

LIA LEVY  
CAROLINA ARAÚJO  
ETHEL MENEZES ROCHA  
MARKOS KLEMZ GUERRERO  
FÁBIO FERREIRA DE ALMEIDA  
(ORGANIZADORES)

An abstract graphic consisting of numerous thin, parallel lines that curve and flow from the top right towards the bottom right, creating a sense of movement and depth.

# SUBSTÂNCIA

## NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

  
Editora  
UFPel

  
DISSERTATIO  
FILOSOFIA

Série Dissertatio Filosofia

## SUBSTÂNCIA NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Lia Levy  
Carolina Araújo  
Ethel Menezes Rocha  
Markos Klemz Guerrero  
Fábio Ferreira de Almeida  
(Organizadores)

**DISSERTATIO**  
FILOSOFIA

Pelotas, 2023.

## **REITORIA**

Reitora: Isabela Fernandes Andrade

Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva

Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

## **CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL**

Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira

Representantes das Ciências Agrônomicas: Victor Fernando Büttow Roll

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues

Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

## **EDITORA DA UFPEL**

Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

### **CONSELHO EDITORIAL**

Prof. Dr. João Hobuss  
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)  
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)  
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)  
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)  
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)  
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)  
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)  
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)  
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)  
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)  
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)  
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)  
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)  
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)  
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)  
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

### **COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)**

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo)

### **DIREÇÃO DO IFISP**

Prof. Dr. João Hobuss

### **CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Prof. Dr. Sérgio Strefling

**CAPA:** Imagem de A. Arrigo (FOB) (Creative Commons)

**REVISÃO:** Mônica Ballejo Canto

**EDITORAÇÃO:** Roberto Vieira

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2023.**

Universidade Federal de Pelotas  
Departamento de Filosofia  
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia  
Editora da Universidade Federal de Pelotas

**NEPFil online**

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos autores e organizadores.

**Primeira publicação em 2023 por NEPFil online e Editora da UFPel.**

**Dados Internacionais de Catalogação**

---

N123 Substância na história da filosofia.  
[recurso eletrônico] Organizadores: Lia Levy, Carolina Araújo, Ethel Menezes Rocha, Markos Klemz Guerrero, Fábio Ferreira de Almeida – Pelotas: NEPFIL Online, 2023.  
708p. - (Série Dissertatio Filosofia).  
Modo de acesso: Internet  
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>  
ISBN: 978-65-998644-9-0

1. Filosofia. 2. Substância I. Levy, Lia. II. Araújo, Carolina. III. Rocha, Ethel Menezes. III. Guerrero, Markos Klemz. IV. Almeida, Fábio Ferreira.

COD 100

---

Para maiores informações, visite o site [wp.ufpel.edu.br/nepfil](http://wp.ufpel.edu.br/nepfil)



**DISSERTATIO**  
**FILOSOFIA**

Beneficiário de Auxílio da CAPES - Brasil  **CAPES**

# DEDICATÓRIA

Dedicamos esta coletânea à memória de Mário Carvalho, autor de um de seus capítulos. Mário foi um jovem e talentoso pesquisador que desapareceu em circunstâncias trágicas, em um ato de solidariedade durante as chuvas que atingiram Petrópolis em março de 2022. Deixa saudades em todos que tiveram a felicidade de conviver com ele, pela delicadeza e atenção ao próximo, integridade de caráter e generosidade intelectual. Sua contribuição abrilhanta esta coletânea, ao mesmo tempo em que ilustra a lacuna que sua partida produziu nos estudos de filosofia medieval no Brasil, que certamente ainda teriam muito a se beneficiar da precisão e rigor conceituais que caracterizaram a trajetória intelectual de Mário.

# AUTORES

**Alfredo Storck** é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Especialista em história da filosofia medieval, tem pesquisado nos últimos anos temas ligados à escolástica colonial brasileira.

**Ana Rieger Schmidt** é Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (URGS). A sua principal área de investigação é a História da Filosofia Medieval. Atualmente trabalha sobre a importância filosófica do pensamento de Christine de Pizan (1363-1430). Ela se interessa pela recuperação das filósofas e pela expansão do cânone, com foco no período medieval.

**Anderson de Paula Borges** é Professor Associado da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Seus estudos se concentram no pensamento de Sócrates e Platão. Tem artigos publicados sobre tópicos em Sócrates, Platão e Aristóteles. Traduziu o *Banquete* (Vozes, 2017) e o *Fédon* (Vozes, 2022). Atualmente está trabalhando numa tradução da *República*.

**André Klaudat** é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisa as filosofias especulativas e práticas de D. Hume e I. Kant. Atualmente prepara a publicação de um livro sobre a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

**André Porto** é Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e Professor Associado da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Suas pesquisas concentram-se em Wittgenstein, no Intuicionismo e no Construtivismo, e na discussão sobre Fundamentos da Matemática em Geral. Além desses temas ligados à fundamentação da matemática e da lógica, tem se interessado também pela teoria da subjetividade em Wittgenstein. Publicou diversos artigos em periódicos especializados, dentre os quais “The Structure of the Continuum, Aristotle and the Contemporary Debate”.

**Araceli Velloso** é Doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professora Associada da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Suas pesquisas concentram-se nas áreas de filosofia da linguagem e da lógica. O seu principal interesse é discutir o tratamento dado por Frege, Wittgenstein e Quine as noções de “gramática” e “verdade”. É autora de diversos artigos publicados em revistas especializadas, dentre os quais destacam-se: “Wittgenstein ‘Great Analysis’ and Frege’s

construal of number as property of properties” e “Wittgenstein’s unique ‘Great Analysis’: a consequence of the construal of propositional sense as truth-conditions”.

**Aurélien Robert** é Pesquisador sênior do CNRS (França). Foi editor, junto a Christophe Grellard, do volume *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology* (Leiden: Brill, 2009) e publicou recentemente *Epicure aux enfers. Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge* (Paris: Fayard, 2021). É também o editor, com Irene Caizzo e Constantino Macris, da coletânea *Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*.

**Carolina Araújo** é Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Sua pesquisa concentra-se em Filosofia Antiga – com ênfase principalmente em Platão e Tradição Platônica, Filosofia Política, Psicologia Moral e Metafísica – e na questão das Mulheres na Filosofia. É editora de diversas coletâneas e autora dos livros *Cooperative Flourishing in Plato’s Republic* e *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão*, e de vários capítulos e artigos especializados.

**Christian Klotz** é Professor Associado da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Suas pesquisas voltam-se para os temas de filosofia transcendental e teorias da subjetividade, em especial em Kant, Fichte e Hegel. É autor dos livros *Selbstbewusstsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo* e *Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus*, bem como de diversos artigos e capítulos de livros em suas áreas de pesquisa.

**Cristiano Novaes de Rezende** é Professor Associado da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Desenvolve pesquisas sobre Espinosa e outros filósofos modernos ligados ao reformismo lógico seiscentista. É tradutor do *Tratado da Emenda do Intelecto* e autor de diversos artigos sobre esta obra de Espinosa e suas relações com o aristotelismo antigo e escolástico.

**Edgar Marques** é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Suas pesquisas voltam-se, de um modo geral, para a Filosofia da Linguagem e Metafísica, em especial em Wittgenstein, Leibniz e nos autores do início da Modernidade. É autor dos livros *Wittgenstein und die Möglichkeit eines kategorialen Diskurses*, *Ludwig Wittgenstein e o Tractatus Logico-Philosophicus* e tradutor do *Sistema novo da natureza e da comunicação de substâncias e de outros textos* de Leibniz, além de participar na organização de diversas coletâneas. Publicou ainda diversos artigos e capítulos de livros sobre suas áreas de pesquisa.

**Ethel Menezes Rocha** é Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência na área de História da Filosofia



Moderna, em especial Metafísica e Teoria do Conhecimento, é autora do livro *A Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*, bem como de diversos artigos e capítulos de livros em suas áreas de pesquisa, além de participar na organização de diversas coletâneas.

**Fábio Ferreira de Almeida** é Professor Associado da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), suas pesquisas tratam de temas da filosofia contemporânea, especialmente nas áreas de epistemologia e estética, a partir de autores como Gaston Bachelard, Henri Bergson e Georges Canguilhem. Traduziu os ensaios *Lautréamont*, de Gaston Bachelard e *O sentimento da catástrofe, entre o real e o imaginário*, de Annie Le Brun, além de ter publicado artigos em revistas acadêmicas.

**Felipe Gonçalves Silva** é Doutor pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Suas pesquisas concentram-se na área de filosofia política contemporânea, com ênfase em teoria crítica e pensamento democrático. É autor do livro *Liberdades em disputa*, além de diversos artigos e coletâneas em sua área de pesquisa.

**Guido Imaguire** é Doutor pela Ludwig-Maximilians Universität e Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Sua pesquisa se concentra na metafísica analítica, filosofia da lógica e da linguagem e na história da filosofia analítica (Frege, Russell, Wittgenstein) e suas raízes (Leibniz). É autor de *Russell's Frühphilosophie*, *Priority Nominalism* e vários outros livros, coletâneas e artigos.

**Gustavo Frota Lima e Silva** Doutorando no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). Autor de vários artigos, como “O paradoxo como política: Uma proposta de atualização da crítica dos direitos de Wendy Brown” e “Between experience and structure: Social suffering, collective identities and justice in Iris Marion Young”, sua pesquisa concentra-se na área de teoria política contemporânea, com ênfase em teoria crítica.

**Inara Zanuzzi** é Professora Associada da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) Participou da organização do volume *Vozes Femininas da Filosofia* (2018). Seus estudos têm ênfase na ética antiga, em especial, na ética aristotélica e estoica.

**José Pinheiro Pertille** é Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem experiência na área de

Filosofia, com ênfase em Ética e Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Hegel, Eticidade, Idealismo Alemão.

**Márcia Zebina Araújo da Silva** é Professora Associada da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Suas pesquisas voltam-se para as áreas de Estética e Metafísica na filosofia clássica alemã, especialmente em Hegel. É autora do livro *Vida e finalismo na Ciência da Lógica* e de diversos artigos e capítulos de livros em suas áreas de pesquisa, além de ser uma das organizadoras da coletânea *Hegel e Schopenhauer*.

**Marcos André Gleizer** é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Suas pesquisas concentram-se na área de Filosofia Moderna, com ênfase em temas de epistemologia e metafísica em Descartes e Espinosa. É autor dos livros *Verdade e Certeza em Espinosa, Espinosa e a Afetividade Humana, Metafísica e Conhecimento: Ensaio sobre Descartes e Espinosa* e *Lições Introdutórias à Ética de Espinosa*, bem como de vários artigos e capítulos de livros em sua área de especialização.

**Mário Augusto Queiroz de Carvalho** é Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atua sobretudo no estudo da tradição escolástica medieval e, em particular, em temas de lógica, teoria do conhecimento e metafísica em Tomás de Aquino.

**Markos Klemz Guerrero** é Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Suas pesquisas concentram-se na metafísica e teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. Seus últimos artigos tratam da teoria tomista da sensação.

**Marloren Lopes Miranda** é Pesquisadora de Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Suas áreas de concentração são metafísica e epistemologia, com ênfase na filosofia hegeliana e suas apropriações e críticas pelas filósofas feministas. É uma das tradutoras da primeira edição completa em português da *Ciência da Lógica*, de Hegel.

**Martina Korelc** é Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) e Professora Associada da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Publicou, entre diversos artigos em revistas especializadas, o livro intitulado *O problema do ser na obra de Levinas*. Pesquisa sobre subjetividade, intersubjetividade e questões metafísicas na Fenomenologia e em Santo Agostinho.

**Paulo Baptista Caruso MacDonald** é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Professor Adjunto nos cursos de pós graduação em Filosofia e de graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É autor de diversos artigos publicados em periódicos acadêmicos e de capítulo de coletâneas, além de ser autor do livro *Direito e justiça em Aristóteles*. Trabalha principalmente nas áreas de Filosofia Política e Jurídica, com ênfase em Teoria da Justiça e em concepções de Estado Democrático de Direito.

**Pedro Costa Rego** é Doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor Titular do Departamento de Filosofia da mesma Universidade. Atua principalmente nas áreas de metafísica, ética, estética e epistemologia, com foco no pensamento de Immanuel Kant e Martin Heidegger. É autor de *A Improvável Unanimidade do Belo: sobre a estética de Kant* (2002) e diversos artigos em periódicos especializados. É autor do livro *A improvável unanimidade do belo: sobre a estética de Kant*, além de artigos em revista especializadas.

**Priscilla Tesch Spinelli** é Professora Associada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem experiência de pesquisa e ensino nas áreas de Filosofia Antiga e Ética, principalmente sobre filosofia prática e teleologia aristotélicas, acerca das quais tem algumas publicações. Pesquisa e ensina também nas áreas de Ensino de Filosofia e Filosofia da Educação.

**Raphael Zillig** é Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atua fundamentalmente na área de Filosofia Antiga, ocupando-se principalmente das obras *Metafísica* e *Ética Eudêmia* de Aristóteles.

**Roberto Horácio de Sá Pereira** é Doutor pela Freie Universität Berlin e Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atua nas áreas: Filosofia da Mente, Filosofia da Percepção, Filosofia da Consciência, Filosofia das Ciências Cognitivas, Filosofia da Neurociência, Epistemologia Analítica e História da Filosofia do século dezoito: David Hume, Immanuel Kant e Thomas Reid. Dentre suas diversas publicações destacam-se: “Disentangling Cartesian Global Skepticism from Cartesian Problematic External-World Idealism in Kant’s Refutation” e “Vehicle-representationalism and hallucination”.

**Rodrigo Guerizoli** é Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atua sobretudo na análise e interpretação de textos filosóficos produzidos entre 1250 e 1350, com particular ênfase no estudo de temas de metafísica e de filosofia da ação.

**Sílvia Altmann** é Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O foco da sua pesquisa sobre Kant, sobretudo em filosofia teórica, além de algum trabalho sobre Descartes e Wittgenstein.

**Vitor Bragança** é Professor Adjunto da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Especialista em escolástica medieval, pesquisa temas como individuação e finitude com base em autores como Duns Scotus e Tomás de Aquino. É também, desde 2020, um dos editores da revista *Philosophos- Revista de Filosofia* (PPGFil/UFG).

**Wellington Damasceno de Almeida** é Professor Adjunto da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG) e editor do periódico *Philosophos- Revista de Filosofia* (PPGFil/UFG). Atua na área de Filosofia Antiga, com especial interesse na filosofia de Aristóteles, área em que publicou artigos sobre silogística, metafísica e teoria da demonstração científica.

**Wladimir Barreto Lisboa** é Professor Associado nos cursos de pós-graduação em Filosofia e de graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É Doutor pela Université Paris I Panthéon-Sorbonne, trabalhando principalmente com os seguintes temas Filosofia do Direito Contemporânea, Thomas Hobbes, século XVII. Publicou o livro *Movimento, necessidade e sistema segundo Thomas Hobbes*, além de diversos artigos em revistas especializadas.

**Wolfgang Sattler** é Pesquisador de Pós-Doutorado em Filosofia na Universidade de Lisboa. Suas pesquisas concentram-se principalmente na Filosofia de Aristóteles e na metafísica contemporânea, com ênfase em essencialismo e no conceito de substância.

# SUMÁRIO

Lista de abreviaturas .....	15
Introdução .....	17

## **PARTE I - A FORMULAÇÃO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA ANTIGA**

1	<i>Ousia no Fédon de Platão.....</i>	37
	<i>Anderson de Paula Borges</i>	
2.	A batalha dos gigantes: substância como conceito em controvérsia .....	60
	<i>Carolina Araújo</i>	
3	Aristóteles e o predicável próprio da substância .....	84
	<i>Wellington Damasceno de Almeida</i>	
4	Substância em Aristóteles: das Categorias ao livro Z da Metafísica .....	110
	<i>Raphael Zillig</i>	
5.	Sobre a separação das substâncias aristotélicas: um panorama opinativo .....	135
	<i>Wolfgang Sattler</i>	
6.	A finalidade humana: considerações sobre natureza e racionalidade em Aristóteles .....	160
	<i>Priscilla Tesch Spinelli</i>	
7.	Elementos da teoria da substância aristotélica no argumento da função em Ética Nicomaqueia I, 7.....	183
	<i>Inara Zanuzzi</i>	

## **PARTE II - A RECEPÇÃO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA MEDIEVAL**

8.	A cognoscibilidade das substâncias materiais na filosofia medieval tardia .....	210
	<i>Aurélien Robert</i>	

9. Essência, composição e unicidade de forma: a noção de substância corporal em Tomás de Aquino .....	245
<i>Mário Augusto Queiroz Carvalho e Markos Klemz Guerrero</i>	
10. Duns Scotus sobre a substância .....	269
<i>Rodrigo Guerizoli e Vítor Bragança</i>	
11. Christine de Pizan e o subiectum da Metafísica: uma apropriação filosófica em meio laico .....	289
<i>Ana Rieger Schmidt</i>	
12. O aristotelismo jesuítico e a recepção da teoria da substância no Brasil colonial .....	312
<i>Alfredo Storck</i>	

### **PARTE III - A REDEFINIÇÃO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA MODERNA**

13. Substância e independência em Descartes .....	340
<i>Ethel Menezes Rocha</i>	
14. O monismo pluralista de Espinosa .....	361
<i>Marcos André Gleizer</i>	
15. Sustentação, produção, ação: um caminho até a essência actuosa da substância em Espinosa .....	387
<i>Cristiano Novaes de Rezende</i>	
16. A noção de substância em Leibniz .....	415
<i>Edgar Marques</i>	
17. Substância como categoria do entendimento puro em Kant.....	427
<i>Sílvia Altmann</i>	
18. A natureza do sujeito pensante no primeiro paralogismo de Kant.....	450
<i>André Klaudat</i>	
19. Substância e sujeito em Fichte e Hegel .....	472
<i>Christian Klotz e Márcia Zebina Araújo da Silva</i>	
20. Substancialidade ética: elementos para estabelecer conexões entre a Filosofia do Direito e a Ciência da Lógica de Hegel.....	490
<i>José Pinheiro Pertille e Marloren Lopes Miranda</i>	

## **PARTE IV - O DESTINO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA**

21. O que é um objeto para um lógico? ..... 509  
*André Porto*
22. Os números como substância matemática em Frege ..... 527  
*Araceli Velloso*
23. Consciência e natureza: a substancialidade  
da mudança em Henri Bergson ..... 553  
*Fábio Ferreira de Almeida*
24. Pessoa e substância na fenomenologia de Husserl ..... 572  
*Martina Korelc*
25. Heidegger e a ontologia da substancialidade ..... 595  
*Pedro Costa Rego*
26. Substância e fundamentalidade no aristotelismo ..... 615  
*Guido Imaguire*
27. Nem substâncias, nem propriedades imateriais ..... 636  
*Roberto Horácio de Sá Pereira*
28. Identidade e substância: Iris Young e os dilemas da escuta política ..... 647  
*Felipe Gonçalves Silva e Gustavo Frota Lima e Silva*
29. Por que dessubstancializar a política? ..... 675  
*Wladimir Barreto Lisboa e Paulo MacDonald*

# LISTA DE ABREVIATURAS

A	<i>Crítica da razão pura</i> (Kant, I., edição A)
A.	<i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> (Leibniz, G. W.)
AK	<i>Gesammelte Schiften / Akademieausgabe</i> (Liddlle H. G.; Scott R. Jones, R.)
Apo.	<i>Segundos Analíticos</i> (Aristóteles)
Apr.	<i>Primeiros Analíticos</i> (Aristóteles)
AT	<i>Oeuvres de Descartes</i> (Descartes, R.)
B	<i>Crítica da razão pura</i> (Kant, I., edição B)
BT	<i>Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar</i> (Spinoza, B.)
Cat.	<i>Categorias</i> (Aristóteles)
CL	<i>Ciência da lógica</i> (Hegel, G. W. F.)
CRP	<i>Kritik der Reinen Venunft</i> (Kant, I.)
DC	<i>Doutrina da ciência de 1794 e outros escritos</i> (Fichte, J. G. A.)
De an.	<i>De Anima</i> (Aristóteles)
De generatione	<i>De generatione et corruptione expositivo</i> (Aquino, T.)
De mixtione	<i>De mixtione elementorum</i> (Aquino, T.)
De primo princ.	<i>Tratado do primeiro princípio</i> (Scotus, J.D.)
De trinitate	<i>Super Boetium de Trinitate</i> (Aquino, T.)
DPN	<i>Os princípios da natureza</i> (Aquino, T.)
E	<i>Ética</i> (Spinoza, B.)
ECF	<i>Enciclopédia das ciências filosóficas</i> (Hegel, G. W. F.)
ECF	<i>Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio</i> (Hegel, G. W. F.)
EE 1	<i>O ente e a essência</i> (Aquino, T.)
EE	<i>Ética Eudêmia</i>
EN	<i>Ética Nicomaqueia</i> (Aristóteles)
FD	<i>Linhas fundamentais da filosofia do direito</i> (Hegel, G. W. F.)
FE	<i>Fenomenologia do espírito</i> (Hegel, G. W. F.)
G.	<i>Oeuvres Complètes</i>
GA	<i>Geração dos Animais</i>
In Met.	<i>Questões sobre a Metafísica de Aristóteles</i> (Scotus, J. D.)
In XII met.	<i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i>
Int.	<i>Da Interpretação</i> (Aristóteles)



Lec.	Comentário às Sentenças [Lectura] (Scotus, J. D.)
LSJ	<i>A Greek-English Lexicon</i> (Liddle H. G.; Scott R.; Jones, R.)
Metaph.	<i>Metafísica</i> (Aristóteles)
Ord.	Comentário às Sentenças [Ordinatio] (Scotus, J. D.)
Ph.	<i>Física</i> (Aristóteles)
Prol	<i>Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência</i> (Kant, I.)
QDA	<i>Questão disputada sobre a alma</i>
Quodl.	Questões quodlibetais (Scotus, J. D.)
Rep.	Comentário às Sentenças [Reportatio] (Scotus, J. D.)
SCG	<i>Suma contra os gentios</i> (Aquino, T.)
STh	<i>Suma teológica</i> (Aquino, T.)
TEI	<i>Tratado da Emenda do Intelecto</i> (Spinoza, B.)
Top.	<i>Tópicos</i> (Aristóteles)

# INTRODUÇÃO

Se a história da Metafísica é marcada por grandes transformações e mesmo reivindicações de revoluções ou revisões radicais de seus conceitos, foi em torno da noção de substância que essas mudanças muitas vezes se estabeleceram. “Substância” é a tradução em português do termo latino *substantia* que, por sua vez, foi uma das palavras escolhidas, durante a recepção latina da filosofia grega clássica, para verter o termo grego *ousia*.<sup>1</sup> *Substantia*, que tem origem no verbo *substare* (estar sob) designa o que subjaz: o que, em cada coisa, permanece o mesmo nas mudanças pelas quais elas passam, ou, ainda, o que, em cada coisa, a torna sujeito ou substrato de propriedades. *Ousia*, por sua vez, é o particípio presente do verbo ser: nomeia aquilo que, em cada coisa, determina que ela seja o que ela é (pode-se dizer ainda sua essência ou *essentia*), para além do que ela foi ou eventualmente venha a ser. Em uma definição geral, podemos dizer que “substância” designa, em filosofia, a(s) entidade(s) mais básica(s) que constitui(em) a realidade e, a partir da(s) qual(is), deve-se explicar nossas experiências do mundo. Sob essa definição geral, toda ontologia, ou seja, toda teoria sobre a realidade suporia a aplicação do conceito de substância, isto é, o reconhecimento da existência de, ao menos, uma substância. Mas quantas substâncias? Que características distintivas devem ser atribuídas a algo que é substância? O que nos permite diferenciar coisas que são substâncias de outras que não o são?

Esperamos esclarecer a leitoras e leitores quais podem ser as marcas características da substância e por que filósofas e filósofos disputam tanto essa definição. Para explicar essa divergência, oferecemos uma apresentação organizada historicamente, mas focada nos elementos conceituais em jogo. Com efeito, não se tratará aqui de fixar datas, obras, nomes; mas antes de elaborar certas perspectivas que permitam balizar o percurso do pensamento até chegar a esta nossa época da qual, de

---

<sup>1</sup> A outra sendo *essentia*. Note-se que a língua grega clássica, como a atual, utiliza um alfabeto próprio. Considerando, todavia, os objetivos desta coletânea, optamos por transliterar todos os termos grego para o alfabeto latino em vez de manter a grafia original, como se deve em textos especializados.

tão perto que estamos dela, ainda não podemos oferecer uma caracterização precisa. Se selecionar e fixar marcos históricos será sempre uma tarefa eminentemente polêmica, leitoras e leitores da presente coletânea certamente perceberão que, a julgar pelas referências aqui privilegiadas, restam poucas dúvidas quanto às principais etapas da trajetória do conceito.

Nossa jornada sobre a substância começa com a formulação do conceito de *ousia* em Platão e Aristóteles, explicitando a tensão entre a noção de substância (substrato) e a noção de essência. Na sequência, veremos como o pensamento europeu medieval gira em torno de um acirrado debate sobre a substância, problemas relacionados à sua unidade, à relação entre a forma e a matéria, à permanência no tempo e à fundamentação das ciências. Um outro período se abre no começo da modernidade, no qual a noção de substância passará por profundas reformulações, muitas das quais, inclusive, incompatíveis com as matrizes platônica e aristotélica que prevaleceram até então. A quarta parte do volume trata de como o debate sobre o conceito de substância, depois de fins do século XIX, articula-se com as questões sobre o fundamento da identidade na linguagem, os objetos na experiência do tempo e dos princípios explicativos em metodologia da ciência.

É a leitoras e leitores curiosos, mas não especializados, que essa coletânea se dirige. Ela pretende também ser um material de apoio para estudantes de filosofia. Aqui se encontram textos claros, diretos e que oferecem informações básicas para dar início a um estudo mais aprofundado do tema. Ademais, todos os capítulos são seguidos de sugestões de leituras complementares. Esse formato resultou de um longo processo cooperativo de pesquisa possibilitado pelo projeto *Substância: evolução e formulações de uma noção filosófica*, apoiado pelo edital CAPES-PROCAD de 2013, e que reuniu pesquisadores dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS e da UFG, além do Programa de Lógica e Metafísica da UFRJ.

## **PARTE I – A FORMULAÇÃO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA ANTIGA**

A parte I inicia com as origens da formulação do conceito de substância na Filosofia Antiga, quando se identifica com a história filosófica da pergunta pela *ousia* das coisas e das diferentes respostas a essa pergunta.

Platão, talvez reportando Sócrates, é o primeiro a dizer que dar a definição de algo é indicar a sua *ousia*. Essa tese tem uma série de implicações: que a *ousia* é aquilo que responde pelo que algo é – sua essência –, que ela o faz ao incluir todas as instâncias pertinentes e excluir as não pertinentes, e que o faz de modo estável. Em Platão, também

encontramos uma primeira ocorrência do sentido de ousia como os itens subjacentes mais básicos do mundo, marca que vai justificar a sua tradução latina por *substantia*. O contexto dessa ocorrência indica que Platão não subscreve a uma tal ontologia. É Aristóteles quem inaugurar essa defesa, em particular em sua obra *Categorias*, ao associar ousia ao que é subjacente em uma predicação. Ao fazer isso, Aristóteles não abandona o vínculo da ousia quer com a noção de essência, quer com a noção de estabilidade, já que ela continua descrita por sua capacidade de receber contrários permanecendo a mesma. Ele também enfatiza outras notas características do pensamento platônico, como a independência ontológica e a separação. Algumas dificuldades interpretativas surgem da junção de todos esses critérios, mas parece ser incontroverso que Aristóteles jamais abandona os seres vivos como a ousia por excelência no âmbito sensível. Esse ponto traz ainda mais questões, agora relativas à vida e ao movimento como critérios para identificar as substâncias: capacidades e atividades passam a ser marcas da substância, que ganha também uma descrição teleológica que, por sua vez, culmina no conceito do primeiro motor. Vemos assim que a própria formulação do conceito de substância se descreve como uma trajetória complexa, e é essa complexidade que se pretende mapear.

A formulação do conceito de substância na filosofia grega clássica é aberta com o texto “*Ousia no Fédon* de Platão”. Na primeira parte deste capítulo, Anderson de Paula Borges marca que, desde os ditos diálogos socráticos ou de juventude, a *ousia* é aquilo que precisa ser especificado para que se possa definir algo. Assim, Sócrates solicita a seu interlocutor que, no *Eutífron*, apresente-lhe a *ousia* da piedade, e que, no *Mênon*, apresente-lhe a *ousia* da virtude. É esse mesmo uso que encontraremos no *Fédon*, um diálogo platônico considerado do período intermediário. A segunda parte do capítulo descreve a cena dramática e o argumento geral do *Fédon*, diálogo que narra a morte de Sócrates e que parece ter sido concebido por Platão como uma *Segunda Defesa* de Sócrates, complementar, portanto, à *Apologia*. A terceira e mais importante parte do capítulo examina as seis ocorrências diretas, e uma indireta, de *ousia* no *Fédon*, apresentadas na nova tradução feita pelo autor. Fica evidente que há no *Fédon* uma série de conceitos que podem ser interpretados como “platônicos”, no sentido de serem diferentes do socratismo estrito encontrado nos diálogos de juventude. Eles podem ser identificados nas formas platônicas e a sua função como causa (*aitiai*). Ainda assim, ao associar a *ousia* a esses conceitos, Platão parece atrelá-los à visão socrática da filosofia em sua busca por definições. É assim que Anderson Borges conclui que, ainda que Platão dê nova roupagem à questão, ele o faz ao manter a tese que já estava presente nos textos socráticos, a saber, que as *ousiai* conferem a estabilidade ontológica necessária ao conhecimento dos temas que se oferecem à investigação do filósofo.

É controverso se Platão alguma vez abandona essa tese, mas é claro que em seus diálogos tardios ele a coloca em questão. Em “A batalha dos gigantes: substância como conceito em controvérsia”, Carolina Araújo analisa a célebre passagem do diálogo Sofista de Platão em que o Visitante de Eléa examina a disputa travada por seus predecessores sobre o conceito de ousia. O capítulo defende que esse é o texto mais antigo que temos em que ousia aparece com o significado de substância, termo em latim cunhado provavelmente em contexto estoico. Essa ocorrência está no centro de uma controvérsia sobre a ousia estabelecida entre aqueles que defendem que ela seja corpo, comprometendo-se, portanto, com o conceito mais próprio de substância, e os que defendem que ela seja forma. O capítulo apresenta as teses de cada um dos litigantes, mas concentra sua atenção no modo como o Visitante exorta-os a incluir mais itens naqueles abarcados por sua concepção de ousia. Esse enfoque pretende mostrar o que a autora chama de sentido bivalente de ousia, ou seja, que definir quais são os entes mais básicos da realidade depende de uma tese sobre o que é um ente e o que é o item mais básico da realidade. É por apelo a esse sentido bivalente que o Visitante pretende defender uma metafísica reúna a posição de ambos os litigantes desde que eles aceitem moderá-la. É esse tratamento da ousia que se conclui como sendo o método rigoroso e inédito de tratar da questão do ser e do não ser, um tratamento que inclui a substância, porém de modo qualificado.

O trajeto segue oferecendo ao leitor uma caracterização introdutória da noção aristotélica de substância, baseada na formulação que esta noção recebe na obra de Aristóteles intitulada *Categorias*. Em “Aristóteles e o predicável próprio da substância”, Wellington Damasceno de Almeida mostra que essa noção é a de entidades que servem de suportes, sustentáculos ou bases sobre as quais outras coisas de algum modo se sustentam. Em sua primeira seção, o capítulo trata da reconstrução da noção aristotélica de substância, apresentando um quadro esquemático dos tipos de entidades com os quais as substâncias contrastam e uma compreensão geral dos termos em que se estabelece a independência ontológica de que desfrutam as entidades da categoria da substância. Nesse quadro, a noção de subjacência aparece como critério demarcador das relações de dependência e independência que vigoram entre os diferentes tipos de entidades que compõem a ontologia de *Categorias*. A segunda seção trata da estratégia metodológica de elaboração da lista de categorias aristotélicas e da condição apontada por Aristóteles como traço exclusivo ou próprio (*idion*) da substância, a condição de substrato de mudança. Além de examinar esse traço exclusivo, formulado no final do capítulo 5 de *Categorias* em termos de capacidade de receber contrários permanecendo numericamente una e a mesma entidade, essa seção contém também uma reconstrução da noção aristotélica de predicável próprio (*idion*), baseada nos capítulos 4 e 5 do Livro I

de Tópicos, e considerações metodológicas sobre o emprego desta noção nos capítulos 6, 7 e 8 de *Categorias*, considerações com as quais mais facilmente poderão leitoras e leitores ver o papel estratégico que o predicável próprio desempenha na aferição do pertencimento de uma dada entidade a uma dada categoria, sobretudo no caso da categoria da substância.

No capítulo “Substância em Aristóteles: das *Categorias* ao livro Z da *Metafísica*”, Raphael Zillig discute a noção de substância em Aristóteles a partir do notório contraste entre as abordagens que essa noção recebe, respectivamente, nas *Categorias* e no livro Z da *Metafísica*. Na primeira destas duas obras, a substância é concebida, fundamentalmente, com base na satisfação do critério de ser sujeito último de predicação. A partir da aplicação de tal critério, particulares concretos como Sócrates e Bucéfalo são tomados como substâncias primeiras. No livro Z da *Metafísica*, por sua vez, o título de “substância primeira” não se aplica mais ao particular concreto, mas à sua forma. Trata-se de uma diferença que sugere uma importante alteração na doutrina da substância de Aristóteles, mas cuja compreensão precisa é matéria de muitas disputas interpretativas. Com efeito, o livro Z torna-se terreno fértil para as divergências de leitura, na medida em que um instrumental conceitual consideravelmente mais complexo do que o das *Categorias* é mobilizado em uma argumentação ao mesmo tempo concisa e intrincada. Em Z, os particulares concretos são analisados em termos de matéria e forma e surge um novo critério de substancialidade centrado na noção de essência. Além disso, em Z Aristóteles procede a um reexame do critério do sujeito. As relações entre essas diversas noções centrais em Z não são de todo claras e admitem variadas interpretações. Com isso, surgem compreensões da doutrina da substância em Z que são marcadamente diversas entre si. Abrem-se, então, diferentes alternativas interpretativas quanto às relações entre as formulações que a doutrina da substância recebe em Z e nas *Categorias*. Raphael Zillig procura explorar essas alternativas, tomando como fio condutor a noção de sujeito que, por seu papel nas *Categorias*, está na origem da tradução do termo grego *ousia* por “substância”.

Aristóteles caracteriza substâncias, as entidades fundamentais em sua ontologia, em várias passagens como sendo separadas. Isso inclui claramente substâncias sensíveis particulares, tal como um cavalo particular ou o sol, mas também certas substâncias não sensíveis, em particular um certo princípio cosmológico e divino de movimento, o “primeiro motor”. Ao mesmo tempo, Aristóteles critica as Formas Platônicas, substâncias não sensíveis na ontologia de Platão, precisamente porque são concebidas como sendo separadas, segundo Aristóteles. Portanto, é óbvia a importância dessa noção de separação para um entendimento adequado das visões ontológicas de Aristóteles. Infelizmente, é controverso como entender essa noção. Em “Sobre a separação das

substâncias aristotélicas: um panorama opinativo”, Wolfgang Sattler esclarece os diferentes aspectos e papéis teóricos dessa noção e explica as consideráveis dificuldades interpretativas acerca dela. O autor identifica em particular um sério problema interpretativo concernente à separação das formas aristotélicas, que até agora não foi explicitado do modo como ele apresenta. O problema é que há *prima facie* boa evidência textual para fazer três suposições diferentes, mas conjuntamente incompatíveis:

- 1) Se as formas são substâncias, as formas são separadas;
- 2) as formas são substâncias; e
- 3) as formas não são separadas.

O capítulo conclui oferecendo duas maneiras de classificar as diferentes interpretações de separação defendidas na literatura, oferecendo dessa maneira também um panorama geral sobre elas.

O fato de que Aristóteles considera a existência de substâncias não sensíveis sugere que elas sejam tais em função de sua vida ou de sua atividade. A abordagem dos seres vivos, em particular dos seres humanos, como substâncias é central em “A finalidade humana: considerações sobre natureza e racionalidade em Aristóteles”. Neste capítulo, Priscilla Tesch Spinelli enfrenta a seguinte questão: o fim último que buscamos através das nossas ações, conforme explicado na *Ética Nicomaqueia*, é o mesmo fim ao qual naturalmente tendemos, conforme explicado na *Física*? Partindo da dificuldade da resposta simplesmente negativa à questão, a autora esclarece a noção de natureza como princípio imanente de movimento e/ou repouso, identificando as funções próprias da matéria e da forma na constituição dos seres que são por natureza. A natureza é, em primeiro lugar, a forma. É ela a principal responsável pela identidade de um ser natural, dando igualmente início aos movimentos que lhes são próprios enquanto tal, e direcionando os processos que lhes são constitutivos à plena realização de si mesmo. A forma do ser humano é a sua alma, a qual pode ser identificada como a racionalidade. É essa forma racional a responsável pela apropriação consciente que podemos operar sobre as funções por ela pressuposta, o que se manifesta de modo mais explícito nas nossas deliberações e escolhas. Nenhum ser vivo, para realizar-se plenamente, precisa tomar a sua própria vida como um objeto e considerar que coisas fazer ou não fazer em vista de viver bem; os seres humanos, sim. Na medida em que a atividade contemplativa é a atividade racional que nos é naturalmente a mais própria, a vida dedicada a ela será a mais acabada, a melhor vida para nós, seres humanos. Assim, a nossa finalidade natural é realizada na medida em que realizamos plenamente a nossa natureza, que é, em primeiro lugar, a racionalidade, correspondente à nossa forma.

Essa teleologia natural tem uma relação direta com o conceito de florescimento humano, a *eudaimonia*. Ainda que a metafísica e a ética difiram pelos seus métodos

investigativos e seu rigor, há um papel explicativo-causal que Aristóteles atribui à substância que aparece também em sua teoria moral, qual seja, a de ser princípio a partir do qual as outras propriedades de um objeto são derivadas. Em “Elementos da teoria da substância aristotélica no argumento da função em *Ética Nicomaqueia I*”, Inara Zanuzzi explora a correlação da teoria metafísica da substância e essência de Aristóteles com sua teoria ética no argumento da função (*ergon*) no primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*. O capítulo consiste em uma análise do argumento passo a passo, salientando suas dificuldades e o modo como a teoria da substância pode ser usada para solucioná-las. Enfrentando possíveis problemas e objeções levantadas na literatura secundária para uma teoria ética que é, desse modo, baseada em uma teoria metafísica, a autora defende que Aristóteles assume uma abordagem naturalista da felicidade segundo a qual o bem humano reside na função própria do ser humano, que por sua vez responde pela sua substancialidade. Isso é assim porque essa função é uma que o ser humano tem por si mesmo e não na dependência de algo mais. A função própria é delimitável porque é peculiar aos seres humanos, isto é, pertence caracteristicamente a esta substância, sendo capaz, por isso, de diferenciá-la de outras substâncias que têm também, por si mesmas, uma função própria

## **PARTE II – A RECEPÇÃO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA MEDIEVAL**

É largamente reconhecida a íntima relação entre o pensamento escolástico e o redescobrimto, no ocidente, das obras de Aristóteles. Tão íntima, na verdade, que não é raro encontrar obras sobre história da filosofia onde a escolástica é *definida* em termos de tal redescobrimto. Nada há de surpreendente, portanto, no fato de alguns dos mais debatidos temas ao longo daquele período serem referentes ao protagonismo da noção aristotélica de substância em contextos metafísicos e gnosiológicos. Concepções mais inflacionárias, como as de Tomás de Aquino, tendem a conferir à noção de substância um papel central em ambos os contextos: a partir dela se constitui a analogia que unifica o sujeito da metafísica e dela depende definicionalmente o objeto próprio do intelecto humano, a quiddidade de entes materiais. Concepções mais deflacionárias relegam à substância papel de coadjuvante. Duns Scotus, por exemplo, não a qualifica em medida alguma como objeto quer da metafísica quer do intelecto. Dentre os capítulos aqui presentes voltados à filosofia medieval, dois dizem respeito a concepções mais robustas de substância – à do próprio Tomás e à de Christine de Pizan, uma sua herdeira intelectual – dois a concepções mais deflacionárias – à de Duns Scotus e à dos jesuítas



da escolástica colonial – e um a concepções diversas situadas de ambos os lados do debate, ainda que apenas no que se refira à sua esfera gnosiológica.

De fato, no texto intitulado “A cognoscibilidade das substâncias materiais na filosofia medieval tardia”, Aurélien Robert procura pôr em questão a tendência historiográfica em se reconhecer apenas na modernidade um questionamento de que conhecemos substâncias. O autor apresenta, para tal, posições de diferentes autores dos séculos XIII e XIV a respeito do tema, posições que vão desde um realismo epistêmico mais ingênuo até o mais radical ceticismo no que tange ao nosso conhecimento sobre substâncias.

Em “Essência, composição e unicidade da forma”, Mário Augusto Queiroz Carvalho e Markos Klemz Guerrero tratam de duas teses centrais da doutrina de Tomás de Aquino a respeito da substância: a de que (1) a essência de uma substância material é, como essa própria substância, composta de forma e matéria e a de que (2) uma substância qualquer só pode ter uma única forma substancial. Ao longo do texto são identificados os papéis que essas teses desempenham nas soluções que Tomás oferece para problemas clássicos como a individuação, geração e corrupção substanciais, etc.

No capítulo “Duns Scotus sobre a substância”, Rodrigo Guerizoli e Vitor Bragança mostram, em primeiro lugar, como a metafísica de Duns Scotus, graças a teses sobre o conhecimento dos acidentes e a univocidade do ser, extirpa da noção de substância a centralidade de que desfrutava no interior de um aristotelismo mais castiço. Em segundo lugar, expõem como a noção de substância assim reposicionada se comporta frente a teses como a do hilemorfismo e a problemas como o da geração e corrupção substanciais.

A contribuição de Ana Rieger Schmidt, intitulada “Christine de Pizan e o *subiectum* da Metafísica: uma apropriação filosófica em meio laico”, retrata como Christine de Pizan se apropria da caracterização de ciência primeira oferecida por Tomás de Aquino em seu *Comentário à Metafísica* de modo a justificar o caráter divino do poder do rei – o qual exerce, na hierarquia terrena do poder, função correspondente à de Deus no que tange à metafísica – e, assim, a necessidade de que ele seja um sábio tal qual descrito por Tomás e Aristóteles, ou seja, alguém versado na mais alta das ciências. Christine acaba, com isso, por constituir uma novidade no quadro de autores medievais com relação ao modo como os saberes eram distribuídos entre os domínios clerical e laico.

Em “O aristotelismo jesuítico e a recepção da teoria da substância no Brasil colonial”, Alfredo Storck descreve, primeiramente, o contexto em que a Companhia de Jesus implementou no Brasil seu projeto de ensino, o qual reunia elementos típicos tanto da universidade medieval – como, por exemplo, o apreço pela questão da substância – quanto do humanismo corrente à época. Em seguida, o autor mostra como a

implementação do projeto jesuíta serviu para retomar o debate oral como forma principal de exposição e discussão de teses filosóficas e estabelecer os manuais, cuja redação fomentava explicitamente aquele tipo de debate, como principal material bibliográfico. Por fim, o artigo identifica uma certa deflação sofrida pela noção de substância no pensamento típico dos jesuítas, na medida em sua legítima aplicação restringia-se ali a apenas um dos domínios da metafísica – o das criaturas – e oferece, a título de exemplo do material filosófico produzido no Brasil Colonial, a tradução de parte da tese defendida por Teodoro Camelo em 1730.

### **PARTE III – A REDEFINIÇÃO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA MODERNA**

O advento da ciência moderna, em particular da física galilaico-newtoniana é acompanhado de uma nova fase da filosofia da substância. Ao propor uma nova concepção do objeto e da natureza da física, supõe uma concepção da realidade que não se adequa mais à matriz ontológica clássica, sobretudo a de origem aristotélica em sua recepção escolástica, que defende que matéria e forma são dois coprincípios que respondem pela substancialidade das coisas sensíveis (hilemorfismo). Ao final do século XVI, com as obras de Francis Bacon, e no início do XVII, com as obras de René Descartes, tem início um grande debate entre filósofas e filósofos de diferentes linhagens com vistas a formular, da perspectiva da metafísica, do método e da teoria do conhecimento, conceitos e teses capazes de fornecer fundamentos explicativos apropriados às teorias físicas (mecânicas) nascentes.

Com efeito, e como veremos nos capítulos voltados ao tratamento que os primeiros filósofos modernos dedicaram à noção de substância, o conceito aristotélico-tomista de substância, tal como recebido pela escolástica tardia, é alvo de diversas e duras críticas, em especial em sua relação com a tese do hilemorfismo e com os conceitos de forma substancial e de causalidade final. No entanto, o termo *substantia* (suas variantes nas línguas vernáculas) não é abandonado, de modo que sua presença nessas filosofias pode dar origem a grandes mal-entendidos. Daí a importância de se acompanhar sua evolução ao longo de toda modernidade e, a esse respeito, cabe mencionar uma lamentável ausência nesta coletânea e que, espera-se, deverá ser corrigida em próximas edições: a concepção de substância própria à filosofia empirista britânica que, ao menos desde o século XIV, e em certo sentido até hoje, é marcada por uma abordagem deflacionária em metafísica, para não dizer inteiramente antimetafísica em alguns casos. Justamente por essa característica, é fundamental avaliar o percurso da noção de substância por tais caminhos.

Quatro capítulos são dedicados a essa primeira abordagem da noção de substância na modernidade feita por autores que, não obstante sua crítica à metafísica aristotélica, preservaram o significado ontológico de seus conceitos de substância. Mesmo Descartes, que diferentemente das filosofias que lhe são contemporâneas, atribuiu à filosofia primeira a função de *justificar* a possibilidade da ciência humana e determinar os limites do nosso conhecimento – tarefa que será mais tarde retomada e inteiramente desenvolvida por Kant –, também ele preserva o conceito de substância, mesmo que reformulado.

Essa reformulação é o tema do capítulo “Substância e independência em Descartes”, no qual Ethel Menezes Rocha argumenta que Descartes oferece duas concepções distintas e, ao menos aparentemente, conflitantes do conceito de substância: como sujeito de inerência de propriedades, mas que não inere em nada, e como ente independente. A dificuldade de compatibilizar as duas definições residiria em que, ao menos em princípio, o que é essencialmente sujeito de inerência não pode ser independente daquilo que nele inere. Para dirimir essa aparente incompatibilidade, o capítulo examina cuidadosamente o conceito cartesiano de independência quando aplicado à substância.

Na sequência, a repercussão dessa reformulação no quadro da filosofia de Bento de Espinosa é explorada pelos capítulos redigidos por Marcos André Gleizer, “O monismo pluralista de Espinosa”, e por Cristiano Novaes de Rezende, “Sustentação, produção, ação: um caminho até a essência actuosa da substância em Espinosa”). Com efeito, em sua metafísica, Espinosa defende a existência de uma única substância na Natureza, substância esta que ele caracteriza como absolutamente infinita e identifica a Deus. Esta substância única é constituída de infinitos atributos, cada um dos quais expressa uma essência eterna e infinita no seu gênero. Um dos problemas mais importantes acerca desta tese central do pensamento de Espinosa consiste em compreender como se articulam unidade e multiplicidade, identidade e diferença, na constituição da substância absoluta. Contrariando a tese cartesiana, segundo a qual uma substância não pode possuir mais de um atributo essencial ou principal, Espinosa afirma que o fato de os atributos serem concebidos por si (e, portanto, serem realmente distintos uns dos outros) não implica que eles constituam substâncias numericamente distintas, de modo que nada impede que exista uma única substância dotada de infinitos atributos realmente diferentes.

Como Espinosa chega a esta conclusão? Como ele pensa as noções de substância, atributo e distinção real de modo a tornar coerente a tese aparentemente paradoxal do que se pode chamar de “monismo pluralista”? O capítulo de autoria de Marcos André Gleizer é dedicado à exposição e elucidação de alguns dos principais

desafios interpretativos e filosóficos envolvidos nas tentativas de responder a estas questões e sugere, ao final, que a proposta de Gilles Deleuze de interpretar a distinção real em Espinosa à luz da distinção formal de Duns Scotus é uma das tentativas mais fecundas de fornecer uma leitura coerente do problema por nós estudado.

Cristiano Novaes de Rezende, por sua vez, retrança o percurso, simultaneamente histórico e conceitual, pelo qual a noção aristotélica de substância é reformulada primeiramente por Descartes e, a partir dessa reformulação, transformada mais uma vez por Espinosa. O autor defende que os três momentos desse amplo percurso podem ser entendidos, respectivamente, como:

- 1) uma concepção da substância em que se destaca sua função de subjacente ontológico de inerência de propriedades e de sujeito lógico de atribuição de predicados;
- 2) uma concepção da substância à qual se acrescenta a exigência de uma autossuficiência essencial para existir e para operar como causa produtora da existência das coisas que não existem em razão das próprias essências; e, finalmente,
- 3) uma concepção da substância que, mantendo a adição desse traço causal, não se relaciona, porém, com seus efeitos segundo o paradigma da produção, mas sim segundo o paradigma da ação, reconfigurando a própria noção de inerência por meio da maneira pela qual o efeito de uma ação só existe na própria ação, a qual, por sua vez, é inseparável de um agente que só existe enquanto tal ao agir.

Ao longo de tal percurso, Rezende apresenta algumas teses subsidiárias. Ele defende, por exemplo, a existência de certo legado da noção aristotélica de categoria que, malgrado o autodeclarado antiaristotelismo da modernidade, se verifica tanto na doutrina cartesiana dos atributos principais das múltiplas substâncias criadas quanto na noção espinosana dos infinitos atributos da substância única. O autor também defende que a concepção espinosana de atributo depende de um ideal de esclarecimento típico do reformismo lógico pós-cartesiano, o qual radicaliza a distinção aristotélica entre predicados meramente necessários e predicados estritamente essenciais. E defende ainda que o tratamento dado por Espinosa ao atributo extensão decorre de uma exigência crítica de coerência integral dirigida ao cartesianismo. Por fim, o autor conclui que na própria concepção espinosana de essência actuosa da substância já se inscreve a orientação ética de toda a filosofia de Espinosa, na qual ser e agir interpenetram-se intrinsecamente.

A posição de um outro crítico da filosofia cartesiana da substância, mas que contribui para a senda aberta pelo cartesianismo, W. G. Leibniz, é examinada no capítulo

“A noção de substância em Leibniz”. Nele, Edgar Marques mostra que a noção de substância em Leibniz é constituída a partir de ao menos dois pontos de vista distintos: o físico e o teológico. O texto reconstrói os argumentos físicos e teológicos a partir dos quais essa noção é formulada em Leibniz.

Se, na primeira fase da Modernidade, um novo conceito de substância é forjado por contraste à sua origem aristotélica e sua recepção escolástica e marcado pelas teses cartesianas, a segunda fase, iniciada pela filosofia kantiana e pelo idealismo alemão, é balizada pela questão de saber se tal conceito pode ser aplicado de forma significativa e objetiva na explicação da realidade ou se deve ser compreendido exclusivamente como uma forma subjetiva, mesmo que necessária e universal, de organizar e determinar os fenômenos. A posição kantiana, que consolida conceitualmente a relação entre substância e sujeito, apenas esboçada na filosofia cartesiana, e que define o contexto em que se dará o debate sobre a substância a partir de então (inclusive com repercussões na filosofia do século XX), é o tema dos dois capítulos subsequentes, ao passo que a recepção das teses e argumentos kantianos no idealismo alemão, em particular em Hegel e Fichte, é abordada nos dois capítulos finais dessa parte.

No capítulo “Substância como categoria do entendimento puro em Kant”, Silvia Altmann indica de que modo alguns traços tradicionais da noção de substância aparecem na compreensão kantiana desse conceito como um conceito puro do entendimento. Para tanto, apresenta as linhas gerais dos passos dados por Kant na primeira parte da *Crítica da razão pura*, divididas nas seguintes etapas: (1) ela expõe o projeto kantiano e os desafios colocados por, entre outros, o conceito de substância; (2) explica por que, segundo Kant, a origem desse conceito está no entendimento puro; (3) determina as condições de aplicação desse conceito e, por fim, analisa as consequências dessa aplicação. Essas sucessivas etapas permitirão chegar a sucessivas e complementares caracterizações da noção kantiana de substância.

Considerada a origem do conceito substância no entendimento puro, por um conceito derivado da nossa capacidade de usar funções expressas por juízos da forma sujeito-predicado, temos a caracterização da substância como substrato de propriedades. Consideradas as condições de aplicação do conceito de substância como substrato do que nos é dado à sensibilidade, teremos a caracterização da substância como um permanente no tempo. Será também indicado por que, para Kant, se trata de um permanente em todo o tempo de onde se tira, como consequência, a caracterização da substância determinável e como matéria extensa. Essa última caracterização, por sua vez, permitirá, por fim, caracterizar a substância como indivíduos particulares.

O sujeito pensante, segundo Kant, é um sujeito que tem pensamentos que ocorrem no tempo e que são “determinações temporais” de seu “estado”. Em “A natureza

do sujeito pensante no primeiro paralogismo de Kant”, André Klaudat examina a concepção kantiana da natureza desses pensamentos a partir do exame de sua crítica, no Primeiro Paralogismo, à concepção de sujeito que atribui aos teóricos do que chama de Psicologia Racional. Para Kant, o *cogito* cartesiano expressa a verdade quanto à existência desse sujeito, mas o que ele oferece à reflexão filosófica não é a determinação de uma entidade como *substância pensante*, o que lhe permite afirmar que a concepção correta de *sujeito pensante* não rompe as barreiras do conhecimento do sujeito apresentadas pelo idealismo transcendental. O elemento positivo da posição kantiana é que pensamentos são *acidentes* da *existência* do sujeito pensante apresentada no *cogito*. Klaudat defende que esses pensamentos podem ser os estados mentais nos quais pessoas se encontram: na medida em que são resultados da ação de pensar às quais são identificadas e que lhes são atribuídos através do que é pensado pelos sujeitos dessas ações de pensamento. Para tal, no entanto, o que é pensado não pode ser um estado, uma “determinação temporal”, do sujeito pensante.

Christian Klotz e Márcia Zebina Araújo da Silva abrem a parte final dessa seção com o capítulo “Substância e sujeito em Fichte e Hegel”, onde abordam a noção da substância em duas obras-chave do idealismo alemão: a *Doutrina-da-ciência*, de 1794/95, de Fichte, e a *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Defendem que, nessas obras, o pensamento sobre a noção de substância é profundamente transformado ao ser inserido em uma teoria da subjetividade. Fichte compreende a função originária da categoria da substância como a de um conceito por meio do qual o sujeito entende a si mesmo como portador de determinações acidentais, ato este que possibilita a estrutura representacional da consciência. Ao relacionar desse modo a noção de substância com uma teoria da subjetividade, Fichte definiu o eixo conceitual no qual a noção de substância foi investigada em posições posteriores do idealismo alemão, inclusive em concepções teóricas que, sob vários aspectos, divergem da fundamentação fichtiana da filosofia.

Tal diagnóstico aplica-se também à concepção de substância na *Fenomenologia do espírito* de Hegel, que está intrinsecamente vinculada a uma concepção da subjetividade; no entanto, diferentemente de Fichte, Hegel insere a noção de substância na perspectiva de uma filosofia do espírito, isto é, da consciência coletiva e historicamente concretizada. Com efeito, Hegel expõe a transformação da substância em sujeito, enquanto percurso do espírito desde o seu momento inicial, como consciência diante de objetos, até o seu acabamento como supressão das oposições da consciência. A experiência da consciência será traduzida na compreensão de que o espírito é a substância absoluta, que se configura no mundo como substância ética. Conclui-se que nas obras abordadas a investigação acerca da relação entre substancialidade e

subjetividade evidencia-se como a contribuição própria do idealismo alemão para o pensamento sobre a noção de substância.

Em “Substancialidade ética: elementos para estabelecer conexões entre a *Filosofia do Direito* e a *Ciência da Lógica* de Hegel”, José Pinheiro Pertille e Marloren Lopes Miranda exploram a noção de unidade substancial proposta por Hegel na *Filosofia do Direito*, na seção acerca do Estado, à luz da *Ciência da Lógica*. Para tanto, examinam a noção de substância na seção “Doutrina da Essência” da última obra e o modo como essa noção engendra a noção de totalidade (mais desenvolvida na “Doutrina do Conceito”). São mobilizados, nesse exame, os seguintes pares conceituais, já colocados por Hegel ao longo da *Ciência da Lógica*: unidade e multiplicidade, identidade e diferença. Desse modo, pretendem articular a *Lógica* com a *Filosofia do Direito* a partir do conceito de substância, mostrando, nessa articulação, os diferentes aspectos desses conceitos, isto é, o lógico e o ético.

Todavia, não se trata de meramente *aplicar* os conceitos de uma obra à outra, nem de reivindicar a equivalência entre suas partes internas, supondo uma homologia entre essas partes (por exemplo, entre a Doutrina do Conceito da *Ciência da Lógica* e a Eticidade da *Filosofia do Direito*). A hipótese defendida é que o conceito de espírito objetivo, apresentado na *Filosofia do Direito*, como uma *ampliação* de conceitos lógicos apresentados na *Ciência da Lógica*, deve ser lido a partir de uma perspectiva de maior complexidade do sistema hegeliano.

Nesse sentido, o texto defende, como conclusão, que, para Hegel, o Estado surge como uma unidade substancial, significando não algo que se coloca no lugar dos conceitos anteriores (família e sociedade civil-burguesa), apagando suas especificidades, mas algo que engendra essas especificidades dentro de si mesmo. Mais precisamente, o Estado surge como unidade substancial por meio das multiplicidades, das diferenças dos indivíduos que compõem seus acidentes éticos. O Estado só é Estado porque é constituído *na* e *pela* multiplicidade dos cidadãos, *na* e *pela* diferença entre eles, que, necessariamente em sua interação, lhe são imanentes.

## **PARTE IV – O DESTINO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA**

Desde sua formulação na Antiguidade, passando por sua recepção entre os filósofos medievais e pelas decisivas críticas e reformulações ao longo da modernidade, a noção de substância chega à virada dos séculos XIX e XX como alvo comum das críticas endereçadas, pelas diversas linhas filosóficas, à metafísica. E se, pela metade do século XX, a noção substância, assim como a própria metafísica, já se vê, de alguma forma,

resgatada por certas teorias filosóficas, ela estará desde então definitivamente vinculada a questões epistemológicas, semânticas e lógicas, que, aliás, não estão ausentes de sua certidão de nascimento.

Se tomarmos o conceito-chave do qual todos aqui nos ocupamos, e se aceitarmos que ele chega ao pensamento de nossa época vinculado ao problema geral do conhecimento, talvez possamos identificar um elemento para pelo menos caracterizar a chamada filosofia contemporânea: ela talvez resulte das transformações profundas que se deram no campo das ciências (física, química, biologia, matemática, lógica, etc.), no campo das artes e também no campo da política. Ao pensar o conhecimento neste ambiente ou, para utilizar o termo nietzschiano, nessa “atmosfera”, a filosofia abre o destino deste conceito. Deriva, dispersão, transgressão são termos que poderiam caracterizar o tratamento que a contemporaneidade deu à noção de substância.

É ainda no século XIX que tais transformações se operam e se instalam no coração da filosofia. Com Auguste Comte, mas também com Karl Marx, com William James e com Max Scheler, com Bertrand Russell e com J. M. Keynes, sem mencionar toda a reflexão acerca do conhecimento histórico com Dilthey, a hermenêutica de Schleiermacher, e com a psicologia e depois com a psicanálise, revolvem-se as entranhas do espírito, ensejando a configuração de uma época. Em meio a tudo isso, talvez tenha sido Nietzsche o filósofo que melhor soube mobilizar tantas tensões; tanto na forma de sua obra quanto no conteúdo de seu pensamento, foi ele quem dinamitou a unidade, a constância e, porque não dizê-lo, a calma e a tranquilidade que, com Hegel ainda, se podia esperar do pensamento sobre a substância. A morte de Nietzsche no alvorecer do século XX parece ser a mais eloquente metáfora de uma retomada e reavaliação das filosofias anteriores, mas numa espécie de moinho do qual resulta aquela sua palavra que, de algum modo, percorrerá toda a filosofia do século XX até nossos dias: “Deus morreu”. Diríamos, então, que não é possível pensar a substância a partir dessa curva do século XIX, sem ter em conta esse abalo que ainda percorre o solo sobre o qual o nosso pensamento desde então se move. Os estudos que integram esta última seção de *Substância na história da Filosofia* comprovam essa mobilidade do conceito que é toda sua vitalidade, a dispersão que é toda sua produtividade e, do mesmo modo, uma fidelidade que nada mais é que a mais autêntica abertura para seu porvir.

No texto “O que é um objeto para um lógico”, André da Silva Porto aborda dois tópicos correlatos. Em primeiro lugar, o autor discute o tratamento oferecido pela tradição lógica do século XX para a noção de *corpo*, isto é, de objeto físico, uma entidade que ocupa lugar no espaço-tempo. A exposição começa por Frege e depois discute o importante artigo “Identidade, ostensão e hipótese” (1958), de W.V.O Quine. Paralelamente a essa exposição, o texto elucida também a curiosa proposta de Carnap,



característica de toda aquela abordagem lógica, de aproximar a noção de “coordenada” da noção de “nome próprio”; ambas desempenhariam o papel de sujeito lógico em proposições singulares de primeira ordem. O texto propõe uma origem lógica comum para as essas duas opções elucidativas, localizando-a no Princípio da Identidade dos Indiscerníveis, de Leibniz. O capítulo termina com uma rápida exposição sobre como essas várias opções interpretativas estão na raiz de uma exigência lógica encontrada, tanto em Frege quanto no Wittgenstein do *Tractatus*, ou seja, a completa determinação do sentido, de termos gerais, no caso de Frege, e de proposições, no caso de Wittgenstein. Há uma aposta geral sobre a qual o autor se baseia: a de que o entendimento dessas várias conexões argumentativas, entre o Princípio da Identidade de Leibniz e o tratamento da noção de “objeto físico” são cruciais para o entendimento de vários temas característicos da filosofia analítica contemporânea, como as discussões sobre “tornadores-de-verdade” (*truth-makers*), sobre concepções dinâmicas (*tensed*) e estáticas (*tenseless*) do tempo, etc.

Em “Os números como substância matemática em Frege”, Araceli Velloso parte da tese de que uma das mais importantes tarefas do conceito de substância na história da filosofia é permitir que se possa falar nas mudanças que um objeto pode sofrer ao longo do tempo sem que precise deixar de ser considerado, em algum sentido, o mesmo objeto. Localizando o problema em relação ao debate da filosofia da linguagem no final do século XIX e início do XX, a autora argumenta que tal problema consiste na aceitação ou recusa de sentenças de identidade por uma teoria lógica subjacente a uma certa linguagem formal. Isso é feito mostrando que Frege pretendeu garantir essa natureza objetual e substantiva dos números através de um famoso argumento que praticamente inaugura o que atualmente chamamos de extensão ou conjunto: a distinção entre essas mesmas extensões e o conceito mais amplo e mereológico de agregado.

Já em “Consciência e natureza: a substancialidade da mudança em Henri Bergson”, Fábio Ferreira de Almeida explora o modo como o filósofo francês retoma o conceito de substância. O termo não é raro em sua obra e o significado que ele assume, segundo a hipótese que o autor busca desenvolver, coordena os temas mais decisivos de sua filosofia (evolucionismo verdadeiro, duração real, intuição filosófica) por meio da tese de que substância é mudança. O ponto de partida assumido pela análise é o de que a compreensão do significado da mudança, em Bergson, se esclarece fundamentalmente pela articulação entre as noções de natureza e consciência. Tal articulação aponta para a continuidade da duração que, por fim, possibilitará a explicitação do caráter substancial da mudança, pelo qual se realiza a crítica bergsoniana aos sistemas e escolas filosóficas, assim como a descontinuidade entre ciência e filosofia que o filósofo elabora.

O tema do capítulo de autoria de Martina Korelc é o conceito de pessoa e de substância na fenomenologia de Husserl, bem como a distinção e a relação entre esses conceitos. A tese apresentada pela autora em “Pessoa e substância na fenomenologia de Husserl” é a de que o filósofo usa os dois conceitos, com significados diferentes, ao descrever os sentidos constituídos e a subjetividade transcendental constituinte. No primeiro caso, Husserl recorre ao conceito de substância para as realidades da natureza física e psicofísica, e aí ele significa o substrato unitário idêntico de propriedades permanentes em relações reguladas, causais ou motivacionais com as circunstâncias, dado na experiência sensível intersubjetiva; a pessoa só pode ser corretamente entendida enquanto pertencente ao mundo intersubjetivo, espiritual, distinto da natureza e da substancialidade: ser pessoa significa, por um lado, ser consciente de si como um eu pessoal, portador de propriedades permanentes de caráter que se formam sobretudo pelas tomadas de posição e marcam a identidade de cada pessoa, comunicando-se com outras pessoas no mundo circundante comum; por outro lado, significa ser sujeito consciente e livre dos atos, eu espiritual que em última instância é a origem da individualidade dos objetos da natureza. O conceito de pessoa ganha um sentido novo quando aplicado ao eu transcendental, que não é um outro eu em relação ao eu humano no mundo, mas é o eu considerado mais originariamente na sua atividade ou processo de constituição de sentido, com o que se elucida o caráter pessoal do eu transcendental considerando-o em toda sua concretude, isto é, com todos os sentidos constituídos. Em alguns textos, Husserl introduz um novo sentido da substancialidade, referido à pessoa transcendental, distinguindo pessoa autêntica e não autêntica e designando a dimensão ética de pessoa como sua substancialidade.

No capítulo “Heidegger e a ontologia da substancialidade”, Pedro Costa Rego busca identificar e situar a elaboração da noção de substância no projeto filosófico de Martin Heidegger apresentado na obra *Ser e tempo*, que expressa privilegiadamente a chamada primeira fase do seu pensamento. Esta obra não é uma discussão direta e imediata sobre a noção de substância; no entanto, contém uma discussão direta com uma certa tradição metafísica, e uma denúncia de que ela produziu suas mais importantes conquistas ontológicas enfrentando o problema fundamental da ontologia sob o pressuposto de uma certa atitude teórica que é, para Heidegger, profundamente problemática do ponto de vista metodológico. O esforço do autor é, aqui, acompanhar os passos fundamentais de *Ser e tempo* no interesse de mostrar que foi esse pressuposto e o privilégio metodológico que ele prescreve que, para Heidegger, guiaram a história da metafísica na sua construção de uma ontologia da substancialidade que o tratado precisa “destruir” a fim de encaminhar o projeto fenomenológico de uma “ontologia fundamental”. Para mostrar isso, o capítulo aborda elementos fundamentais da analítica existencial do

*Dasein*, discute concentradamente a distinção proposta por Heidegger entre as noções de *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* e explora prioritariamente o conceito de interpretação como uma chave para a compreensão das exigências metodológicas mais importantes do projeto filosófico heideggeriano.

Na sequência, em “Substância e fundamentalidade no aristotelismo”, Guido Imaguire analisa argumentos recentes que atribuem uma suposta incoerência à noção aristotélica de substância. Tais argumentos sugerem que a substância aristotélica abrigaria duas teses incompatíveis: (

- 1) que a existência das propriedades universais depende da sua instanciação em uma substância primeira e
- 2) que todo substrato substancial necessariamente instancia uma propriedade universal.

A incoerência entre estas duas teses poderia ser explicitada na formulação rigorosa das relações de prioridade e dependência ontológica segundo teorias formalizadas na metafísica analítica contemporânea. O capítulo dissolve esta suposta incoerência ao propor uma distinção mais clara entre as noções de dependência e fundação ontológica e uma definição de dependência em termos de fundação.

No capítulo “Nem substâncias, nem propriedades imateriais”, Roberto Horácio de Sá Pereira parte da afirmação de que embora na primeira metade do século passado tenha se tornado consensual que o clássico dualismo cartesiano de substâncias seria insustentável, ainda assim, muitos autores sustentam um dualismo de propriedades: as propriedades fenomenais que o cérebro instancia seriam propriedades imateriais. O autor pretende, então, mostrar que o dualismo de propriedades é tão problemático metafisicamente quanto o dualismo de substâncias. Se não há espaço na ciência contemporânea para substâncias imateriais cartesianas, tampouco há para propriedades imateriais.

Felipe Gonçalves Silva e Gustavo Frota Lima e Silva, no capítulo “Identidade e substância: Iris Young e os dilemas da escuta política”, apresentam um panorama sobre a correlação do conceito de substância e as chamadas “políticas de identidade”, os problemas práticos nelas encontrados pela filosofia política contemporânea e as tentativas de seu tratamento na obra da filósofa Iris Marion Young. Inicialmente, os autores dedicam-se a mostrar o modo específico como as ditas políticas de identidade incidem sobre obra de Young, configurando um suposto dilema entre a exigência metodológica de “escuta” de movimentos sociais que reivindicam a noção de identidade como parte de sua gramática política e o posicionamento a favor de uma filosofia da “não identidade”. A seguir, o capítulo discute os modos como esse aparente dilema busca ser superado por Young a partir de um reposicionamento teórico das noções de grupo social e identidade, bem como

suas implicações na reformulação da justiça e democracia. Ao final, os autores questionam a capacidade de Young evitar inteiramente a categoria de substância em suas rearticulações teóricas, o que, entretanto, não anula o trabalho de identificar e combater seus efeitos políticos mais deletérios – realizado pela autora com a defesa dos critérios de não exclusão e não opressão.

Por fim, encerrando esta seção e a coletânea, Wladimir Barreto Lisboa e Paulo MacDonald, partindo da pergunta pelos requisitos para uma ordem política legítima, buscam mostrar, no capítulo “Por que dessubstancializar a política?”, que uma resposta comprometida com a construção de uma sociedade de pessoas livres e iguais constituiu-se como uma rejeição, por parte daquilo que denominam “projeto iluminista”, de uma concepção de ordem social legítima constituída como reflexo de uma hierarquia natural dos indivíduos com base na noção de mérito compreendida como realização virtuosa da forma essencial dos seres humanos. Para caracterizar esta visão substancialista da política contra a qual o pensamento iluminista se voltou, os autores recorrem a alguns elementos do pensamento de Aristóteles e, para marcar a rejeição a tais premissas aristotélicas, a alguns traços da descrição de Thomas Hobbes acerca da condição natural dos seres humanos. No entanto, como é sabido, a oposição à ideia de uma hierarquia natural entre os seres humanos por parte de Hobbes não o leva à defesa incondicional de uma sociedade de pessoas livres e autônomas. No passo seguinte, então, os autores buscam na obra de Immanuel Kant uma concepção robusta de dignidade humana para a caracterização desse ideal iluminista. Mesmo Kant, todavia, não parece ter levado esse ideal até suas últimas consequências. A última seção do capítulo trata de mostrar que executar essa tarefa foi a intenção da teoria da justiça elaborada por John Rawls no século XX. Na conclusão, vê-se que um retorno a uma concepção substancialista da política caracteriza uma boa parte dos movimentos contrailuministas e antidemocráticos.

# **PARTE I – A FORMULAÇÃO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA ANTIGA**

# OUSIA NO FÉDON DE PLATÃO<sup>1</sup>

Anderson de Paula Borges

## OUSIA E REQUERIMENTOS DE DEFINIÇÃO

O uso do termo *ousia*<sup>2</sup> por Platão ocorre em alguns dos diálogos que se costuma reconhecer como sendo anteriores ao *Fédon*. O termo é empregado no *Eutífron* (11a), no *Crítion* (44e; 53b), no *Hípias Maior* (301b-c; 301e, 302c), no *Cármides* (168d), no *Protágoras* (349b), no *Górgias* (472b; 486c) e no *Mênnon* (72b).

Neste capítulo vou me concentrar nas ocorrências de *ousia* no *Fédon* e tomarei apenas dois dos casos acima para sugerir que Sócrates,<sup>3</sup> antes do *Fédon*, já via as *ousiai* como noções ontológicas,<sup>4</sup> perspectiva que será ampliada e aprofundada no *Fédon*.

---

<sup>1</sup> Este capítulo recebeu apoio do projeto Procad (UFRJ-UFG-UFRGS, 2015-2019) e do edital Universal MCTIC/CNPQ N° 28/2018. Agradeço a Carolina Araújo pelas valiosas sugestões que fez a uma versão prévia deste trabalho.

<sup>2</sup> O termo *ousia* tem dois usos básicos que podem ser encontrados tanto na literatura anterior a Platão como nos textos platônicos e posteriores. O termo pode ter (i) um uso material e significar as posses/bens de alguém ou (ii) um uso ontológico e significar: essência, modo de ser, existência, realidade ou substância. Há 201 ocorrências de *ousia* na literatura pré-filosófica, entre poetas (Sófocles, Aristófanes, Eurípedes, outros), historiadores (Heródoto, Tucídides, Xenofonte) e oradores (Antífon, Lísias, Isócrates, outros). Na maior parte dessas ocorrências, predomina o sentido econômico de bens materiais, mas há também emprego do sentido ontológico (cf. MOTTE; SOMVILLE, 2008, p. 5-20). Em Aristóteles, a identificação de quais são os sentidos relevantes de *ousia* no âmbito de sua metafísica passa a ser central, sobretudo em *Metafísica VII*. Para *ousia* em Aristóteles, ver a contribuição de Raphael Zillig a este volume (capítulo 4). Para um mapeamento completo de todas as ocorrências de *ousia*, da literatura pré-filosófica até Aristóteles, ver Motte e Somville (2008). Para a ocorrência mais remota de *ousia* no sentido de “substância”, ver a contribuição de Carolina Araújo a esta coletânea (capítulo 2).

<sup>3</sup> Entre os intérpretes, há uma tendência em supor que o Sócrates personagem de textos como *Eutífron*, *Laques*, *Cármides*, entre outros diálogos iniciais, é um Sócrates não metafísico, voltado a questões definicionais no campo da moral, ao passo que o Sócrates dos textos da maturidade de Platão (*Fédon*, *Banquete*, *República*, outros) é um personagem cujas ideias exprimem um platonismo metafísico (ver DANCY, 2011). Mas não há consenso sobre isso. Para argumentos em favor e contra ver, respectivamente, Vlastos (1991) e Kahn (1996). Ver também Aristóteles, *Metafísica I*, 6; I, 9; XIII, 4.

Em vários diálogos Sócrates desenvolve investigações discursivas para certo *definiendum* que surge no curso da conversa. No *Eutífron* o *definiendum* é a piedade (*hosiotês*):

T1. E até parece, Eutífron, que te havendo eu pedido que me disseses o que é [*hote pot' estin*] em si o piedoso, não quiseste declarar-me a sua natureza [*ousia*], limitando-te a apontar apenas uma qualidade [*pathos*] que lhe é própria, a de ser amado por todos os deuses. Sobre a sua verdadeira essência até agora nada disseste. Se for, portanto, do teu agrado, peço-te que não me escondas a explicação pedida e retorna ao começo para dizer qual seja a verdadeira essência do piedoso, pouco importando que o piedoso seja ou não amado pelos deuses ou que revele qualquer outra propriedade, pois não é sobre esses pontos que estávamos em desacordo. Explica-me, portanto, sem maiores rodeios, o que é piedoso e o que é ímpio. (*Eutífron*, 11a6-b5).<sup>5</sup>

No trecho, temos um episódio comum nos textos socráticos. Como ocorre com vários interlocutores, Eutífron malogra em fornecer o que Sócrates quer. Para Sócrates, Eutífron não ofereceu à piedade uma característica essencial, mas uma afecção (*pathos*). O trecho indica que Sócrates toma a resposta “ser amado pelos deuses” – uma relação entre as coisas pias/atos pios e o afeto que os deuses oferecem a tais coisas – como uma proposta que não exprime a *ousia* da piedade. Em *Eutífron* 10d-11b Sócrates argumenta que os deuses amam as coisas ou atos pios pelo fato de tais coisas e ações serem genuinamente pias e não, como pensa Eutífron, por exibirem a afecção “ser amado pelos deuses”. Assim, Sócrates nega a identidade entre esta afecção e a piedade, mas não nega a coextensividade entre ambas, pois mantém que qualquer membro do conjunto de atos pios será, necessariamente, objeto do amor dos deuses.<sup>6</sup>

Alguns supõem que Sócrates está sugerindo que o contraste *ousia-pathos* deve ser observado no momento de se decidir entre respostas adequadas e respostas malogradas à pergunta socrática “o que é...?” (HERRMANN, 2007, p. 190). Concordo que

---

<sup>4</sup>Prefiro o termo “ontologia” ao termo “metafísica” para me referir às entidades explicativas propostas por Platão. O primeiro tem um escopo mais estreito do que o segundo, sendo, por isso, mais adequado para abrigar os itens da ontologia platônica. São basicamente entes de dois tipos: Formas e Objetos Sensíveis (ver HARTE, 2019).

<sup>5</sup> Tradução tirada de Platão - Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007.

<sup>6</sup> Não desenvolvo aqui os detalhes do argumento. Para análises aprofundadas, ver Wolfsdorf (2005a), Irwin (2006) e Judson (2010).

Sócrates sugere isso no *Eutífron*, mas em outros diálogos o contraste é diferente deste. No *Mênon*, no contexto do mesmo tipo de questão definicional sobre a *ousia* de algo – a *ousia* da virtude –, o contraste não é entre uma propriedade necessária à virtude e sua *ousia*, mas entre uma resposta que oferece uma lista de tipos de virtude (cf. *Mênon*, 71e-72a) e o propósito que Sócrates relata ser central em sua questão: achar uma definição unitária (cf. *Mênon*, 72a7).<sup>7</sup> Vejamos a passagem na qual este contraste é apresentado, único trecho do *Mênon* no qual encontramos o termo *ousia*:

T2. Sócrates – Uma sorte bem grande parece que tive, Mênon, se, procurando uma só virtude, encontrei um exame delas pousado junto a ti. Entretanto, Mênon, a propósito dessa imagem, essa sobre o exame, se, perguntando eu, sobre o ser [*ousia*] da abelha, o que ela é [*hoti pot' estin*], dissesse que elas são muitas e assumem toda variedade de formas, o que me responderias se te perguntasse: “dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outra quanto ao serem abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem nada, mas sim quanto a outra coisa, por exemplo, quanto à beleza, ou ao tamanho, ou quanto a qualquer outra coisa desse tipo? Dize: que responderias, sendo interrogado assim? Mênon – Eu, de minha parte, diria que, quanto a serem abelhas, não diferem nada umas das outras. (*Mênon*, 72a6-72b9).<sup>8</sup>

Se pode notar aqui como Sócrates espera encontrar, encapsulada na definição de algo, certa *ousia* que corresponderia à descrição adequada do que é essencial na virtude. Aqui o termo *ousia* é usado com um complemento nominal no genitivo: refere-se à *ousia* de x. Sócrates apresenta uma relação entre uma pergunta hipotética sobre a *ousia* das abelhas e a *ousia* da virtude. Ele argumenta que, assim como uma pergunta sobre o que define as abelhas não deve elencar a variedade de abelhas que há, mas oferecer uma ou mais características que distinguem sua *ousia* (ser, essência), paralelamente, no caso da virtude, uma resposta adequada em termos definicionais não deve enumerar os tipos de virtude, mas exprimir sua *ousia*. Olhando para este paralelo, temos boas razões para acreditar que Sócrates assume no *Mênon* que o objeto da busca definicional deve exprimir uma *ousia* do *definiendum*.

Mas dizer que o objeto das definições socráticas, tal como vemos nestes dois diálogos, é a *ousia* de algumas virtudes – como a piedade, ou a *ousia* da virtude enquanto

---

<sup>7</sup> Esta exigência de unidade também aparece em *Eutífron* 5d1-5. Para outros requerimentos, ver Dancy (2011). Uma lista mais completa, com excelente análise, está em Politis (2015, p. 44-72).

<sup>8</sup> Tradução tirada de *Mênon*-Platão. Texto estabelecido e anotado por J. Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Puc-Rio/Loyola, 2001.



gênero – nos coloca diante do seguinte problema: afinal, o que Sócrates entende por “ousia”? Não é fácil encontrar uma resposta para esta pergunta, pois Sócrates não diz nestes textos como entende o sentido do termo. Essa dificuldade espreita as apostas que fazemos em português na tradução do termo. Tome-se, por exemplo, as sugestões apresentadas anteriormente. Mesmo que saibamos de antemão que em T1 e T2 temos um uso filosófico e não um uso material de *ousia* – trata-se, portanto, da *ousia* como o ser ou a essência de algo e não da *ousia* como bens e posses materiais de alguém –, os termos “ser” e “natureza”, usados pelos tradutores citados, são pouco elucidativos. Podemos apostar no termo “essência”, como fazem vários intérpretes, mas mesmo com essa opção nosso entendimento do papel desta noção para Sócrates não avança o quanto gostaríamos.

Vasilis Politis (2015) sugere que temos alguma chance de avançar neste aspecto se começarmos a corrigir a visão, equivocada, de que a pergunta “*ti esti;*” (o que é?) é nova e estranha aos interlocutores. Para este comentador, é bem o contrário: trata-se de uma pergunta trivial no cotidiano dos atenienses, podendo ser aplicada a qualquer objeto ou tema e respondida por qualquer interlocutor de Sócrates. Questões como “o que é virtude?”, “o que é piedade?”, “o que é beleza?”, *inter alia*, são questões que Eutifron e Mênon sabem responder, pois, nos diálogos que levam seus nomes, as respondem e apontam para alguns usos dignos de uma apreciação inicial.<sup>9</sup> Mas, se tal é o caso, qual a razão de tantos fracassos de interlocutores nas discussões definicionais? Dancy (2011) nota que Sócrates introduz requerimentos sofisticados, no mais das vezes nas seções em que critica as respostas. Em alguns contextos, Sócrates argumenta que há casos do *definiendum* que não são compreendidos pelo *definiens*. Em outros, o oposto: há casos do *definiens* que não são casos do *definiendum*. Em outros ainda, Sócrates explora o aspecto em que o *definiens* proposto pelo interlocutor, seja um objeto particular ou um universal de menor extensão, não conserva a qualidade alegada quando comparado a outros itens que exibem a mesma qualidade, mas em maior intensidade.<sup>10</sup> Não pretendo

---

<sup>9</sup> Nehamas (1975) mostrou que várias respostas dos interlocutores de Sócrates não são, como David Ross (1951) e outros tinham pensado, particulares em contraste com universais. Boa parte das respostas dadas pelos interlocutores são universais. O autor argumenta que tais respostas não são rejeitadas por não possuírem generalidade, mas por não a possuírem no modo como Sócrates entende ser correto. Algumas respostas são universais estreitos demais para compreenderem todos os casos do *definiendum*, outras possuem o defeito oposto: são universais amplos demais. Há também, nos diálogos, respostas que são listas de universais, como em *Mênon* 71e-72a e *Teeteto* 146c-d, e respostas que são meros exemplos-modelo, como “Helena”, paradigma da beleza no *Hípias Maior*.

<sup>10</sup> Para este último caso, ver a argumentação em *Hípias Maior* em 287dss. Os dois primeiros casos podem ser encontrados na *Laques* e no *Mênon*.

me alongar numa análise de tais desdobramentos das conversas socráticas<sup>11</sup> e, felizmente, nem é necessário fazê-lo. Limito-me a enfatizar que antes do *Fédon* a demanda pela identificação de quais são as *ousiai* características de alguns *definienda* é marcada pela imposição de requerimentos que visam bloquear as deficiências das respostas. Politis identifica três em particular: generalidade, unidade e explicação (cf. POLITIS, 2015, p. 60-67). Para este comentador, Platão, como autor dos diálogos socráticos, está sugerindo uma concepção de conhecimento segundo a qual conhecer o “*ti esti*,” (o que é?) de uma coisa e fazê-lo de uma forma geral, unitária e explanatória é condição necessária e suficiente para se *conhecer* qualquer outro aspecto ou verdade geral sobre a coisa (cf. POLITIS, 2015, p. 67).

Considerando a definição de conhecimento apresentada e o que vimos em T1 e T2, podemos sugerir que a *ousia*, enquanto objeto das buscas definicionais, é certa propriedade real ou modo de ser objetivo do *definiendum* que possui, em termos ontológicos, uma relação causal explicativa com suas várias instâncias. De outro lado, apesar de buscar tais *ousiai* na esfera moral, a pouca fé que Sócrates tinha na capacidade humana, incluindo sua própria, de obter um saber moral seguro o fazia sempre recuar para a tese com a qual se sentia mais confortável: a ignorância dos temas morais. No *Fédon*, contudo, Platão apresenta o que poderia ter sido o progresso de Sócrates não fosse o impacto desse ceticismo epistêmico, retratado na *Apologia de Sócrates*.<sup>12</sup> O *Fédon*, assim, explora e desenvolve o projeto socrático no ponto em que os diálogos socráticos deixaram a pergunta “*ti esti*,” isto é, tomando a concepção de conhecimento sintetizada anteriormente como ponto de partida. Tal saber não se dá por visão ou intuição, mas por uma busca nos moldes das que são exemplificadas nas investigações discursivas dos diálogos, as quais indicam a necessidade de expressar um

---

<sup>11</sup> Ver Politis, (2015) e Wolfsdorf (2005a). Eu comentei as definições socráticas em Borges (2018), no âmbito da interpretação de Peter Geach. Neste artigo faço um comentário crítico a dois tópicos centrais na leitura de Geach: (i) sua análise da prioridade da definição e (ii) sua tese de que Sócrates descarta exemplos.

<sup>12</sup> Segundo Forster (2006), uma concepção délfica de saber, que nega a capacidade humana de obter conhecimento ético substantivo, está operativa em Sócrates como personagem na *Apologia*, *Eutífron* e em outros textos iniciais de Platão. Para Forster, a visão délfica é uma crença do Sócrates histórico. Mesmo que a leitura de Forster esteja correta e haja, portanto, uma distinção entre o Sócrates histórico e o Sócrates do *Fédon*, isso não afeta minha sugestão de que os diálogos definicionais focam no papel epistêmico da *oúσία* dos *definienda*. Por outro lado, não concordo com a leitura de Matthews e Blackson (1989), segundo a qual Platão teria abandonado o projeto definicional no *Fédon*. Como os próprios autores reconhecem, as evidências colhidas no *Fédon* para tal leitura podem ser interpretadas de outra maneira.

*logos* da *ousia* de *x* segundo os critérios de unidade, generalidade e explicação que Sócrates apresenta como necessários.

Poder-se-ia objetar que a vinculação entre uma concepção socrática de saber e o *Fédon* é problemática, pois este último contém temas e argumentos platônicos que talvez não tenham integrado o repertório filosófico de Sócrates. Entre os temas que Sócrates não teria discutido estão a reminiscência, a teoria das Formas e o método das hipóteses. De um lado, é evidente que o *Fédon* contém tópicos que nunca foram tratados anteriormente. Este aspecto, aliás, é típico dos diálogos da maturidade e está em contraste com a predominância, nos diálogos socráticos, de questões definicionais. Mas penso que temos aqui dois níveis: de um lado, o nível dos temas que Platão, nos textos intermediários, adiciona ao repertório de questões desenvolvidas pelo personagem Sócrates e, de outro, o nível de desenvolvimento de temas já pertencentes a tal repertório desde os textos iniciais. A ênfase na *ousia* situa-se neste segundo nível. Meu objetivo nas linhas que seguem é enfatizar que a forma como o *Fédon* explora o alargamento semântico do termo, com vistas a sugerir que as *ousiai* são propriedades causais relevantes na explicação de objetos e fatos, é convergente com a exploração e desenvolvimento do projeto de conhecimento socrático.<sup>13</sup>

## O CONTEXTO DO FÉDON

A narrativa do *Fédon* se passa na cidade de Fliunte, no Peloponeso. O diálogo retrata uma conversa entre Equécrates, um pitagórico, e *Fédon*, um membro do círculo íntimo de Sócrates.<sup>14</sup> Em dado momento, o discípulo de Sócrates de nome Fédon, um dos que assistiram Sócrates no *desmotério*<sup>15</sup> – local no qual este permaneceu por um mês até tomar o veneno que lhe tirou a vida –, passa a narrar para Equécrates outra cena: a conversa que presenciou entre Sócrates, Cebes e Símiás, travada nos momentos que antecederam o episódio derradeiro. Assim, no *Fédon* Platão recria os acontecimentos do dia da morte de Sócrates, valendo-se de seu método habitual de composição de cenas

---

<sup>13</sup> Para a continuidade entre o socratismo e o platonismo, ver Irwin (1995) e Prior (1985). Para argumentos que, de outro lado, enfatizam a separação temática e doutrinal entre textos socráticos e textos platônicos, ver Vlastos (1991).

<sup>14</sup> Segundo Rowe (1993, p. 1), Platão teria composto o *Fédon* em torno de 379 a.C., cerca de 20 anos após os acontecimentos narrados.

<sup>15</sup> Fernando Muniz, no excelente “A potência da aparência” (MUNIZ, 2011), prefere “desmotério” ao termo “prisão” (ver *República* 515b). O sentido do primeiro termo é “o lugar onde permanecem os acorrentados” (MUNIZ, 2011, p. 216). O autor explora o significado filosófico deste cenário, sobretudo o quanto é um local propício à discussão do aprisionamento da alma ao corpo, condição que a morte iminente de Sócrates irá desfazer.

dramáticas que encapsulam outras cenas dramáticas. Esse método lhe permite criar conversas entre interlocutores que se situam em diferentes tempos, sem colapsar, porém, a unidade temática da conversa. No caso do *Fédon*, o método permite falar sobre os últimos momentos da vida de Sócrates e narrar quais ideias desenvolveu.

Platão parece ter concebido o *Fédon* como uma *Segunda Defesa* (cf. ROWE, 2007, p. 99) de Sócrates frente aos eventos que se sucederam no julgamento de 399 a.C. A primeira defesa, naturalmente, é a que foi conduzida pelo próprio Sócrates no dia do julgamento, recriada por Platão em sua *Apologia de Sócrates*. No *Fédon*, Platão cria uma argumentação que redimensiona as razões do comportamento de Sócrates em 399, quando, deliberadamente, este último seguiu uma linha de defesa que não fez concessões às regras e práticas do tribunal que o condenou. Uma ideia expressa por Sócrates no *Fédon* talvez explique essa atitude. Sócrates se compromete com a crença de que há um paralelo entre certa concepção de separação da alma *do* corpo, concepção que no diálogo é o *definiens* da morte, e a filosofia. Essa concepção é exposta em 63e-69e. Sócrates expõe ali a visão de que a filosofia é uma preparação para a morte. A tese soa menos surpreendente quando compreendida sob a perspectiva do *definiens* de morte proposto em 64c e 67d: “morte” é a *separação* que a alma obtém *do* corpo. Com foco nesta definição, Sócrates desenvolve a ideia de que o filósofo genuíno pratica o distanciamento da corporeidade ao treinar sua alma à reflexão em condições absolutamente apartadas dos aspectos sensíveis dessa corporeidade. Há, portanto, uma similaridade entre a concepção de morte e a concepção de filosofia, pois ambas implicam a separação da alma *do* corpo. Essa conclusão é arrojada, mas apropriada à audiência de amigos que está prestes a ver o fim “físico” de Sócrates, mas não se está propondo – como certa leitura superficial poderia supor – que filósofos são seres moribundos à espera da morte. A tese de Sócrates aqui não implica negação da vida e da concepção de felicidade que o filósofo sustenta. Sócrates recomenda, no entanto, uma purificação (*katharsis*, *Fédon* 67b-d, 69b-c) dos prazeres corporais. Trata-se de um autocontrole das funções e apelos do corpo com vistas a preservar as condições ideais nas quais a alma deve exercitar sua função cognitiva, particularmente no tempo em que estiver encarnada. Comparando tais ideias com a estrutura da *Apologia*, parece que estas duas obras de Platão detalham as razões da relativa tranquilidade com que Sócrates encarou o processo de condenação e agora, no *Fédon*, encara a iminência da morte, mesmo sabendo que será seu último dia com vida.

## AS OCORRÊNCIAS DE OUSIA NO FÉDON E SEUS CONTEXTOS

O diálogo apresenta seis ocorrências diretas de *ousia* (65d, 76d, 77a, 78d, 92d e 101c) e uma indireta (64c). Pela ordem em que aparecem, a primeira ocorrência é indireta.

Podemos identificá-la na discussão sobre o *definiens* de “morte”, no contexto que detalhamos anteriormente. Especificar qual é essa *ousia* é relevante, pois os interlocutores estão às voltas com a tarefa de mostrar que a alma é imortal. Assim, uma convergência preliminar acerca do que entendem por morte torna-se necessária. Sócrates desenvolve, com Símiias, a seguinte proposta:

T3. Sócrates – *Acreditamos que a morte é algo?* [*hegoumetha ti ton thanaton einai;*] Símiias – Com certeza! (...) Sócrates – E acreditamos que ela não é nada mais do que a separação da alma do corpo? E que estar morto é isso: para o corpo é o vir a ser ele mesmo de acordo com si mesmo, à parte e separado da alma, e para a alma o vir a ser ela mesma de acordo com si mesma, à parte e separada do corpo? Pode a morte ser algo distinto disso? Símiias – Não. A morte é isso! (*Fédon*, 64c2-8).<sup>16</sup>

Algumas considerações sobre o fraseado de Sócrates nas primeiras duas linhas do trecho nos permitem sugerir que ele está propondo uma descrição da *ousia* da morte. Ele usa o termo “algo” [*ti*] na primeira linha e pergunta: “acreditamos que a morte é algo?”.<sup>17</sup> Ao usar esse termo em perguntas como “chamas X de algo?”, Sócrates se vale de um recurso comum em suas buscas definicionais, das quais T1 e T2 são exemplos.<sup>18</sup> Em T3 Sócrates e Símiias acordam que a morte é algo no sentido de que o “evento morte” tem um modo de ser, uma característica que se repete em vários contextos. No caso, nos contextos humanos. Assim, pode-se ler a pergunta neste sentido: há uma *ousia* da morte? Se estou correto em adotar esta linha de leitura,<sup>19</sup> podemos afirmar que, embora o termo “*ousia*” não ocorra em T3, é o referente implícito da pergunta de Sócrates e poderia, enquanto tal, ser traduzido como “essência” ou “ser”. Trata-se de perguntar se há certa constância de características na morte que a tornam algo ou, se não há, se não seria melhor supor que é uma ficção ou um nada.<sup>20</sup> Após<sup>21</sup> o aceite de Símiias de que há, nos

---

<sup>16</sup> Todas as versões em português de trechos ou expressões do *Fédon* que cito aqui são minhas. O texto grego que utilizo é STRACHAN, J. C. G. In: DUKE, E. A.; HICKEN, W. F.; NICOLL, W. S. M.; ROBINSON, D. B.; STRACHAN, J. C. G. (ed.). *Platonis Opera*: v. I. Oxford-New York: OUP, 1995.

<sup>17</sup> cf. Gallop (1975, p. 86).

<sup>18</sup> Ver Rowe (1993, p. 136); Burnet (1911, p. 29).

<sup>19</sup> Para defesa dessa leitura, ver Politis (2010, p. 94-97).

<sup>20</sup> Cf. a alternativa na primeira sentença de T4.

<sup>21</sup> Sócrates repete o procedimento de obter assentimento do interlocutor para a pergunta preliminar “X é algo?” em outros textos. A pergunta é preliminar: espera-se que o interlocutor dê assentimento à sugestão de que X é algo. Tendo feito isso, Sócrates passa à pergunta sobre o que é X. Ver, em especial, *Hípias Maior* 287b-c (cf. ANGIANI, 2019, p. 14, n. 15).

contextos humanos, uma realidade como referente do termo morte, Sócrates introduz uma definição: a morte é “separação” [*apallagē*, cf. *Fédon*, 64c5] da alma do corpo.

A segunda ocorrência de *ousia* é a que segue.

T4. Sócrates – E quanto a isto que segue, Símiat? Afirmamos que o justo em si é algo ou é nada? [*phamen ti einai dikaion auto ē ouden;*]<sup>22</sup> – Símiat – Sem dúvida que sim, por Zeus! Sócrates – Sim,<sup>23</sup> e algo belo, e bom? Símiat – Como não o haveria? Sócrates – E por acaso já viste qualquer destas coisas com teus olhos? Símiat – De modo algum (...). Sócrates – Ou as apreendeste com algum outro sentido dentre os que operam pelo corpo? Estou me referindo a todas: grandeza, saúde, força e, numa palavra, sobre a *essência* [*ousia*] destas e de todas as demais, o que cada uma realmente é. É por meio do corpo que o que é mais verdadeiro é observado nelas? Ou, antes, se dá desta forma: quem entre nós treinar a si mesmo muitíssimo, e com grande precisão, no pensar sobre cada item de sua investigação como um objeto em si, tal pessoa não chegará muito perto de conhecer cada um? Símiat – Com toda certeza! (*Fédon*, 65d4-e5).

A sentença “*phamen ti einai dikaion auto ē ouden;*” (afirmamos que o justo em si é algo ou é nada?) tem, aparentemente, a mesma sintaxe que a sentença que introduz a pergunta sobre a *ousia* da morte em T3. Esta sentença, porém, diferentemente daquela de T3, costuma ser tomada como indicação de que Platão está introduzindo aqui, pela primeira vez, sua tese das *Formas* [*eidē*].<sup>24</sup> A leitura segundo a qual se trataria de uma teoria nova, distinta dos compromissos ontológicos assumidos por Platão nos textos iniciais, é controversa, pois, em leitura alternativa, pode-se sugerir que, nesta passagem, Platão está apenas aumentando a lista de itens sobre os quais admite possuírem uma realidade própria passível de ser expressa numa definição. Para propor isso, ele não precisa introduzir uma metafísica para além da ontologia sugerida pelo uso do termo *ousia*. Seja como for, a passagem indica que se pode admitir que alguns temas possuem uma identidade em si: Justiça, Saúde e Força. No que diz respeito a nosso tópico, três aspectos são dignos de nota nesse passo dado no *Fédon*. Primeiro, enquanto nos

---

<sup>22</sup> Na tradução de “*φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτό*” tomo “*τι εἶναι*” como complemento de “*δίκαιον αὐτό*”. Assim, Sócrates está perguntando se o justo em si ou o próprio justo é algo. Interpreto esta pergunta no sentido de saber se o justo possui uma identidade própria, independente de qualquer instância de aplicação do predicado *justo*. Para alternativa de tradução, ver Gallop (1975, p. 10 e 226).

<sup>23</sup> Cf. Rowe (1993, p. 141).

<sup>24</sup> Há uma defesa dessa linha em Gallop (1975, p. 93-94).

diálogos socráticos há concentração num só tema (piedade, virtude, outros), nesta passagem do *Fédon* o objeto de interesse do filósofo passa a ser a *ousia* de tópicos numa lista aberta. O segundo aspecto é a ênfase na inabilidade dos sentidos e do corpo em apreender a *ousia*. Como nota Kahn (1996, p. 355), “corpo” aqui corresponde ao aspecto cognitivo da percepção, posto em contraste com o alcance cognitivo da alma na apreensão das *ousiai*. Sócrates defende que a capacidade cognitiva do corpo, nesta disputa com a alma, é nula. O terceiro aspecto a ser destacado é uma consideração sobre a tradução de *ousia* neste contexto. A expressão “o que cada uma realmente é”<sup>25</sup> tem como referente a *ousia* como ser ou como o que algo é. Supondo que “ser” e “essência” não são sempre intercambiáveis e que o último termo pode ser usado como sinônimo de Formas para Platão, ao passo que o primeiro, às vezes, tem sentido mais geral, podendo ser usado para itens distintos das Formas, podemos sugerir que “essência” é preferível na tradução (cf. POLITIS, 2010, p. 92, n. 31). Reservaríamos, assim, “ser” para outras expressões derivadas do verbo, como “*to on*” (65c9) e “*ta onta*” (65c3). Seguindo a sugestão de Gail Fine (2016, p. 560), interpreto *to on* e *ta onta* como expressões que se referem a qualquer tipo de ser e, assim, como não limitadas ao ser das Formas. Elas podem estar se referindo ao que “existe” ou ao que pode ser descoberto.<sup>26</sup> É preferível considerar que ambos os casos estão no campo de investigação do filósofo, cujo trabalho, conforme *Fédon* 66a3, é estar na “caça” dos seres.

As duas próximas ocorrências, contidas no trecho a seguir, referem-se às Formas em sentido geral.

T5. Sócrates – Então é assim que tais tópicos se apresentam a nós, Símiias? (...) Se os itens sobre os quais estamos sempre conversando existem – algo belo, algo bom e *todo ser desse tipo* [*pasa he toiautē ousia*] – e se remetemos a este ser tudo o que se origina dos nossos sentidos,

---

<sup>25</sup> cf. 65d13-14: ὁ τυχάνει ἕκαστον ὄν. Interpreto essa expressão com referência à questão definicional: o que uma definição expressa é o *que realmente é F*. Para comentário nesse sentido e para outras possibilidades de interpretação desta sentença, ver Ademollo (2013, p. 56-65).

<sup>26</sup> Há um debate entre os intérpretes sobre estas duas últimas opções. A primeira destaca que o objeto de entendimento para a alma são “coisas” ou “itens existentes” e a segunda que são “verdades” ou “fatos”. Concordo com Gallop (1975, p. 92-93), para quem Platão não reconhece uma distinção entre atividade pensante como formulação de verdades e atividade pensante que visa diretamente os objetos, sejam físicos ou teóricos. Para Platão, a tarefa do filósofo (cf. *Fédon* 66a, 66b e 66e adiante) envolve ambas as alternativas, pois seu trabalho é descobrir o que pode ser dito de verdadeiro sobre os seres, sejam “objetos”, sejam “temas”.

redescobrimo o que estava lá antes e nos pertencia,<sup>27</sup> e se comparamos tais sensações àquele ser, é necessário que, assim como esses itens<sup>28</sup> existem, também nossa alma exista antes mesmo de nascermos. Mas se esses não existem, não teria sido expresso em vão este nosso argumento? É este o ponto? É igualmente necessário que esses itens existam e que nossas almas tenham existido antes de nascermos, mas se os primeiros não são necessários, também não o é o último? Símas – Tenho forte impressão de que é a mesma necessidade nos dois casos, Sócrates. (...) E é de fato oportuno que o argumento se refugie na igual necessidade de existência, tanto de nossa alma antes do nascimento quanto *deste ser [ousia]* que tu mencionas agora. Pois, de minha parte, não tenho nada que me seja mais claro do que isso, que todas as coisas desse tipo existem no mais alto nível possível: o belo, o bem e todas as outras sobre as quais falavas há pouco. Tal como me parece, pelo menos, isso foi suficientemente demonstrado. (*Fédon*, 76d7-77a5).

Importante notar a diferença entre as duas ocorrências de *ousia* em T5 e a ocorrência no genitivo em T4. Neste último, a referência é à *ousia* de X, um uso do termo para um ser particular. Já as duas ocorrências de T5 referem-se ao ser de Formas em sentido geral. Pode-se adotar, na tradução, “ser” para os dois últimos casos e “essência” para T4, mas se poderia igualmente optar pelo plural “essências” para os casos de T5. Assim, a diferença das ocorrências de T5 não altera o sentido do termo, apenas o escopo. Em T4 são mencionadas *ousiai* específicas, que podem então ser interpretadas como essências, mas em T5 a frase “todo ser desse tipo” refere-se a todas as Formas (cf. HERRMANN, 2007, p. 191-192). O contexto da passagem é o chamado “argumento da reminiscência” (72e-77a). Sócrates defende neste argumento que, no momento que encarna, a alma traz consigo conhecimentos prévios, o que seria suficiente para mostrar que ela possui uma existência separada. Para justificar que a alma tem conhecimentos prévios, Sócrates elabora outro argumento, desta vez sobre a diferença entre o nível de entendimento de “Formas” como Igualdade, Justiça, Beleza, de um lado, e as instâncias sensíveis nas quais se nota o emprego ou a ocorrência das Formas, de outro. O objetivo é mostrar que as Formas possuem uma identidade não gerada nas experiências, o que implica, segundo o argumento, que tal identidade foi conhecida previamente pela alma

---

<sup>27</sup> O que é redescoberto aqui não é a οὐσία enquanto tal, como o texto parece sugerir, mas o conhecimento da οὐσία (cf. ROWE, 1993, p. 17).

<sup>28</sup> O ταῦτα da linha e3 refere-se às noções mencionadas anteriormente: algo belo, algo bom, etc.



antes da encarnação. Os detalhes do texto que expõe esse argumento são objeto de vários comentários na literatura secundária.<sup>29</sup>

A próxima ocorrência põe em destaque a estabilidade ontológica da *ousia* e a prática investigativa que busca exprimir as propriedades da *ousia* na definição.

T6. Sócrates. Passemos, agora, aos mesmos itens sobre as quais nos detemos no argumento anterior.<sup>30</sup> Está a *própria essência* [autē hē ousia] – cuja definição *sobre o que é* [to eina] estamos oferecendo em nossas questões e respostas – identicamente sempre no mesmo estado? Ou ora de um jeito, ora de outro? O igual em si, o belo em si, cada ‘o que é’ [hekaston ho estin] em si, o ser [to on]: será que tais itens admitem qualquer forma de mudança? Ou cada ‘o que é’ [hekaston ho estin] deles, sendo uniforme e isolado por si, mantém-se na mesma condição e estado, jamais admitindo qualquer tipo de alteração, em qualquer aspecto ou modo? Cebes – Deve, Sócrates, necessariamente estar sempre na mesma condição e estado. (*Fédon*, 78c10-d9).

A expressão “*ho estin*” refere-se à prática socrática de busca pela definição,<sup>31</sup> cujo foco é a objetividade das *ousiai*, conforme defendemos na primeira seção. Esta expressão foi introduzida no *Fédon* em 75d3, no momento em que Sócrates amplia a lista de Formas. Por meio do artigo “*to*”, Sócrates faz a passagem dos casos individuais de Formas, cuja lista começa com “o igual” (74a11), para um modo de se referir às Formas em geral (cf. ROWE, 1993, p. 183). Já a expressão “*hekaston ho estin*”, repetida duas vezes em T6, refere-se a cada uma das *ousiai* que se torna objeto destas investigações. Nota-se, assim, que o sentido de *ousia* em T6 é o mesmo de T5: referência às Formas em sentido coletivo. A particularidade de T6 é o destaque à estabilidade (não mudança) das *ousiai* em comparação a itens que não são ontologicamente comparáveis a ela. Esse ponto está sendo discutido no contexto do chamado “argumento da afinidade” (78b-84b). Sócrates sustenta que a alma tem afinidade ontológica com as Formas, o que conta em favor de sua imortalidade.

O caso a seguir mantém-se ainda no escopo de T5 e T6:

---

<sup>29</sup> Para algumas análises, ver Sedley (2007), Svavarsson (2009) e Gallop (1975, p. 113-137).

<sup>30</sup> Cf. *Fédon* 74a-77a.

<sup>31</sup> Ver Burnet (1911, p. 66): ele toma “λόγον τοῦ εἶναι” (o enunciado do ser) em 78d1 como “λόγον τῆς οὐσίας” (o enunciado da essência). Ver *Fédon*, 76b; *República* 534b-c; Gallop (1973, p. 138-139); Ademollo (2013, p. 59-60).

T7. Símiás – O argumento sobre a reminiscência e o aprendizado, por outro lado, tem sido expresso por uma hipótese digna de ser aceita. Pois foi dito,<sup>32</sup> presumo, como segue: que nossa alma existe antes mesmo de entrar no corpo, da mesma forma que *existe por si a essência* [αὐτὴ ἐστὶν ἡ οὐσία], recebendo o nome de ‘o que é’ [ὅ que ἐ’] (Fédon, 92d6e1).

As palavras são de Símiás. Este personagem e Cebes são responsáveis pelas objeções apresentadas em 85e-88b. Símiás diz em 86b que “nós” (Pitagóricos?!) concebemos a alma como harmonia. Ele formula então a seguinte objeção: tal como as harmonias, que consistem em articulações de sons produzidos pelos instrumentos em suas funções, a alma é uma harmonia de elementos físicos do corpo. Nessa condição, se o corpo morre, ela morre junto, assim como uma harmonia também se destrói quando o instrumento é destruído.<sup>33</sup> O comentário que Símiás faz em T7 é uma resposta à primeira argumentação que Sócrates dirige contra essa objeção. Sócrates primeiro obtém de Símiás e Cebes o assentimento de que o argumento da reminiscência é aceito por ambos. Tendo obtido esse aceite (cf. Fédon, 92a). Sócrates argumenta então que a tese da alma como harmonia, defendida por Símiás, é incompatível com esse argumento, pois na teoria da reminiscência a alma é independente do corpo e existe antes da encarnação. O tebanos Símiás precisa então escolher entre a tese da harmonia e a tese da reminiscência e em T7 vemos que ele aposta suas fichas nesta última.<sup>34</sup> Este contexto explica, assim, seu entusiasmo na conexão entre a reminiscência da alma e as Formas, conexão que constitui o ponto central daquele argumento. Do ponto de vista semântico, não há em T7 mudança em relação ao que vimos nos dois textos anteriores: é uma referência à *ousia* como um “singular genérico” (HERRMANN, 2007, p. 194).

Passemos agora à última ocorrência de *ousia* no Fédon. Em termos semânticos, esta ocorrência tem o registro do uso particular de *ousia*, tal como vimos em T1, T2, T3 e T4. Interpretar essa ocorrência, contudo, é difícil, pois seu sentido é dado no contexto de uma das seções mais controversas do Fédon: a seção 95-107. Não pretendo examinar aqui todas as dificuldades que rondam essa seção na literatura. Concentrar-me-ei no relato que o trecho traz acerca do progresso de Sócrates na busca das causas (*aitiaí*) adequadas. Essa busca se encerra, no Fédon, com a proposta de que, considerando os limites dentro dos quais Sócrates e seus amigos estão confinados em termos de

---

<sup>32</sup> 76e-77a.

<sup>33</sup> Estou resumindo de forma muito precária a objeção de Símiás, pois ela não é meu foco aqui. A proposta é bem mais interessante, visto que sugere que a alma é uma função do corpo. Ver Bostock (1986, p. 122-125), para comentário nessa linha.

<sup>34</sup> Em 92e-95a Sócrates continua a análise e refutação da tese da alma como harmonia, mesmo depois que Símiás a abandonou.

capacidade de produção de provas,<sup>35</sup> as melhores candidatas às causas que Sócrates recomenda são as *ousiai*. Numa passagem que está na parte final de sua “segunda navegação”, ele diz o seguinte:

T8. Sócrates. E sobre o que segue? Não evitarias dizer que, quando uma unidade é adicionada a outra, a *adição foi a causa* [*aitia*] do tornar-se dois - ou que, sendo a unidade fracionada, o fracionamento foi a causa? De fato, bradarias alto que não conheces outra forma pela qual cada coisa vem a ser exceto participando *na essência específica de cada uma das coisas* [*tēs idias ousias hekastou*] *de que toma parte* e que, nos casos presentes, tu não dispões de outra causa do tornar-se dois *que não seja a participação na dualidade*, sendo necessário participar na dualidade tudo o que pretenda ser dois, assim como participar na unidade tudo o que pretenda ser um. Assim, darias adeus a tais divisões, adições e outras respostas refinadas, permitindo que as usem como resposta os que são mais sábios do que tu. (*Fédon*, 101b10-c9)

O entendimento do que Sócrates está propondo aqui depende, em parte, de considerarmos alguns detalhes do contexto da passagem, sobretudo o que é dito antes deste trecho. O contexto imediato é a longa seção de 95e-107b. Esta seção pode ser dividida em duas partes. Na primeira parte (95e-102a), Sócrates se concentra na discussão das causas (*aitiai*). Podemos identificar nesta parte dois momentos distintos: (i) o relato de Sócrates sobre sua insatisfação com a forma como alguns predecessores *concebem e usam* a noção de *aitia* (cf. 95e-99c) e (ii) o momento no qual Sócrates relata a concepção que acabou adotando como hipótese para essa noção (cf. 99c-102a). Neste último Sócrates desenvolve uma opção alternativa às explicações causais fornecidas pelos predecessores, entre os quais Anaxágoras. Sócrates nomeia essa tentativa de “segunda navegação” [*deuteros plous*, 99d1].<sup>36</sup> Já a segunda parte da seção principal

---

<sup>35</sup> Ver as sugestivas palavras de Símius em 85c-d sobre a forma como encara o aprendizado na filosofia e as “proposições humanas” [*ἀνθρωπίνων λόγων*].

<sup>36</sup> “*δεύτερος πλοῦς*” é uma metáfora náutica. A expressão era usada no recurso aos remos quando a condução pelos ventos não estava disponível. O ponto da metáfora tem pelo menos dois sentidos: (i) pode ser uma navegação para outro destino, o que sugere que Sócrates abandona completamente as ideias da primeira navegação (as *αἰτίαι* físicas e o tipo de proposta teleológica de Anaxágoras). Mas, atendo-se ao sentido original da metáfora, pode ser também (ii) uma navegação para o mesmo destino com os recursos disponíveis, uma vez que a primeira via não está disponível. Não há espaço para desenvolver minha opção, mas sou favorável à segunda alternativa. Nesta, a relação de Sócrates com as *αἰτίαι* físicas e com a teleologia de Anaxágoras não é de rejeição total. Para defesa deste ponto, ver Fine (2003).

desenvolve-se no chamado “argumento final”, em 102a-107b, onde Sócrates introduz algumas sofisticações à tese que está usando como hipótese: a tese das Formas. É nesta segunda parte que ele aplica a concepção sofisticada de *aitia* à prova da imortalidade da alma.

Antes de me voltar à noção de *aitia*, sem dúvida crucial neste contexto, quero destacar um aspecto muitas vezes negligenciado na leitura de *Fédon* 95e-107b. Esta seção, em seu conjunto, tem um contexto remoto: a objeção de Cebes à argumentação sobre a imortalidade da alma, formulada em 87b-88b. Em síntese, a objeção é a seguinte: mesmo que concordemos que a alma é mais duradoura que os corpos particulares nos quais encarna, não se provou ainda que ela não possa vir a ser aniquilada, após sucessivas encarnações, em razão de ser afetada pelas propriedades sensíveis dos corpos que habita. Quando retoma essa objeção e a sintetiza, Sócrates diz que Cebes não encontrou, nas conversas que tiveram até ali, argumentos convincentes para afastar essa possibilidade e provar que a alma é “indestrutível e imortal” (95c1). O trecho em T8 tem, assim, um contexto remoto nesta objeção de Cebes e um contexto imediato nas ideias sobre *aitia* que Sócrates desenvolve na longa seção de 95e-107b. Quando começa a desenvolver essa resposta, Sócrates diz algo que se conecta com o contexto remoto e com um aspecto central da objeção, formulada por Cebes, neste contexto: Sócrates diz que é preciso empenhar-se num estudo minuciosos sobre a “causa [*aitia*] da geração e da destruição em geral” (95e10-11).

O que detalhamos anteriormente nos permite afirmar que a discussão sobre as *aitiai*, delineada nas páginas 95e-107b, não é uma discussão epistemológica independente do tema da imortalidade da alma e tampouco é – como talvez possa parecer, dada a crítica de certas concepções de *aitia* de predecessores – uma discussão sobre noções metafísicas abstratas como alternativa às investigações no âmbito da natureza. Trata-se, antes, de uma resposta a Cebes que opta por elaborar uma teoria ontológica sobre as causas da destruição e geração “das coisas” [*ta onta*, 99d5] *deste mundo* (cf. ROWE, 1992, p. 98). O objetivo de Sócrates é mostrar ao tebanos como essa teoria dá conta da natureza imortal da alma e, simultaneamente, oferece uma resposta à sua objeção.

Volto-me agora para uma das dificuldades centrais de 95e-107b: o escopo semântico de *aitia*. Vou ignorar alguns detalhes polêmicos das discussões na literatura secundária para me concentrar no que me parece essencial: o autor do *Fédon* sugere que Sócrates está em busca de uma noção de *aitia* como fator responsável ou causa explicativa (HANKINSON, 1998, p. 86). Dizer que *F* é o fator responsável ou a causa explicativa de um fato, objeto ou fenômeno não implica afastar outros fatores constitutivos dos mesmos (FINE, 2003, p. 371ss). Assim, a segunda navegação é o relato de Sócrates

sobre uma proposta de teoria explicativa que ele adotou em razão de esta ter, segundo ele, mais poder explanatório do que as outras, ainda que alguns fatores descartados nos exemplos discutidos, como coisas físicas, também possam constar como fatores explicativos em certos casos.

No que se refere à tradução do termo, usamos “causa” *faute de mieux*, pois não há em português – tampouco em outra língua – uma palavra cujo uso corresponda a “*aitia*”<sup>37</sup> na acepção citada. De um lado, o uso platônico não é incompatível com causalidade em sentido estrito – um evento tomado como “efeito” tem conexão com outro evento tomado como “causa”. No *Fédon*, porém, o termo *aitia* é usado no sentido amplo destacado anteriormente. Pode-se ver esse uso em 96a8-9, onde “por causa de” (*dia ti*) e *aitia* são intercambiáveis. Um pouco mais à frente, vemos a *aitia* de algo sendo respondida com um “porque” de resposta (*di hoti*, cf. *Fédon*, 97b3-5). Pode-se entender essa última expressão como uma “razão” ou uma “explicação” de fatos ou objetos. Com efeito, um dos exemplos discutidos no texto é a explicação de um fato particular: a diferença de estatura entre duas pessoas. Trata-se de saber por que o sujeito A é maior do que o sujeito B. Segundo Sócrates, uma resposta comum a esta pergunta diria que A é maior “pela cabeça” (96e10). Essa resposta propõe que a *aitia* é uma parte do corpo de A que seria *responsável* por este ter maior extensão do que B.<sup>38</sup> Mas Sócrates considera a resposta inadequada pelo fato de que esta parte física não explicaria apenas a extensão *maior* de A em relação a B, mas também o caso oposto: a ocorrência do predicado “menor” (cf. 100e9). Vários comentaristas notam que Sócrates parece sugerir aqui um critério formal de explicação. Ele estaria propondo que se uma dada explicação tem poder explanatório sobre fenômenos ou efeitos contrários, não é uma explicação adequada. De minha parte, penso que Sócrates, sob o controle artístico de Platão, está apenas explorando um desdobramento do mesmo requerimento de explicação que encontramos nos diálogos socráticos: um dado *explanans* precisa ser genuíno no sentido de explicar apenas os

---

<sup>37</sup> Michael Frede (1987, p. 128-130) sugeriu que no *Fédon* Platão mantém ‘*aitia*’ para itens proposicionais e ‘*aition*’ para itens não proposicionais. Embora a sugestão tenha recebido adesão de outros comentaristas, como Politis (2010), as evidências colhidas por Frede foram contestadas, com alguma plausibilidade, por Ledbetter (1999). Ver também Wolfsdorf (2005b).

<sup>38</sup> David Gallop (1975) traduz “*τῆ κεφαλῆ*” (pela cabeça), em 96e10, como um dativo de medida, o que sugere que “cabeça” está sendo usado como noção métrica, tal como se usa na geometria “pé”. Contudo, não é evidente que “cabeça” se refere à medida em geral, pois Sócrates parece estar se referindo, no contexto da passagem, a uma causa específica: a cabeça de A como causa da extensão maior de A em relação a B. Neste caso, *τῆ κεφαλῆ* poderia ser um dativo de grau de diferença. Ver a respeito Van Eck (1994, 27-29).

*explananda* que possuem conexão com ele.<sup>39</sup> Assim, se um dado *explanans* também tem poder explanatório sobre efeitos distintos e contrários, ainda que ele possa ser aceito em alguns contextos em que não se exige muita precisão nas causas alegadas, Sócrates considera que esse tipo de *explanans* não exhibe a *aitia*. Antes de enfatizarmos o tipo de *aitia* que ele reconhece como adequada no contexto da “segunda navegação”, será útil explorarmos o que Sócrates diz antes deste contexto, no comentário sobre a teleologia de Anaxágoras, em 98c-99c. Ali ele identifica o que seria uma *aitia* aceitável para o seguinte fato: explicar por que ele ainda está na prisão e não fugiu. Sócrates sugere que *aitia* deste fato está no nível de suas crenças morais: é sua decisão de agir de forma justa, obedecendo ao resultado do julgamento. Como sabemos pelo diálogo *Criton*, Sócrates poderia ter seguido o plano de fuga de Criton e seus amigos, mas não foram bem-sucedidos os argumentos que este último formulou para convencer Sócrates.<sup>40</sup> No *Criton*, Sócrates refuta as razões de Criton ponto por ponto, mantendo sua decisão de permanecer na prisão. No *Fédon* (98c-99c), Sócrates reconhece que outros fatores, como músculos, tendões e ligamentos, também ajudam a compor o quadro explicativo do fato em questão, pois sem eles não se dariam as condições físicas necessárias à decisão que tomou. Ele nota, contudo, que não se pode confundir tais fatores com a *aitia*.<sup>41</sup> Este caso mostra que Sócrates usa o termo *aitia* para atribuir causalidade a uma decisão moral e que, portanto, ele não limita o sentido do termo à teoria das Formas e às *ousiai*. Quando ele diz, em T8, que não se deve aceitar outra *aitia* que não seja a que decorre das Formas, ele não está descartando a resposta que deu em 98c-99c, mas enfatizando o poder explanatório de uma hipótese que ela adota ali, naquele contexto, como solução para a questão colocada na objeção de Cebes.

De volta a T8, notamos que Sócrates diz que a explicação de um fato aritmético como “tornar-se dois” não é a adição, a subtração ou qualquer outra causa que se poderia oferecer, ainda que tais respostas sejam comumente oferecidas como causas. A explicação causal que ele adota em T8 foi introduzida antes como sendo um exemplo de “refúgio” nas “proposições” [*logoi* cf. 99e5]. Sócrates tem em mente o uso de proposições como metodologia de descoberta de razões.<sup>42</sup> O “refúgio” refere-se a sentir-se mais

---

<sup>39</sup> Para a sugestão de conexão entre as buscas socráticas dos primeiros diálogos e o que está sendo proposto no *Fédon* como critério formal de explicação, ver Ferejohn (2011), especialmente páginas 148-156. Para comentários mais detalhados sobre como ler esse critério no *Fédon*, ver Hankinson (1998), Kanayama (2000), Fine (2003) e Politis (2010).

<sup>40</sup> Ver *Criton*, 44b-50c.

<sup>41</sup> Para a seção sobre Anaxágoras, ver Ledbetter (1999, p. 260-264).

<sup>42</sup> Em 100a3-4 Sócrates refere-se ao procedimento de examinar, entre as propostas que se apresentam numa discussão, aquele *logos* (singular) que tem mais solidez. Algumas linhas

seguro no estudo das causas por meio das proposições do que por meio de outros métodos de investigação. Um exemplo de método menos seguro seria o método relatado em 96a-b: oferecer *causas* a partir da observância direta de objetos e fenômenos físicos. Penso que a noção de proposição que Sócrates tem em mente aqui é de uma sentença completa como hipótese. Sócrates sugere que os argumentos podem “supor” certas proposições como pontos de partida para a solução de um dado problema<sup>43</sup>. Ele “supõe” então uma teoria sobre Formas, que em T8 é aplicada à explicação do “tornar-se dois”: a *causa* é a participação na Forma “dualidade”. Sócrates se refere à dualidade como a essência própria (*idia ousia*). Em 100c-d Sócrates já usara o mesmo esquema para argumentar que itens belos possuem uma explicação adequada de sua beleza unicamente pela Forma do Belo. Tal como em 98c-99c, podemos supor que, neste caso, certos aspectos estéticos e certas condições físicas, tomados como fatores constitutivos, não são descartados das explicações da beleza de um dado *x*, mas a *aitia* adequada é a participação de *x* na Forma. Em 100d essa participação é expressa pelo dativo “*tō(i) kalō(i)*” (pelo belo). A tese apresentada por Sócrates tem dois aspectos. O primeiro é a suposição de que as Formas são “algo” no sentido de que noções como “beleza” e outras Formas possuem uma realidade própria. Vimos, no comentário a T3, como isso pode ser compreendido. Com a aceitação deste ponto – isto é, com a aceitação da realidade desta Forma específica –, Sócrates propõe que a Forma é *causa* na medida em que, posta em relação com itens distintos dela, é o fator predominantemente *responsável* pelas características desses itens. Os detalhes dessa relação, nomeada por vários intérpretes de “participação”, não são explicitados no texto. É dito apenas que o tipo de relação pode ser “presença”, “associação” ou outra forma de se fazer a participação do item particular na Forma (100d). Em 100d6-7, Sócrates diz que não vai insistir muito no tema, o que talvez signifique que o autor do *Fédon* está sugerindo que Sócrates não quer se comprometer com detalhes sobre a relação entre as Formas e suas instâncias. Sócrates mantém sua confiança, porém, nesta fórmula: “*tō(i) kalō(i) ta kala gignetai kala*” (belo as coisas belas se tornam belas) (100e2).

---

adiante, em 100b4-5, vemos um exemplo de *logos* no sentido de proposição: “As Formas são causas das qualidades dos objetos”. Outra opção para traduzir *logos* aqui seria “argumento” (cf. SEDLEY; LONG, 2010). A opção que adotei está de acordo com Rowe (1992).

<sup>43</sup> Há forte influência da matemática no método de hipóteses que Platão atribui ao personagem Sócrates aqui. Para detalhes sobre o conceito de análise empregado neste método, ver Mueller (2013, p. 201-235).

## CONCLUSÃO

Após termos identificado os textos e os contextos das ocorrências de *ousia* no *Fédon*, não encontramos elementos para afirmar que há distinções importantes no núcleo semântico destas ocorrências. Notamos variações na extensão do termo, mas Platão não parece modificar, no *Fédon*, o aspecto intensivo da *ousia*. Assim, o termo tem uma unidade semântica quando usado em sentido ontológico: é a essência ou modo de ser particular de X. Também observamos certa evolução no entendimento de Sócrates acerca do papel explicativo das *ousiai*. Em textos como *Eutífron* e *Mênon*, ele já supunha que esta noção tem conexão ontológica com os *definienda* que busca e que, por isso, tem um papel epistêmico relevante. Mas falta àquelas investigações uma compreensão geral de como esse papel pode ser articulado em diferentes casos. Em *Fédon*, 95-107, Platão relata os esforços de Sócrates na busca dessa concepção geral. Há, contudo, muitos detalhes que omitimos em nosso comentário. Por exemplo: não avançamos até a segunda parte da resposta de Sócrates a Cebes (102-107), cujos desdobramentos concluem a investigação sobre a nova *aitia*. Embora o termo *ousia* não ocorra neste contexto, os termos "*eidōs*", "*idea*" e "*morphē*" são usados ali e Platão parece tomar os dois primeiros como intercambiáveis com *ousia*.

Espero que o leitor possa suprir as lacunas deste comentário mediante consulta às referências.<sup>44</sup> Recomendo, em especial, a leitura do texto de Carolina Araújo, publicado neste volume, que faz uma análise das concepções de *ousiai* presentes no *Sofista* de Platão.

## REFERÊNCIAS

- ADEMOLLO, F. Plato's conception of the forms: some remarks. In: CHIARADONNA, R; GALLUZO, G. *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizione Della Normale, 2013. p. 41-85.
- ANGIONI, L. Platão: *Hípias Maior*. *Revista Archai*, n. 26, p. 1-51, 2019.
- BURNET, J. *Plato's Phaedo*. Londres: OUP, 1911.
- BOLTON, R. 1998. Plato's discovery of metaphysics. In: GENTZLER, G. *Method in Ancient Philosophy*. Oxford-New York: OUP, 1998. p. 91-111.
- BORGES, A. P. Definição em Sócrates e a Crítica de Geach. *Dissertatio*, v. 48, p. 3-25, 2018.
- BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: OUP, 1986.

---

<sup>44</sup> Para *Fédon* 95-107, ver Vlastos (1970), Hankinson (1998), Ledbetter (1999), Kanayama (2000), Fine (2003), Sharma (2009), Politis (2010) e Sedley (2021).



- COLLETE-DUCIC, B. *Phédon*. In: MOTTE, A.; SOMVILLE, P. *Ousia dans la Philosophie Grecque des Origines à Aristote*. Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley, MA: Peeters, 2008. p. 69-75.
- DANCY, R. Definições platônicas e formas. In: BENSON, H. H. (org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 79-91.
- FEREJOHN, M. O conhecimento e as formas em Platão. In: BENSON, H. H. (org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 145-158.
- FINE, G. The 'Two Worlds' Theory in the *Phaedo*. *British Journal for the History of Philosophy*, v.24, n. 4, p. 557-572, 2016.
- FINE, G. Forms as causes: Plato and Aristotle. In: FINE, G. *Plato on knowledge and forms*. Oxford, OUP, 2003. p. 350-396.
- FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: UMP, 1987.
- FORSTER, M. Socrates' demand for definitions. *OSAP*, v. 31, p. 1-47, 2006.
- GALLOP, D. *Plato Phaedo*. Translated with notes by David Gallop. Oxford: OUP, 1975.
- HANKINSON, R. J. *Cause and explanation in Ancient Greek thought*. Oxford-New York: OUP, 1998.
- HARTE, V. *Plato's Metaphysics*. In: FINE, G. (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. 2. ed. Oxford: OUP, 2019. p. 455-480.
- HERRMANN, F.-G. *Words & ideas: The Roots of Plato's Philosophy*. Swansea: CPS, 2007.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford, OUP, 1995.
- IRWIN, T. Socrates and Euthyphro: the argument and its revival. In: JUDSON, L.; KARASMANIS, V. *Remembering Socrates: philosophical essays*. Oxford: OUP, 2006. p. 58-71.
- JUDSON, L. Carried away in the Euthyphro. In: CHARLES, D. (ed.). *Definition in Greek Philosophy*. Oxford-New York, 2010. p. 31-61.
- KAHN, C. *Plato and The Socratic Dialogue*. Cambridge: CUP, 1996.
- KANAYAMA, Y. The methodology of the second voyage and the proof of the soul's indestructibility in Plato's *Phaedo*. *OSAP*, v. 18, p. 41-100, 2000.
- LEDBETTER, G. Reasons and causes in Plato: the distinction between αἰτία and αἰτίον. *Ancient Philosophy*, v. 19, p. 255-265, 1999.
- MATTHEWS, G. B; BLACKSON, T.A. Causes in the *Phaedo*. In: SMITH, N. (ed.). *Plato critical assessments*. London-New York: Routledge, 1998. v. II, p. 45-54.
- MUELLER, I. Método matemático e verdade filosófica. In: KRAUT, R. (org). *Platão*. Aparecida: Ideias & Letras, 2013, p. 201-235.

- MOTTE, A.; SOMVILLE, P. *Ousia dans la Philosophie Grecque des Origènes à Aristote*. Louvain-La-Neuve-Paris-Dudley, MA: Peeters, 2008.
- MUNIZ, F. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos diálogos de Platão*. São Paulo: Anablume-Clássica, 2011.
- NEHAMAS, A. Confusing universals and particulars in Plato's early dialogues. *The Review of Metaphysics*, v. 29, n. 2, p. 287-306, 1975.
- POLITIS, V. *The structure of enquiry in Plato's early dialogues*. Cambridge: CUP, 2015.
- POLITIS, V. Explanation and essence in Plato's *Phaedo*. In: CHARLES, D. (ed.). *Definition in Greek Philosophy*. Oxford-New York, 2010. p. 62-114.
- PRIOR, W. *Unity and development in Plato's Metaphysics*. London: RLE, 1985.
- ROWE, C. J. *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge: CUP, 2007.
- ROWE, C. J. *Plato: Phaedo*. Cambridge: CUP, 1993.
- ROWE, C. J. Reflections of the sun: explanation in the *Phaedo*. *Apeiron*, v. 25, p. 89-102, 1992.
- ROSS, D. *Plato's theory of ideas*. Oxford: OUP, 1951.
- SEDLEY, D. Equal sticks and stones. In: SCOTT, D. (ed.). *Maieusis: essays in Ancient Philosophy in honour of Myles Burnyeat*. Oxford: OUP, 2007. p. 68-85.
- SEDLEY, D. Socrates' 'Second Voyage' (Plato, *Phaedo* 99d-102a). In: LEIGH, F. (ed.). *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy: keeling lectures 2011-18*. London: University of London Press, 2021. p. 47-62.
- SEDLEY, D.; LONG, A. *Meno and Phaedo*. Cambridge-New York: CUP, 2010.
- SHARMA, R. Socrates' New *Aitia*: causal and metaphysical explanations in Plato's *Phaedo*. *OSAP*, v. 36, p. 137-177, 2009.
- SVAVARSSON, S. H. Plato on forms and conflicting appearances: the argument of *Phaedo* 74A9-C6. *The Classical Quarterly*, v. 59, issue 01, p. 60-74, 2009.
- VAN ECK, J. Σκοπεῖν ἐν λόγοις: on *Phaedo* 99d-103c. *Ancient Philosophy*, v. 14, p. 21-40, 1994.
- VLASTOS, G. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: CUP, 1991.
- VLASTOS, G. Reasons and causes in the *Phaedo*. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato: metaphysics and epistemology*. New York: Anchor Books, 1970. p. 132-166.
- WOLFSDORF, D. Euthyphro 10a2-11b1: a study in platonic metaphysics and its reception since 1969. *Apeiron*, v. 38, p. 1-72, 2005a.
- WOLFSDORF, D. *Aίτια and αἴτιον* in Plato. *Ancient Philosophy*, v. 25, p. 341-348, 2005b.

## SUGESTÕES DE LEITURA DISPONÍVEIS EM PORTUGUÊS:

Para versões do *Fédon*, pode-se consultar as seguintes:

AZEVEDO, M. T. S. *Platão: Fédon*. Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Brasília-São Paulo: Editora da UNB-Imprensa Oficial de São Paulo, 2000.

BORGES, A. P. *Fédon*. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Petrópolis: Vozes, 2022.

PALEIKAT, J.; COSTA, J. C. *Fédon*. In: PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Seleção de textos de José A. M. Pessanha. Tradução e notas de José C. de Souza, Jorge Paleikat e João C. Costa. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

O leitor que desejar se informar sobre a biografia intelectual de Platão ou saber um pouco mais sobre aspectos centrais de sua obra, pode consultar os seguintes estudos:

IRWIN, T. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT, R. (org.). *Platão*. Aparecida: Ideias & Letras, 2013. p. 69-112.

MORAVCSIK, J. 2006. *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola, 2006.

Para um comentário sobre os critérios de definição propostos nos diálogos iniciais de Platão, ver:

DANCY, R. Definições platônicas e formas. In: BENSON, H. H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 79-91.

Para comentário a algumas críticas que foram dirigidas aos requerimentos socráticos da definição, sobretudo por Peter Geach, ver:

BORGES, A. P. Definição em Sócrates e a crítica de Geach. *Dissertatio*, v. 48, p. 3-25, 2018.

Para excelentes análises sobre como as ideias epistêmicas de Sócrates são transformadas por Platão numa teoria articulada sobre o conhecimento, ver sobretudo estes dois estudos:

FEREJOHN. M. O conhecimento e as formas em Platão. In: BENSON, H. H. (org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 145-158.

WHITE, N. A epistemologia metafísica de Platão. In: KRAUT, R. (org.). *Platão*. Aparecida: Ideias & Letras, 2013. p. 327-365.

Uma síntese enxuta dos principais aspectos e discussões suscitadas pela Teoria das Formas de Platão está em:

FERRARI, F. Teoria das ideias. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Paulus, 2018. p. 213-228.

Um comentário geral sobre o Fédon pode ser encontrado em:

NUNES-SOBRINHO, R. G. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

## 2

# A BATALHA DOS GIGANTES: SUBSTÂNCIA COMO CONCEITO EM CONTROVÉRSIA<sup>1</sup>

Carolina Araújo

## INTRODUÇÃO

Substância vem do latim *substantia*, um termo cunhado pelos romanos entre o século I a.C. e o século IV d.C., pela adição do prefixo posicional *sub-* e do sufixo de formação de nomes abstratos *-antia*, ao verbo *stare*, que em latim denota estabilidade de um modo mais enfático que o verbo português “estar”. *Substantia* é um termo paralelo a *constantia*, *distantia*, *instantia*, *circumstantia*, guardada sua diferença posicional: “estar sob”.<sup>2</sup> Nesse sentido, *substantia* seria uma tradução literal do grego *hupostasis*,<sup>3</sup> termo-chave do Neoplatonismo que designa a alma, o intelecto e o um como princípios básicos da realidade.<sup>4</sup> É plausível que os estoicos tenham se apropriado do termo para responder aos neoplatônicos, uma vez que entendem, ao contrário destes, que *hupostasis* ou *substantia* são os corpos.<sup>5</sup> Se isso for verdade, o termo substância teria sido cunhado em

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq, Cientista do Nosso Estado Faperj e Capes/PRINT-UFRJ. Em 2019, tive o privilégio de dividir um seminário sobre o *Sofista* com Luiz Henrique Lopes dos Santos, por cuja generosidade eu gostaria de agradecer. Ele certamente discorda de várias das conclusões que se apresentam aqui, mas o diálogo que travamos desde aquela ocasião foi fundamental para que eu pudesse elaborá-las.

<sup>2</sup> Winkler (2013, p. 3).

<sup>3</sup> Arpe (1941, p. 66); Courtine (2003, p. 59); Winkler (2013, p. 3) argumenta por um sentido mais amplo; no entanto, parece que o contexto filosófico emprega o termo em acepção restrita, cf. as citações de Sêneca e Diógenes Laércio a seguir.

<sup>4</sup> Cf., por exemplo, PLOTINO. *Enéadas*, V, 1.

<sup>5</sup> Compare DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrina de filósofos ilustres*, VII, 135: “Posidônio, no quinto livro de ‘Sobre os meteoros’ admite que [os limites dos corpos] existem segundo o conceito e segundo a substância (*kath’ hupóstasin*)” com SÊNECA, *Carta 58*, 15: “Na natureza das coisas – dizem os estoicos – algumas existem e outras não existem; a natureza das coisas também inclui as que não existem, como os centauros, os gigantes e qualquer outra coisa formada por um

contexto estoico no seio de uma controvérsia sobre quais são os itens subjacentes (que “estão sob”) e estáveis do mundo.<sup>6</sup> É assim que até hoje entendemos que substâncias são os “tijolos” a partir dos quais se constrói o “edifício” da realidade. No que se segue, eu vou usar o termo “substância” com esse sentido restritamente estoico, i.e., os itens subjacentes e estáveis do mundo.

Com essas ideias em mente, vejamos esse rol de Aristóteles: “*ousia* diz-se dos corpos simples, a saber, a terra, o fogo, a água e os demais, e em geral dos corpos, além dos animais e divindades que deles se compõem, e de suas partes” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 8, 1017b10-13). É plausível que um estoico aceitasse essa como uma razoável coleção de substâncias. Não obstante, Aristóteles jamais diria que essas são *hypostaseis*, ao contrário, essa é a listagem que ele apresenta em seu léxico de termos filosóficos, o livro Δ da *Metafísica*, na entrada *ousia*. Essa passagem não deixa dúvidas de que Aristóteles emprega o termo grego *ousia* com um sentido bastante próximo de substância, afinal (i) do ponto de vista de sua função, esses são itens subjacentes e estáveis do mundo; (ii) do ponto de vista da sua descrição, esses itens são prioritariamente corpos.

Mas Aristóteles tem bem mais a dizer sobre *ousia* do que essa entrada de seu léxico, como os próximos capítulos da primeira parte desta coletânea hão de mostrar. Por exemplo, ele diz que “a *ousia* diz-se, se não em mais, pelo menos principalmente de quatro modos, pois parece que são *ousia*: a quiddidade, o universal, o gênero de cada indivíduo e, o quarto deles, o substrato” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, 1028b33-36). Ainda que a passagem não comprometa Aristóteles com a tese de que esses quatro modos em que se diz a *ousia* sejam, de fato, quatro espécies de *ousia*, a formulação deixa claro que *ousia* pode ser entendida como um certo modo de ser dos itens, e que há vários “modos de ser” candidatos a esse posto.<sup>7</sup>

*Ousia* é um substantivo abstrato formado pelo sufixo “-ia”, que denota abstração, e o particípio presente do verbo grego “ser”, que em português se traduziria como “ente”. Literalmente *ousia* se traduziria por “entidade”, termo que também em português é

---

pensamento falso que começa a ter qualquer imagem, ainda que não tenham substância (*quamvis non habeat substantiam*). Sêneca, escrevendo no século I d.C., anteciparia o emprego do termo por Boécio, mais de quatro séculos depois, na tradução de *ousia* nas *Categorias* de Aristóteles (cf. Zillig na introdução ao capítulo 4 desta coletânea).

<sup>6</sup> Para a relação entre substância e subjacência, confira a seção “Subjacência e Independência Ontológica” de Damasceno de Almeida, no capítulo 3 desta coletânea.

<sup>7</sup> Para uma explicação plausível de como “*substantia*” passou a ser empregado como termo para tradução de “*ousia*” como primeira categoria de Aristóteles a partir de Quintiliano (cf. ARPE, 1941, p. 72-74).

bastante ambíguo. Um falante da língua grega antiga ática, que não se interessasse por questões filosóficas, usaria o termo *ousia* para designar os bens, as posses ou propriedades de alguém. O interessante é que esse uso é no singular, mesmo indicando uma série de itens, tal como falamos em “toda a riqueza” ou “muita riqueza” (cf., por exemplo, PLATÃO, *Críton*, 44e5 e *República*, 330d2). Isso sugere que, como Janus, o deus romano que velava pelas casas no limiar da porta de entrada com duas faces em direções opostas, “*ousia*” é um termo bi-referente: ao mesmo tempo que se refere a um rol de itens, em um sentido extensivo ou denotativo, ele designa a razão pela qual eles estão arrolados em um mesmo grupo, em um sentido intensivo ou conotativo.

O que as duas passagens de Aristóteles deixam claro é que o sentido filosófico de *ousia* também é bi-referente. Por um lado, *ousia* designa extensivamente o conjunto dos entes, i.e., os itens da realidade. Por outro lado, *ousia* designa intensivamente a razão pela qual esses são os itens que compõem a realidade, à exclusão de outros.<sup>8</sup> Não é difícil de ver como as duas noções se unificam, uma vez que, a cada razão que se oferece para algo ser um item básico da realidade, forma-se um rol diferente de itens. Se, por exemplo, Aristóteles defendesse o universal como *ousia*, ele incluiria em seu rol um item como “virtude”, uma vez que virtudes seriam universais. Se ele rejeita o universal como *ousia*, então as virtudes devem ser excluídas desse rol de itens e legadas a uma outra categoria, a das qualidades.

No quadro conceitual que acabo de desenhar, os entes são os itens da realidade dada certa suposição sobre o que a realidade é, i.e., dada certa tese sobre o que é para eles ser. É comum, em relação à obra de Aristóteles, empregar-se uma forma de desambiguação desse sentido bi-referente pelo emprego de dois termos. Para o sentido extensivo de *ousia*, aplica-se “substância”, i.e., a retroprojeção do conceito estoico sobre Aristóteles. O anacronismo se justificaria pelos dois pontos que tais ontologias têm em comum, o corpo e a postulação dos entes como sendo aqueles subjacentes e estáveis, como mencionado anteriormente.<sup>9</sup> Para o sentido intensivo, aplica-se “essência”, termo que guarda o sentido abstrato aplicado ao participípio do verbo ser, indicando o que é ser para as substâncias.<sup>10</sup>

Se estratégias de desambiguação trazem o bônus da compreensão do que está em questão em cada contexto, elas trazem também o ônus de obliterar que uma teoria sobre a *ousia* sempre repousa sobre a sua bi-referência. A situação se agrava quando o

---

<sup>8</sup> Zillig formula esse ponto como a “questão da população” e a “questão da natureza” em “*A substância em Metafísica Z*” do capítulo 4 desta coletânea.

<sup>9</sup> Sobre a relação entre a *ousia* como substrato em Aristóteles e os estoicos cf. Aubenque (1991, p. 383).

<sup>10</sup> Cf. Angioni (2008, p. 25).

sentido estoico de substância passa a se confundir com o conceito de entes reunidos sob uma descrição da *ousia*. Com isso quero dizer o seguinte: o conceito de substância a rigor é indissociável dos critérios de subjacência e estabilidade, enquanto os itens que o conceito de *ousia* reúne sob sua descrição não necessariamente respondem a esses critérios. Definir quais são os entes reunidos por um conceito de *ousia* implica o que eu chamaria aqui de uma metafísica, uma tese sobre o ser enquanto ser que argumenta sobre a *ousia* simultaneamente em sentido intensivo e extensivo. Quando se supõe que o mundo se constitui de substâncias, elimina-se a metafísica e trata-se simplesmente de uma classificação dos entes, já claramente definidos enquanto tais, que eu chamaria aqui de uma ontologia.<sup>11</sup> O sentido bi-referente de *ousia* indica que substância é um conceito controverso, que não é evidente que um rol de itens subjacentes e estáveis corresponda a tudo o que se considera como um ente, e que um tratamento rigoroso da questão passa por justificar essa posição.

Neste capítulo, eu defendo que, dado o que podemos saber a partir dos textos supérstites, essa formulação bi-referente da *ousia* aparece explicitada pela primeira vez na História na passagem conhecida como “batalha de gigantes” (245e6-249d5)<sup>12</sup> do diálogo o *Sofista* de Platão. Ela aparece nos argumentos do Visitante de Eléa, protagonista do diálogo, para que os litigantes expandam os horizontes de sua teoria sobre a *ousia*. É nela também que surge pela primeira vez a relação entre *ousia* e substância.<sup>13</sup>

Eu começo apresentando um panorama do diálogo, situando a passagem. A seguir, explico por que ela tem esse nome e porque devemos entender a *ousia* como o motivo da controvérsia. Na sequência, apresento a posição de cada um dos litigantes: os gigantes corporalistas e os olímpicos formalistas. Trato, então, da objeção e da proposta que o Visitante faz aos primeiros, para a seguir tratar, em ordem inversa, da proposta e da objeção que ele faz aos segundos. Tentarei mostrar que o Visitante pontua aos seus interlocutores que o conceito de *ousia* deve vincular uma regra classificatória ao rol dos entes e que isso faria com que eles tivessem uma ontologia mais refinada. Vou concluir

---

<sup>11</sup> Ainda que os estoicos tenham desenvolvido o que chamei aqui de metafísica, o que é disputado, eles o fizeram sob a premissa de que é evidente que os componentes básicos do mundo são substâncias (cf. BRUNSCHWIG, 1994 (1988), p. 84; VOGT, 2009, p. 144).

<sup>12</sup> Todas as referências simplesmente numéricas são à edição do *Sofista* de Platão de Robinson (1995).

<sup>13</sup> Brunschwig (1994, p. 119-126) defendeu que a batalha dos gigantes foi um texto central para o desenvolvimento da ontologia estoica (cf. também AUBENQUE, 1991, p. 380). Vogt (2009, p. 143) é mais reticente sobre essa influência e Sellars (2010, p. 200-202) oferece boas razões para negá-la, apesar das semelhanças.



que sua crítica não impede o Visitante de assumir, ao final do debate, uma metafísica claramente formalista. Sua objeção aos litigantes não é primariamente sobre qual tese assumir. Sua questão é defender um patamar de rigor para o tratamento de questões metafísicas.

## O SOFISTA

No diálogo de Platão chamado *Sofista*, Teeteto e o Visitante de Eléa tentam definir o que é um sofista. Eles oferecem cinco (ou seis)<sup>14</sup> definições diferentes até chegarem a uma mais complexa, a sexta (ou sétima). Nesta que será a última definição, o sofista pratica a antilogia (232b3-6), a anteposição de discursos que afirmam teses diferentes, um respondendo ao outro. Comum em tribunais e assembleias, a antilogia pode ser aplicada a diferentes temas, como fenômenos naturais e procedimentos técnicos (232c4-d8), sempre visando a persuasão pela superposição de discursos. O sofista ensina esse método e isso dá a falsa impressão de que ele é um homem que sabe de tudo. O problema está no valor de verdade desses discursos antitéticos. Quando pressionado a responder qual desses argumentos é verdadeiro ou falso, o sofista simplesmente responde que não existe discurso (ou enunciado) falso (236e3-237a1).

A partir desse ponto crucial, o Visitante segue a série de dificuldades intrínsecas ao conceito de enunciado falso. Elas todas partem da premissa que um enunciado falso diz o que não é, o “não-ser”. “Não-ser”, todavia, é um nome sem referência (237b7-e7). Por conseguinte, toda afirmação sobre o não-ser envolve contradição (238d1-239a12): eu não posso sequer dizer que a imagem de algo não é exatamente aquilo de que ela é imagem (239e5-240c4), sequer posso ter uma opinião de que algo não é o caso (240d6-241a1), sem me contradizer.

Para enfrentar o problema do enunciado falso, a estratégia do Visitante consiste em estabelecer uma teoria sobre o ser (241a1-242c6). Entretanto, há também uma série de dificuldades ligadas ao ser. O Visitante se queixa de que os seus antecessores foram displicentes ao delimitar quantos e de que tipo são os entes (*ta onta diorisasthai posa te kai poia estin* - 242c5-6), apenas contando histórias sobre essas questões. Em relação à quantidade, alguns deles contavam que a realidade se compõe de dois, três ou vários entes, ao passo que outros de apenas um (242c7-243d5). Ao primeiro grupo, o Visitante objeta que ser múltiplo implica ser uma série de unidades, o que implica ser um (243d6-244b5). Ao segundo grupo ele argumenta que, se cada nome tem uma referência própria, ao se dizer “o ser é um” supõe-se que há uma coisa, “um”, que é diferente de “ser”. Mas

---

<sup>14</sup> Há divergência, com base na própria letra do texto, se as variantes da definição de sofista como vendedor em 224d4-e5 devem ser contadas como uma única ou duas definições.

“ser diferente do ser” significa, ou que o um não é o ser, e, portanto, o ser não é um (não se trata de um monismo); ou que o um é ser, portanto o ser é duas coisas: “ser” e “um”, o que nega que o ser é um (não se trata de um monismo) e nos faz retornar à dificuldade inicial (244b6-245e5). A situação final é que monismo e pluralismo se autoimplicam.

O segundo gênero de dificuldades (245e6-249d5) é o tema deste capítulo. Trata-se de investigar os tipos de entes. Antes de passarmos ao ponto, apenas menciono que são os resultados dessa análise sobre os tipos do ser que vão nos conduzir à ontologia que finalmente dá conclusão ao diálogo. A essa passagem segue-se uma análise dos tipos mais importantes do ser (249d6-259d8), depois uma explicação do que é um enunciado (259d9-263a1), seguida pelas definições de enunciado falso (263a1-263d5) e opinião falsa (263d5-264b10). Isso leva à definição do sofista como o produtor de falsos discursos que parecem ser verdadeiros (264b11-268d5).

## A CENA DA BATALHA

Nossa passagem trata de um confronto entre os defensores de duas grandes teses que se identifica como uma batalha de gigantes (*gigantomakhia*) travada em função da controvérsia sobre a *ousia* (*amphibētēsīn peri tēs ousias* - 246a5-6). Espero que, depois da minha introdução, já pareça mais evidente ao leitor por que uma dificuldade que foi anunciada como tratando de quais são os tipos de entes (*poia* - 242c6) deve ser analisada em termos de uma controvérsia sobre a *ousia*.

Uma parte considerável dos intérpretes simplesmente supõe que *ousia* é aqui sinônimo de ente ou ser.<sup>15</sup> Vou mostrar que os que assumem essa tese não conseguem explicar por que a proposta do Visitante é relevante a cada um dos litigantes, assumindo que são propostas *ad hoc* que oferecem motivos fracos para a concordância dos interlocutores. Por outro lado, há quem defenda a importância do termo *ousia* aqui. Esses intérpretes, todavia, supõem que o termo significa algo como existência<sup>16</sup> ou realidade.<sup>17</sup> O problema dessa posição é que ela não descreve bem qual é a controvérsia, pois ela precisa assumir que os litigantes estariam em desacordo sobre o que significa existir ou ser real. Vou argumentar que uma controvérsia sobre o sentido das palavras não é uma real controvérsia e que a batalha de gigantes é uma controvérsia real sobre a mesma coisa: a *ousia*, sempre em seu sentido bi-referente.

---

<sup>15</sup> Diès (1932, p. 18); Aubenque (1991, p. 376); Macé (2006, p. 134); Vázquez (2018, p. 252).

<sup>16</sup> Moravcsik (1962, p. 29); Brown (1986, p. 183); Brunschwig (1994 (1988), p. 120).

<sup>17</sup> Cornford (1935, p. 230), que passa de “realidade” em 246a5 para “existência” em 246b1; Owen (1966, p. 336); Von Wolfgang Künne (2004, p. 308) defende o termo “realidade”; cf. a transição da tradução de “o que o ser é” (246a5) para “entidade” (246b1) em Murachco et al. (2011, p. 218).

## OS GIGANTES CORPORALISTAS

A primeira das posições em controvérsia sobre a *ousia* é a dos chamados de “gigantes”. Sua tese básica é de que a regra que delimita os entes é a tangibilidade (246a10), e que a *ousia* é corpo (246b1).

Há os que arrastam tudo do céu e do invisível para a terra, considerando apenas pedras e carvalhos<sup>18</sup> que tenham nas mãos. Ao tocarem tudo o que é assim, defendem que só é o que promove choque e contato, e delimitam *ousia* como sendo o mesmo que corpo. E se um dos outros diz ser algo que não tem corpo, menosprezam-no completamente e não querem ouvir mais nada. (246a8-b3).

A tese central dos gigantes é que *ousia* é corpo. O primeiro ponto a se notar é que ela é uma variante do monismo, e que tem por marca a exclusão de outros candidatos.<sup>19</sup> O segundo ponto é que essa é uma tese que não justifica sua inclusão/exclusão, como indica o desprezo que os gigantes têm por aqueles que mencionem outros candidatos a *ousia* e a agressividade que demonstram ao sequer ouvi-los. O terceiro ponto é que, ao definir que *ousia* é corpo, os gigantes oferecem a regra da *ousia*: a tangibilidade. Só o que promove choque e contato é corpo. O quarto ponto é um modificador do primeiro: um gigante entende que corpo é o que é pode ser tocado *com as mãos* (246a9, isso é repetido em 247c6).<sup>20</sup> Sua posição é bem mais restrita do que uma noção mais geral de materialismo, já que implica certa dimensão dos corpos, com a qual um atomista, por exemplo, não se comprometeria. Finalmente, parece que é por essa tese restrita e pela sua veemência em defendê-la que Teeteto diz que esses são homens terríveis (246b4).

## OS OLÍMPICOS FORMALISTAS

A segunda posição na controvérsia é a dos formalistas, que tomam a posição dos “deuses olímpicos” que enfrentam os gigantes.

---

<sup>18</sup> A expressão coloquial “pedras e carvalhos” é bastante frequente em Platão (*Fedro*, 275b; *Apologia*, 34d; *República*, 544d) e significa “espontaneamente”, “fortuitamente”, “aleatoriamente” (cf. também HOMERO, *Odisseia*, XIX, 163).

<sup>19</sup> Cf. Von Wolfgang Künne (2004, p. 308).

<sup>20</sup> Cf. Brown (1988, p. 186).

Eis porque aqueles que os contestam se defendem com muita cautela lá dos píncaros do invisível, forçando a verdadeira *ousia* a ser formas inteligíveis e incorpóreas. Os corpos que aqueles outros diziam ser a verdade, eles estilham com argumentos em mínimas partes, falando que eles são geração móvel por oposição à *ousia*. (246b6-c2).

Os formalistas defendem que a verdadeira *ousia* é inteligível e uma forma incorpórea (246b7-8). A seu ver, *ousia* delimita um tipo das coisas em paralelo a outro tipo: o processo móvel de geração (*genesis*),<sup>21</sup> que eles identificam com a *ousia* dos corporalistas. Tal como seus oponentes, os formalistas rejeitam outros candidatos a *ousia*, mas não rejeitam que haja a geração e os corpos. Sua posição é de que eles não são verdadeira *ousia* (246b8) ou realmente *ousia* (*ontōs* - 248a11). Pode até ser que, em sua rejeição agressiva aos demais candidatos, a posição dos corporalistas quanto à rejeição do que não é corpo implique que isso não existe. Porém, uma vez que não há da parte dos formalistas uma controvérsia real sobre existência dos corpos, a noção de existência só geraria uma parcial discordância entre os litigantes, que diria respeito apenas à existência das formas. Por isso, se a controvérsia é real e é sobre a *ousia* – cada oponente defendendo como verdadeira a sua *ousia* –, ela não deve ser sobre existência.<sup>22</sup>

Ao defender o que é a verdadeira *ousia*, formalistas oferecem um argumento de exclusão dos outros candidatos, os corpos. Eles argumentam que corpos (i) são divisíveis em mínimas partes e (ii) são constante geração móvel. Corpos, portanto, não respondem à unidade e à estabilidade que, aos olhos dos formalistas, identificam a *ousia*. Entendo

---

<sup>21</sup> Esse paralelo *ousia*/geração já tinha sido mencionado anteriormente no diálogo em 232c7-10, corroborando a conclusão da passagem 219b4-6 em que a *ousia* é aquilo que põe fim a um processo de produção. Ele também parece funcionar como uma premissa implícita do argumento em 245c11-d7, indicando que a *ousia* é o que se apresenta quando um processo de geração termina. Essas outras passagens sugerem que *ousia* é algo completo, como um todo, a que nada falta a ser ainda gerado. O exemplo mais trivial é a distinção entre fetos, ainda em geração, e bebês. Naturalmente essa não é a posição dos formalistas, e sim a forma da distinção entre *ousia* e geração assumida pelo Visitante.

<sup>22</sup> Wittala (2018, p. 177) sustenta a posição inversa da que defendo. Ele alega que formalistas têm que supor *ousia* como existência para que os dois litigantes tenham ontologias simétricas, que excluem os objetos uma da outra, e que isso é necessário para que o Visitante os analise como um par. Eu entendo, ao contrário, que é porque usam a *ousia* para excluir itens que os gigantes estão em pé de igualdade com os formalistas. Para uma defesa de que a controvérsia não requer simetria das ontologias cf. Politis (2016, p. 154-155). Seu argumento é de que a posição dos formalistas é estratificada, há geração e verdadeira *ousia*, enquanto a dos corporalistas não é. Mas nada impede que corporalistas tenham também uma ontologia estratificada, como é, por exemplo, a sugerida por Sêneca na citação da nota 5.

que é porque se comprometem a oferecer tais argumentos aos seus oponentes, diferindo deles precisamente por isso, que o Visitante considera os formalistas interlocutores mais dóceis e de persuasão mais fácil (246c9-10). O Visitante elucida algumas premissas do argumento mais adiante no texto:

Visitante: “Ao falar de geração e *ousia* vocês as dividem como distintas, ou não?”

Teeteto: “Sim.”

Visitante: “E dizem que nós nos conectamos com a geração por meio do corpo e através da percepção; e que através do raciocínio e por meio da alma, conectamo-nos com a *ousia* real, que sempre se mantém segundo si mesma e do mesmo modo, enquanto a geração é a cada momento de outro modo”.

Teeteto: “Dissemos de fato”. (248a7-b1).

A razão dos formalistas para negar que corpos são *ousia* é que (i) o contato com os corpos é pela percepção e (ii) a percepção é geração que é a cada momento de outro modo. Nesse argumento, o formalista aceita a tese da tangibilidade do corporalista, mas alega que ela não apenas é transitória, mas *sempre* transitória. É plausível que a transitoriedade da tangibilidade se explique pela divisibilidade dos corpos. Se os corpos são divisíveis, tanto o nosso corpo quanto o corpo daquilo que tocamos é um aglomerado de microunidades em movimento, e um corpo é sempre em geração porque não é senão seus microcomponentes em constante movimento. Não há corpo estável, logo corpo não é *ousia*, e, por conseguinte, não se pode perceber uma *ousia*.<sup>23</sup>

Por oposição à sua tese sobre a geração, os olímpicos supõem que a identificação de unidade e permanência no mundo é uma operação do nosso raciocínio ao conectar-se com formas incorpóreas, conhecendo-as (248a10-13). É uma evidência dada pela nossa percepção e pelo nosso raciocínio que unidade e permanência são dadas pelo intelecto, já que nossa percepção fracassa em nos garantir isso. A controvérsia, portanto, se estabelece entre delimitar a *ousia* pela tangibilidade ou pela unidade estável.

## A OBJEÇÃO AOS CORPORALISTAS

Estabelecida a controvérsia, o Visitante passa a examinar a posição dos corporalistas. Note-se que ele parece fazer ouvidos moucos à objeção que os formalistas fizeram aos

---

<sup>23</sup> Para formalistas como defensores da geração como mobilismo radical, cf. Berman (2014, p. 58); Macé (2016, p. 139).

gigantes. Seu propósito está em dialogar com os corporalistas a partir das suas próprias premissas. Seu argumento tem a seguinte forma:

- C1. Há somente corpos (246b1-3).
- C2. Corpos são o que tem poder de ser tocado [pelas mãos] (246a8-b1; 247c5-7).
- C3. Há viventes mortais (246e5).
- C4. Há corpos animados (e7).
- C5. Há alma (e9).
- C6. Há virtude na alma, como a justiça e a prudência (247a2-3).
- C7. Há virtudes como a justiça e a prudência (247a5-8).
- C8. Há coisas que têm poder de ser adicionadas ou separadas de outras (247a9-10).
- C9. Há coisas que não têm poder de ser tocadas [pelas mãos] (247b1-4).

Nota-se que o argumento é uma redução, e que a conclusão C9 nega C2 (e C1 por causa de C2). Não é claro qual é o ponto a partir do qual os corporalistas passariam a discordar do Visitante, e a estratégia é exatamente classificá-los de acordo com o seu nível de concessão. Uma decisão importante é se C5 é compatível com C1, já que é evidentemente incompatível com C2 e um caso de C9. Teeteto diz que gigantes divergem entre si sobre se a alma é um certo corpo (cf. 247b8-9). Sendo assim, temos aqui uma primeira clivagem: entre os que aceitam que, mesmo não sendo tangível às mãos, as almas têm corpo e os que rejeitam essa tese. A primeira conclusão é a de que há dois grupos de gigantes: os primeiros defendem que *ousia* é corpo (C1), os segundos que ela é tangibilidade (C2).<sup>24</sup>

O segundo ponto crucial é C7, e aqui os gigantes estão em um impasse: segundo Teeteto, eles teriam vergonha de dizer que as virtudes não se incluem no rol dos entes, mas também de defender que elas são corpóreas (247b9-c1). Note-se que o Visitante não pretende que o corporalista aceite que virtudes são *substâncias* incorpóreas.<sup>25</sup> O Visitante simplesmente quer que sejam admitidas no grupo das coisas que são (*tōn ontōn*, 247c1; *pantōs eina*)<sup>26</sup> 247a10) sob a descrição indicada em C8: o que pode ser adicionado ou separado – ou ainda o que pode ocorrer (247b2-3) – em algo como a alma. A segunda conclusão é a de outra separação entre os gigantes: aqueles que, sendo melhores,

---

<sup>24</sup> Cf. Brunschwig (1994 (1988), p. 120); Vogt (2009, p. 142).

<sup>25</sup> Cf. Moravcsik (1962, p. 36-37); Macé (2006, p. 137); Politis (2006, p. 156).

<sup>26</sup> Suponho aqui o sentido extensivo dessa classe de advérbios que indica totalidade.

envergonham-se de sua proposta inicial de que *ousia* é corpo (247c3-4) e aqueles que, como brutamontes metafísicos,<sup>27</sup> voltam a defender a tangibilidade (247c5-7).

## A PROPOSTA AOS CORPORALISTAS

Seguindo em sua empreitada, o Visitante faz uma proposta substitutiva sobre a *ousia*<sup>28</sup> que deve ser aceita pelos melhores gigantes como expressão da sua posição de que há corpos e incorpóreos, que indique o que é congênere (*sumphues*) a ambos e que justifique a asserção de que ambos são (247d2-4). Entendo que, por ser uma proposta substitutiva, ela deve ser capaz de justificar todos os pontos do argumento aos corporalistas, oferecendo, portanto, uma tese sobre a *ousia* que inclua itens como corpos, almas e virtudes. Eis a proposta:

Eu digo que realmente é o que quer que tenha um poder qualquer, seja para naturalmente alterar outra coisa, seja para suportar, a menor de todas [as propriedades] por ação do mais insignificante, ainda que um só e de uma vez por todas. Eu estipulo que é preciso<sup>29</sup> delimitar que os entes não são outra coisa que poder. (247d8-e4).

O Visitante propõe que *ousia* seja *dunamis*, que a regra que delimita o que entra ou não no conjunto das coisas que são é ser um poder.<sup>30</sup> Ao propor o poder como índice

---

<sup>27</sup> A expressão é de Katja Vogt. Sua tese é que insistir nesse conceito de tangibilidade é um brutalismo e que os estoicos são os melhores gigantes tanto por insistir na *ousia* como corpo quanto por se comprometerem a explicar que as virtudes são corpo, rejeitando, assim, a proposta do Visitante (cf. VOGT, 2009, p. 142-143). Até onde os estoicos vão nessa classificação dos gigantes, no entanto, é controverso (cf. BROWN, 1998, p. 188; BRUNSCHWIG, 1994 (1988), p. 120-121). Em questão está a tese estoica de que “algo” é o gênero supremo, e que há coisas que não são, mas que, ainda assim, são algo, como os incorpóreos (cf. a citação de na nota 5). Cf. Brunschwig (1994 (1988) p. 119); Aubenque (1991, p. 178-179); Caston (1999, p. 147); Sellars (2010, 196-197).

<sup>28</sup> Para uma evidência textual de que a proposta consiste em defender que *ousia* seja poder, cf. *ousias peri* em 248c2. Para uma evidência textual de que *ousia* é a delimitação dos entes, cf. *horon pou tōn ontōn* em 248c4 e *ousian horizomenoi* em 246b1.

<sup>29</sup> Traduzo aqui o texto emendado por Robinson (1995) (cf. também ROBINSON, 1999, p. 150).

<sup>30</sup> Note-se que o texto começa descrevendo os entes que são como os que têm poder e termina descrevendo-os como poder, pura e simplesmente. Isso não é de se espantar, a mesma variação pode ser identificada na tese dos corporalistas: X é apenas se tem um corpo (246b2, 247b8-9); X é um corpo (246b1, d10). Na primeira variação temos o índice que classifica os itens, na segunda, a regra que indica a *ousia*. Isso fica mais claro quando, na repetição da proposta, o Visitante indica

de inclusão/exclusão dos entes, o Visitante sugere que há dois tipos de ente com tal índice. Segundo a tradução proposta, o primeiro o poder, natural a um ente, é de alterar outro ente.<sup>31</sup> Esse caso, a meu ver, contempla o poder de alteração das virtudes.<sup>32</sup> Em C8 elas são definidas como as propriedades não essenciais que têm poder de ser adicionadas ou subtraídas de algo, ou seja, quando isso acontece elas provocam alteração disso a que são adicionadas (247a9-10).<sup>33</sup>

O segundo tipo de entes são os que têm poder de suportar.<sup>34</sup> O termo *pathos* foi empregado em (245a1-c3) designando propriedades<sup>35</sup>, de modo que podemos entender

---

que a delimitação das coisas que são se faz quando nelas está presente (*tōi parēi*) um tal poder (248c4-5) (cf. GONZALEZ, 2011, p. 66-67).

<sup>31</sup> Vários tradutores optam por ler essa frase com o sentido de “agir em relação a algo outro, qualquer que ele seja, naturalmente”. O problema dessa tradução está no termo *heteron* (outro), já que ele designa sempre o outro de um par. Um outro qualquer seria designado, em grego, com o termo *allos*. A tradução que proponho lê a frase *poiein heteron hotioun* de modo que *hotioun* é o objeto direto de *poiein* e *heteron* um complemento adverbial de *poiein*, que significaria “tornar outro”, “alterar”, implicando com isso passar de um estado para a sua privação, ou vice-versa, sempre em caráter binário. Compare com *hotioun beltion poioimen* em PLATÃO. *Primeiro Alcibiades*, 128e2.

<sup>32</sup> Von Wolfgang Künne (2004, p. 309) critica a proposta exatamente por não contemplar o problema das virtudes. Entendo que a tradução que proponho, à medida que não sugere que virtudes “agem em relação a algo outro”, mas ao contrário indica qual é a sua função explanatória na alteração, responderia a esse problema.

<sup>33</sup> Para uma defesa do poder de agir como propriedades, cf. Leigh (2010, p. 72).

<sup>34</sup> Essa também é uma opção pessoal de tradução, já que as traduções em geral optam por verter o verbo *pathēin* por “sofrer” ou ainda “ser afetado”. Essas traduções têm seus olhos na sequência do texto, em que, aos olhos dos formalistas, a oposição em tela aqui é aquela entre a ação de alterar e o seu efeito em um paciente. Adiante vou mostrar que o argumento aos formalistas não depende disso. Por outro lado, a opção tradicional de tradução diz muito pouco em relação ao argumento dos corporalistas, é essa a razão que apresento. Um bônus extra dessa tradução é que ela também justifica o uso do advérbio *hapax* em 247e3 “de uma vez por todas”. Se podemos entender que o poder de alterar é o poder das propriedades e o poder de suportar é o das substâncias, então o poder de suportar “de uma vez por todas” é o poder de ter propriedades essenciais, propriedades que não são adicionadas e removidas, mas que são constitutivas de algo. Suporta-se de dois modos: (i) por ação de uma propriedade que é adicionada ou subtraída ou (ii) pela aquisição dessa propriedade de uma vez por todas.

<sup>35</sup> Alguns intérpretes supõem que em sua a proposta o Visitante entende por poder simplesmente “poder ser um sujeito ou um predicado de uma asserção genuína” (MORAVCSIK 1962, p.37, cf. também OWEN, 1966, p. 337). Sua principal razão é o mencionado uso de *páthein* com o sentido de “ter propriedades” no argumento contra os monistas (245a1-c3). No entanto, ao contrário do que defendo aqui, eles sustentam o que Brown chama de “abordagem formal” por oposição a uma



que o poder de *pathein* é o poder de ter essas propriedades, de servir de substrato a elas, tal como, na objeção aos corporalistas, a alma funciona em relação às virtudes (C6).<sup>36</sup> O poder de suportar é formulação da regra em que a *ousia* recolhe um rol de itens estáveis e subjacentes.<sup>37</sup> Eis aqui, como anunciei, uma primeira defesa do sentido de *ousia* como substância.

A proposta aos gigantes é de que aceitem que há duas regras de *ousia* – as propriedades e o substrato das propriedades<sup>38</sup> –, o que lhes permitiria incluir corpos e incorpóreos no rol dos entes. Eles deveriam, portanto, ao formular melhor os seus critérios de inclusão/exclusão dos entes, abrir mão de seu monismo. A *ousia* como poder não é um monismo, porque o poder sempre depende da ação que lhe identifica; logo, não há uma regra única. Poder aqui não funciona como um gênero, mas como um traço comum às duas categorias da *ousia*.

Debateu-se extensamente se a proposta do Visitante deveria contar como uma definição de ser.<sup>39</sup> Já de partida é possível estabelecer que, se por definição entendemos

---

“abordagem substantiva” (BROWN, 1986, p. 190-192), ou seja, supõem não se tratar de uma tese ontológica, mas de uma teoria sobre a linguagem, em particular sobre a formação dos enunciados. Embora eu não possa desenvolver esse argumento aqui, entendo que os resultados da *gigantomakhia* são sim fundamentais para as teses sobre o que é uma asserção, mas é implausível que isso configure um argumento contra um corporalista, ainda que civilizado. Ele teria que sustentar o contrassenso de que o que se adiciona aos *corpos*, alterando-os, são os predicados de uma asserção. Mais razoável é a posição de Leigh: “a proposta da *dunamis* é satisfeita por uma entidade estando em uma relação metafísica particular, a relação entre o que age e o que é afetado, considerada separadamente das proposições sobre essa relação (ou mesmo sobre qualquer outra coisa)” (LEIGH, 2010, p. 69).

<sup>36</sup> Cf. Macé (2006, p. 138).

<sup>37</sup> A proposta do Visitante é, ao que parece, aceita pelos estoicos com o propósito inverso do Visitante: o de negar o ser das virtudes incorpóreas (Cf. AUBENQUE, 1991, p. 382; VOGT, 2009, p. 138). Uma evidência seria a passagem que diz: “Eles entendem que há dois princípios dos todos, o ativo e o passivo. O passivo é a substância sem qualificação, a material; o ativo é a razão que atua sobre ela, o deus” (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, VII, 134, 1-3).

<sup>38</sup> A proposta, portanto, a meu ver não visa “substituir o par corpóreo-incorpóreo pelo par movimento-reposo” (DIÈS, 1932, p. 17). A abordagem do Visitante é sobre a explicação do movimento, e não sobre o que é movido e move, com isso ela muda o patamar da discussão (Cf. LEIGH, 2010, p. 72; GONZALEZ, 2011, p. 86).

<sup>39</sup> Cf. Diès (1932, p. 17-38) que entende que ela é uma definição com a qual o *corpus* platônico opera regularmente, mas sempre de modo provisório (p. 29), porque Platão sabe que o ser é indefinível (p. 31). Para os que defendem que a delimitação é sim uma definição, ver Owen (1970, p. 230, n. 14); Notomi (1999, p. 218); Miller (2004, p. 350-351); Fronterotta (2008, p. 189-190);

uma fórmula linguística que reúne um gênero e uma diferença que nos possibilita identificar esse item, tal qual o diálogo *Sofista* busca definir o sofista, essa não é uma definição. Tampouco essa proposta vai dar fim ao projeto de buscar entender o que é o ser, já que o problema volta em 249d9. Por outro lado, o que vemos em tela é exatamente a operação funcional de um conceito bi-referente, qual seja, trata-se de um conceito que se refina no seu sentido intencional à medida que se revisa a extensão dos itens que recaem sobre ele. Minha sugestão é que um conceito desse tipo, como “*ousia*”, só pode ser definido no exercício dessa sua função,<sup>40</sup> qual seja, a de elencar os entes que são, simultaneamente a justificar porque eles são os entes que são.

A estratégia do Visitante pode parecer consistir simplesmente em exortar os litigantes a ampliar seus horizontes, incluindo mais itens entre as coisas que são.<sup>41</sup> Mas ele diz claramente que o seu objetivo é buscar a verdade (246d9). A questão é que, ao entender a necessidade de incluir mais itens, o interlocutor é obrigado a rejeitar a sua concepção anterior de *ousia*. Como argumenta Macé (2016, p. 140), se entendemos que um padrão da refutação socrática é mostrar que uma definição proposta pelo interlocutor não compreende todos os casos e precisa ser mais inclusiva, o procedimento do Visitante é refutativo e investigativo. Note-se inclusive o papel da vergonha dos melhores gigantes quanto ao problema de as virtudes serem corpóreas. A concepção de *ousia* dos gigantes foi refutada, e isso só é visível ao leitor, como procurei mostrar, se ele entender o sentido bi-referente de *ousia*, ou seja, que, ao argumentar pela inclusão de mais itens no rol, o Visitante está argumentando por uma outra delimitação da *ousia*.

## A PROPOSTA AOS FORMALISTAS

O argumento do Visitante aos formalistas é mais complexo do que o que ele apresenta aos gigantes. Ao invés de uma objeção seguida de uma proposta, ele começa com uma proposta, recebe deles uma negativa, e só então eles recebem a objeção. Os formalistas entendem que identidade e estabilidade são marcas da *ousia* real, e que isso se opõe à geração e ao corpo, que são constante alteração. Eles entendem que nós nos conectamos com a geração por meio da percepção e com as formas por meio do raciocínio.

---

Leigh (2010, p. 81-82); Gonzalez (2011, p. 66-68). Para os que aceitam só a função denotativa da *ousia*, insistindo no que Cornford (1935, p. 232) chamou de “marca do real”, cf. BROWN, 1986, p. 189; VÁZQUEZ, 2018, p. 267.

<sup>40</sup> Para a defesa de definições pela função cf. De Rijk (1986, p. 101).

<sup>41</sup> Cf. Miller (2003, p. 360), que defende que o principal propósito do Visitante é mostrar aos litigantes que a exclusão ontológica é um erro.

A sugestão do Visitante é que a conexão seria então um índice das coisas que são: corpo e geração se conectam, alma e formas se conectam, logo há conexão sensível e conexão racional (248b2-4). Mas não é só isso. O Visitante propõe que aceitar a conexão como índice dos entes faria com que eles aceitassem que ela é dita de ambos os conectados como “uma propriedade ou produto resultante de certo poder oriundo de seu modo de ser correlativo” (*pathēma hē poiēma ek dunameōs tinos apo tōn pros allēla suniontōn gignomenon* - 248b5-6).

Nesse esquema, dois entes correlativos (*tōn pros allēla suniontōn*), i.e., cuja existência implica a existência do correlativo, são porque têm poder de conectar-se. Eu defendo que essa é uma terceira espécie de poder, além de um poder de alteração e um poder de suportar. Identificamos a conexão uma vez que podemos inferi-la de certa propriedade (*pathēma*) ou produto (*poiēma*) dela resultante. Por exemplo, podemos dizer que há uma conexão do corpo e da geração porque algo resulta dela, a percepção – um produto – ou a propriedade, minha ou daquilo que percebo, de ser percipiente ou percebido. Propriedades e produtos resultam quando esses correlativos se conectam, mas eles não são necessariamente ações e afecções desses ou nesses correlativos. Se eu entendo ações e afecções por causa da alteração de algo que subsiste, no caso das conexões eu infiro que algo existe *porque* eu identifico produtos e propriedades gerados por entes que não necessariamente se alteraram. O índice que identifica esses itens como entes é o poder que eles têm de se conectar entre si.<sup>42</sup>

Fazer uma proposta aos formalistas antes de lhes apresentar uma objeção não lhes dá, é natural, muitos motivos para aceitarem-na. Na verdade, o próprio Visitante antecipa a razão que eles têm para rejeitá-la. Porque entendem que a proposta é de que *ousia* é poder de alterar ou suportar,<sup>43</sup> eles argumentam que esse poder só é compatível com a geração (248c7-9). Tanto quanto entendem a proposta, ela implicaria que, ao ser conhecida, a *ousia* sofreria alteração<sup>44</sup> e isso é incompatível com a regra da estabilidade que propõem (248e2-5). É devido a essa premissa, que não está necessariamente suposta na proposta do Visitante, que o formalista a rejeita (248c1-2); ela geraria uma

---

<sup>42</sup> Leigh (2010, p. 67-72) sustenta uma tese semelhante a essa embora com outro vocabulário: ela entende que a proposta do Visitante é de fazer com que os formalistas entendam que relações de ação e afecção não são equivalentes a relações de mover e ser movido.

<sup>43</sup> Para a tese de que os formalistas não entendem a proposta cf. Leigh (2010, p. 77-78).

<sup>44</sup> Para uma versão da relação entre ação e alteração nos termos em que o formalista a entende, cf. Platão, *Górgias*, 476b2-c7. Via de regra, os intérpretes entendem que essa é a proposta do Visitante e que o formalista a entendeu corretamente, cf. Keyt (1969, p. 3); Brown (1998, p. 195-196); Von Wolfgang Künne (2004, p. 313-314). Para visões dissidentes, cf. Vlastos (1973, p. 314); Leigh (2010, p. 68).

prova indireta de que a *ousia* real não pode ser identificada por sua estabilidade (248c7-9).<sup>45</sup>

## A OBJEÇÃO AOS FORMALISTAS

Os formalistas entendem que todo poder é ou de alteração de propriedades ou de suporte dessa alteração. O Visitante entende que conhecer e ser conhecido são conexão, uma propriedade ou produto advindo de certo poder que esses entes têm de serem correlativos. Segundo o Visitante, seus interlocutores devem aceitar que o conhecimento e a *ousia* conhecida se explicam por um dos seguintes padrões (derivados de 248d4-7):

- V1. Conhecer é um resultado; ser conhecido é uma propriedade.
- V2. Conhecer é uma propriedade; ser conhecido é um resultado.
- V3. Conhecer é um resultado; ser conhecido é um resultado.
- V4. Conhecer é uma propriedade; ser conhecido é uma propriedade.
- V5. Conhecer é um resultado e uma propriedade; ser conhecido é um resultado e uma propriedade.
- V6. Conhecer não é nem um resultado e nem uma propriedade; ser conhecido não é nem um resultado e nem uma propriedade.<sup>46</sup>

Teeteto afirma que os formalistas se comprometem com V6 (248d8-9), porque recusam a tese dos resultados e das propriedades de um poder de conexão. Ao rejeitar essa tese, eles só podem explicar o conhecimento pelos poderes de agir e suportar, mas se recusam a fazê-lo. É essa a conclusão a que o Visitante chega sobre a situação dos olímpicos após rejeitarem a sua proposta: se conhecer for produzir certa alteração, daí se segue que ser conhecido é uma forma de suportar essa alteração (248d10-e2). Os formalistas estão certos em rejeitar que só há poder de alteração e suporte; eles estão errados em rejeitar a proposta do Visitante.

O Visitante então introduz a sua objeção que, em última análise, é a mesma feita aos gigantes: eles não explicam como algo como a prudência (compare 246e7-247a8 e 248e7-249b2) ou o conhecimento pode acontecer (248c11-d2). Para uma tal explicação, eles devem aceitar que há intelecto (249a1-3), que intelecto implica vida (249a4-5), e que

---

<sup>45</sup> O argumento, portanto, não se divide, como sugere Owen (1966, p. 337- 338), em uma primeira parte (248b-248e5) em que os formalistas aceitam que as formas se alteram e uma segunda parte (248e-249d) em que eles aceitam que há coisas que se movem, embora as formas não se movam. Eles sempre negam que as formas se movem. Sobre a prova indireta, cf. Keyt (1969, p. 2).

<sup>46</sup> Essa formulação discorda da posição majoritária dos intérpretes que classifica as opções como ações e afecções, cf. Brown (1998, p. 196); Crivelli (2012, p. 88); Vázquez (2018, p. 272).

intelecto e vida estão em uma alma (249a6-8) e que essa alma está em algo que, ao ser animado, tem movimento (249a9-10). Note-se que supor que nós somos animados e dotados de raciocínio era uma premissa dos formalistas (248a11), a questão é que eles não incluíram esses itens no seu quesito de *ousia* verdadeira.

Minha interpretação é que o Visitante jamais pede que eles aceitem que esses itens têm o mesmo *status* que as formas, apenas que sejam incluídos no rol dos entes. Essa é uma posição criticada por intérpretes que leem *tōi pantelōs onti* (248e8-249a1) em sentido intensivo,<sup>47</sup> como “o que completamente é”, e que supõem que a expressão só pode referir-se à *ousia* verdadeira. Em minha defesa de que *ousia* deve indicar tanto a regra quanto a extensão, entendo que tal suposição não é necessária exatamente porque a discussão sobre a *ousia* é a discussão sobre os itens no rol dos entes. Ademais um argumento muito mais coerente resulta da leitura de *tōi pantelōs onti* em sentido extensivo, significando algo como “o ente em sua totalidade”.<sup>48</sup> Isso porque a conclusão desse argumento é de que há entes móveis e entes imóveis; e não que todos os entes que há são móveis (249c10-d4, veja abaixo).<sup>49</sup> Finalmente, pedir aos formalistas que eles incluam itens no seu rol de entes é simplesmente pedir a eles o mesmo que foi pedido aos corporalistas.

A extremamente sintética objeção do Visitante aos formalistas tem a seguinte forma de uma redução ao absurdo:

M1. Conectamo-nos com a *ousia* real através do raciocínio na alma (248a11).

---

<sup>47</sup> Intérpretes que não supõem o sentido bi-referente de *ousia*, entendem que o Visitante pede aos formalistas que aceitem que as formas, que são o que completa ou totalmente é, têm movimento, intelecto, vida, etc. A principal razão seria que *tōi pantelōs onti* espelharia *ontōs ousia*, ou seja, o que real e perfeitamente é. Diès dedicou-se a mostrar que *tōi pantelōs onti* não se refere à *ousia*, nem às formas, mas “ao mundo sensível” (DIÈS, 1932, p. 73-83). Para outros autores que supõem que essa passagem compromete o Visitante com o movimento das formas, cf. Owen (1966, p. 339); Malcolm (1983, p. 120); Von Wolfgang Künne (2004, p. 312-313); Gonzalez (2011, p. 88-91); Wittala (2018, p. 188-189).

<sup>48</sup> Cf. Cornford (1935, p. 241); Robinson (1999, p. 152); Macè (2006, p. 136, 140); Fronterotta (2007, p. 379-382). Pode-se indicar a correspondência de *tōi pantelōs onti* (248e8-249a1) com *ontōn <pantōn>* em 249b5-6, que é claramente extensivo. Robinson (1999, p. 153) justifica a introdução de *pantōn* por paralelismo com *panta* em 249b8.

<sup>49</sup> É importante notar que a conclusão não pode ser de que há entes que são eles mesmos móveis e imóveis, já que nada no texto demonstra que o intelecto é imóvel (KEYT, 1969, p. 6) ou que os corpos são imóveis (POLITIS, 2006, p. 156). Politis, que defende a leitura intensiva de *tōi pantelōs onti*, mas não o movimento das formas, porque entende que o resultado do argumento é a inclusão da alma na categoria de *ousia* verdadeira, mas não na categoria “forma”, cf. Politis (2006, p.168).

- M2. Premissa implícita: nós temos uma alma, somos um ser animado.
- M3. O que tem intelecto, vida e alma move-se (249a9-10).
- M4. Se todos os entes fossem imóveis, o que tem intelecto, vida e alma não seria um ente.
- M5. Se todos os entes fossem imóveis, nada teria intelecto (249b5-6).
- M6. Se todos os entes fossem imóveis, nós não nos conectaríamos com a *ousia* real através do raciocínio na alma (negação de M1).

O argumento tem problemas. Um ponto delicado é que o movimento e a vida dos animados não estão na premissa dos formalistas (M1). Não é intrínseco à sua tese que o que é animado move-se; é intrínseco apenas que o que é animado e tem raciocínio (que plausivelmente é intercambiável com inteligência) conecta-se com a *ousia* real. Há aqui duas possibilidades de se entender a inferência. Na primeira, aceita-se como tácito que é próprio a seres humanos tanto mover-se quanto ter inteligência. Na segunda, aceita-se como tácito que inteligência implica movimento. A primeira opção gera um segundo problema mais grave: M5 não decorre de M4. A inteligência pode estar na alma, mas a alma pode não estar em algo que se move.<sup>50</sup> A segunda opção gera uma tese mais forte: ter inteligência é suficiente para ser em movimento. Não é claro, porém, por que os formalistas teriam que aceitar essa tese; mesmo assim, o Visitante supõe que eles devem fazê-lo.

Por outro lado, o Visitante dá razão aos formalistas quanto à inalterabilidade da *ousia* verdadeira, enquanto objeto do intelecto.

- I1. Conectamo-nos com a *ousia* real através do raciocínio na alma (248a11).
- I2. Se não houvesse imobilidade, nada seria ou viria a ser segundo si mesmo, do mesmo modo e em relação a si mesmo (249b12-c1).
- I3. Se não houvesse imobilidade, o intelecto não poderia surgir (249c3-4)
- I4. Se não houvesse imobilidade, o intelecto seria eliminado dos entes (249b8-10).

Não há nenhum motivo para supor que o Visitante tenha uma proposta que explique como as formas sofrem a ação do conhecimento sem se alterar.<sup>51</sup> Para incluir o

---

<sup>50</sup> Cf. Keyt (1969, p.4). Note que M3 atribui movimento apenas ao que é animado, vivo e inteligente, e não à inteligência, a vida e à alma.

<sup>51</sup> Diferentes hipóteses foram elaboradas sobre qual é a tese sobre as formas com a qual o Visitante se compromete. Um grupo de intérpretes argumenta que as formas se alteram em certo sentido, mas não em outro (cf. OWEN, 1966, p. 338-339; KEYT, 1969, p. 7-11). Um segundo grupo entende que as formas agem sobre o intelecto (e não vice-versa) (cf. CORNFORD, 1935, p. 240;

intelecto no rol dos itens que são, ele precisa apenas da sua proposta sobre poder de conexão, que sugere que conhecer é um resultado da conexão, e que ter conhecimento e ser conhecido são propriedades que os itens têm dado o seu poder de conexão (alternativa V1). O Visitante nunca se comprometeu com a tese de que conhecimento implica alteração da *ousia* verdadeira, afinal ele reconhece que, se ela fosse alterada, não haveria inteligência nem conhecimento (I2).

Uma pergunta bastante razoável a este ponto é se o que o Visitante pede aos formalistas não era algo que eles concederiam de partida. Uma vez que, de sua parte, o Visitante não requer que o movimento seja caracterizado como *ousia* verdadeira, e só como um dos entes que são, e que os formalistas, por sua vez, entendem que há a geração, que ela explica o que se move (246c2) e que há a alma, é plausível que a conclusão desse diálogo seja apenas uma explicitação da posição do formalista. Há, porém, intérpretes que entendem que o movimento que os formalistas finalmente aceitam é distinto da geração, que deveria ser entendido como movimento “anímico”, por oposição ao corpóreo, cuja característica é permanecer em movimento, ao invés de nunca permanecer, como a geração. Pistas sobre esse impasse podem ser encontradas na conclusão do Visitante.

## A POSIÇÃO DO FILÓSOFO

O Visitante analisou as duas posições em controvérsia sobre a *ousia*. Os que entendem que *ousia* é corpo, supõe-na como substância que permite tangibilidade. Os que entendem que a *ousia* é forma, supõem-na como a unidade inalterável que nos permite o conhecimento. Em seu diálogo com ambos os contendores, o Visitante insistiu em que tentava fazer-lhes ampliar seu rol de entes por uma melhor proposta do que é *ousia*. Ao final dessa empreitada ele parece satisfeito com o resultado obtido, motivando seus interlocutores a assumir essa sua postura que ele considera própria ao filósofo. Diz ele:

Ao filósofo, portanto, que valoriza essas coisas mais do que tudo, é, ao que parece, necessário, por causa delas, não aceitar, seja daqueles que dizem

---

BROWN, 1986, p. 200). Um terceiro grupo defende que as formas sofrem o que Russell chamou de “Cambridge change”, ou seja, o que se altera são as circunstâncias e não as próprias formas (cf. BLUCK, 1975, p. 97-99; VON WOLFGANG KÜNNE, 2004, p. 316-320). Um quarto grupo insiste em que “ser conhecido” é ter uma propriedade que não implica em movimento ou alteração (cf. MORAVCSIK, 1962, p. 40; VLASTOS, 1973, p. 311-312; WITTALA, 2018, p. 190). Um quinto que o poder de ser movido e de mover não implica movimento (cf. GONZALEZ, 2011, p. 91; LEIGH, 2012, p. 255).

que tudo é uma unidade única,<sup>52</sup> seja dos que dizem que há multiplicidade de formas, que tudo é estático. Já aqueles que movem o que é para todos os lados, é necessário não os ouvir de modo algum. Ao contrário, é necessário dizer, como ocorre quando crianças fazem pedidos, que o ser e a totalidade são a reunião de tanto quanto for imóvel e movido.<sup>53</sup> (249c10-d4).

O tom é claramente exortativo: que os interlocutores se comprometam a reconhecer mais itens no rol dos entes ao aceitarem diferentes tipos de ser, cujo traço comum é simplesmente o poder de desempenhar três índices básicos dos entes: alterar, suportar e conectar. Esse resultado dificilmente pode ser descrito como uma posição de consenso entre os interlocutores, ela é uma posição a que eles podem chegar, uma vez que entendam o quão restrita é a sua concepção de *ousia*.

Não é difícil ver que a tese final do Visitante é muito mais próxima de um formalismo do que de um corporalismo. Em primeiro lugar porque ele não menciona mais o corpo quando fala, aos formalistas, de entes animados.<sup>54</sup> Em segundo lugar, porque a conclusão citada não é a de que se deve reconhecer que há entes corpóreos, é de que se deve reconhecer que há entes móveis. Não havendo no diálogo outros indícios, é de se tomar essa conclusão como evidência de que o Visitante aceita o argumento dos formalistas contra os corporalistas: corpos não têm unidade; eles são o que se move para todos os lados. Se assim é, a geração continua excluída da *ousia*. Em conhecendo o mito, já era de se esperar que fossem os olímpicos a vencer os gigantes.

## CONCLUSÃO

Eu procurei mostrar que a mediação “diplomática” da batalha desempenhada pelo Visitante é uma operação argumentativa que aplica a função bi-referente de *ousia*. Ele mostra a cada um dos litigantes que eles não gostariam de se comprometer com o sentido extensivo implicado pelo sentido intensivo de *ousia* que defendem. Isso indica que, se o Visitante descreve os litigantes como aqueles que não conseguiram tratar com rigor da

---

<sup>52</sup> A conclusão se refere também ao argumento do Visitante contra formalistas monistas como Parmênides, que não analisamos aqui. Cf. Politis (2016, p. 154).

<sup>53</sup> É controverso se a conclusão “tanto quanto for movido é” segue do argumento, que afinal mostrou apenas que algumas coisas movidas são. Como sugere Crivelli (2012, p. 94-95), a razão parece ser que, uma vez que os formalistas aceitam algumas coisas móveis no rol dos entes, eles já não têm argumento para rejeitar a inclusão das demais coisas móveis.

<sup>54</sup> Sobre a ausência de um argumento que persuade os formalistas a incluir corpos no rol dos entes, cf. Politis (2016, p. 156).



questão do ser e do não-ser (245e6-246a2),<sup>55</sup> o rigor desse tratamento depende de clareza sobre a função bi-referente que ele lhes traz. A meu ver, nenhum texto anterior ao *Sofista* de Platão explicita tal função. Ao explicitar, ele mostra o que é uma substância, um ente com poder de suportar, e como as substâncias, apesar de necessárias, não podem ser os únicos “tijolos” com que construímos o mundo. É um exame sobre o que é a *ousia* que nos mostra quais são os demais.

## REFERÊNCIAS

### Edições de Platão utilizadas

DENYER, N. (ed.) *Plato Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DODDS, E. R. (ed.) *Plato Gorgias*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

NICOLL, W. S. M. (ed.) *Apologia Socratis*. In: DUKE et al. *Platonis Opera*: tomus I. Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. (ed.) *Crito*. In: DUKE et al. *Platonis Opera*: tomus I. Oxford: Oxford University Press, 1995.

ROBINSON, D. B. (ed.) *Sophista*. In: DUKE et al. *Platonis Opera*: tomus I. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SLINGS, S. R. (ed.) *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

YUNIS, H. (ed.) *Plato Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

### Edições de Outros Textos Antigos utilizadas

ARISTÓTELES. *Aristotelis Metaphysica*. Edição de Werner Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. Edição de Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HOMERO. *Homeri Opera*: tomus IV Edição de Thomas Allen. Oxford: Oxford University Press, 1922.

PLOTINO. *Plotini Opera*: tomus II. Edição de Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Leiden: Brill, 1959.

SENECA. *Ad Lucilium: Epistulae Morales*. V. 1. Edição de Richard Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1917.

---

<sup>55</sup> Cf. Cornford (1935, p. 228); Vázquez (2018, p. 253).

## Estudos

ANGIONI, L. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Unicamp, 2008.

AUBENQUE, P. Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l' "étant" et le "quelque chose". In: AUBENQUE, P. (ed.) *Études sur le Sophiste de Platon*. Nápoles: Bibliopolis, 1991. p. 365-385.

BERMAN, B. The secret doctrine and the Gigantomachia: interpreting Plato's Theaetetus-Sophist". *Plato Journal*, v. 14, p. 53-62, 2014.

BLUCK, R.S. *Plato's Sophist*. Manchester: Manchester University Press, 1975.

BROWN, L. Innovation and continuity: the Battle of Gods and Giants, *Sophist* 245-249. In: GENTZLER, J. (ed.) *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1986. p. 181-207.

BRUNSCHWIG, J. The Stoic theory of the supreme genus and Platonic ontology. In: BRUNSCHWIG, J. *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Publicado anteriormente como "La theorie stoicienne du genre supreme et l'ontologie platonicienne". In: BARNES, J., MIGNUCCI, M. *Matter and Metaphysics: Fourth Symposium Hellenisticum*. Nápoles: Bibliopolis, 1988. p. 19-27.

COURTINE, J. F. Les traductions latines d'OUSIA et la compréhension romano-stoïcienne de l'être. In: COURTINE, J. F. *Les catégories de l'être*. Paris : PUF, 2003. p. 11-77.

CRIVELLI, P. *Plato's account on falsehood*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

DE RIJK, L. M. *Plato's Sophist: a philosophical commentary*. Amsterdam: North Holland, 1986.

DIÈS, A. *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1909.

FRONTEROTTA, F. (trad.). *Platone*: Sofista. Milão: Bur, 2007.

FRONTEROTTA, F. La notion de δύναμις dans le Sophiste. In: CRUBELLIER, M. et al. *Dunamis: autour de la puissance chez Aristote*. Louvain: Peeters, 2008. p. 187-224.

GONZALEZ, F. Being as power in Plato's Sophist and beyond. In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. *Plato's Sophist: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*. Praga: Oikumene, 2011.

KEYT, D. Plato's Paradox that the Immutable is Unknowable. *The Philosophical Quarterly*, v. 19, p. 1-14, 1969.

LEIGH, F. Being and power in Plato's Sophist. *Apeiron*, v. 43, p. 63-85, 2010.

LEIGH, F. Restless forms and changeless causes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 112, n. 2, p. 239-261, 2012.

- MILLER, D. Fast and loose about being: criticism of competing ontologies in Plato's Sophist. *Ancient Philosophy*, v. 24, p. 339-363, 2004.
- MORAVCSIK, J. M. E. Being and meaning in the Sophist. *Acta Philosophica Fennica*, v. 14, p. 23-78, 1962.
- MURACHCO, H. et al. (trad.) *Platão: o Sofista*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- NOTOMI, N. *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- OWEN, G. E. L. Plato and Parmenides on the timeless present. *Monist*, v. 50, p. 317-340, 1966.
- OWEN, G. E. L. Plato on not-being. In: VLASTOS, G. *Plato I: metaphysics and epistemology*. Nova York: Doubleday, 1970. p. 223-267.
- POLITIS, V. The argument for the reality of change and changelessness in Plato's Sophist (248e7-249d5). In: HERRMANN, F. G. (ed). *New essays on Plato*. Swansea, 2006. p. 149-175.
- ROBINSON, D. B. Textual notes on Plato's Sophist. *Classical Quarterly*, v. 49, p. 139-160, 1999.
- SELLARS, J. Stoic ontology and Plato's Sophist. In: HARTE, V. et al. *Aristotle and the Stoics Reading Plato, Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 107, p. 185-203, 2010.
- VÁZQUEZ, D. Argumentation and reflection in Plato's Gigantomachia (Sophist 245e6-249d5). *Archive für Geschichte der Philosophie*, v. 100, p. 241-285, 2018.
- VLASTOS, G. An ambiguity in the Sophist. In: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973. p. 270-317.
- VOGT, K. M. Sons of the earth: are the stoics metaphysical brutes? *Phronesis*, v. 54, p. 136-154, 2009.
- VON WOLFGANG KÜHNE, K. Zur Diskussion: Die ‚Gigantomachie‘ in Platons Sophistes, Versuch einer analytischen Rekonstruktion". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 86, p. 307-321, 2004.
- WINKLER, R. Ousia, substance, essence: on the Roman understanding of being. *Phronimon*, v. 14, n. 1, p. 101-117, 2013.
- WITTALA, M. The argument against the Friends of the Forms Revisited: Sophist 248a4-249d5. *Apeiron*, v. 51, p. 171-200, 2018.

## SUGESTÕES DE LEITURA

O *Sofista* de Platão foi traduzido em português diretamente do grego nas seguintes edições:

PLATÃO. *Sofista, Político, apócrifos duvidosos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

Ele foi traduzido da tradução francesa de Diès em:

PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973 com reedições subsequentes. [Coleção os Pensadores]

Uma boa introdução para o diálogo como um todo é proporcionada por:

MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

Dois artigos tratam do impacto das questões aqui tratadas para a conclusão do diálogo sobre o discurso falso:

FREDE, M. O Sofista de Platão sobre falsos enunciados. In: KRAUT, R. *Platão*. São Paulo, Ideias & Letras, 2013. p. 469-500.

IGLÉSIAS, M. A relação entre o não-ser como negativo e o não-ser como falso no *Sofista* de Platão. *O Que Nos Faz Pensar*, v. 11/12, p. 5-44, 1997.

Uma fonte importante para as relações da ontologia com a linguagem, em particular com o verbo ser, é a coletânea de textos de Charles Kahn:

KAHN, C. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: Departamento de filosofia da PUC-Rio, 1997.

Para a centralidade do *Sofista* na tradição filosófica, sugiro:

LOPES DOS SANTOS, L. H. A harmonia essencial. In: NOVAES, A. *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 437-455.

# ARISTÓTELES E O PREDICÁVEL PRÓPRIO DA SUBSTÂNCIA

Wellington Damasceno de Almeida

## INTRODUÇÃO

O que nos textos de Aristóteles se costuma traduzir em português por *substância* é o vocábulo grego *ousia*, substantivo abstrato derivado de *ousa*, particípio feminino do verbo *einai* (*ser*). Este fato linguístico é suficiente por si só para mostrar que, embora seja a opção mais comum, a palavra *substância* não é uma tradução isenta de inconvenientes. Ela não capta, por exemplo, a articulação direta que a língua grega expressa entre *einai* e *ousia*. Para que o leitor de língua portuguesa note de saída aquilo que o leitor de grego enxerga na primeira olhadela nos textos de Aristóteles, seria mais apropriado traduzir *ousia* por *entidade*, substantivo abstrato cuja ligação com *ente*, particípio presente do verbo *ser*, é nítida, a exemplo do que acontece na língua grega entre *einai* e *ousia*.<sup>1</sup>

Os mais importantes usos de *ousia* de que se vale Aristóteles em suas obras são conhecidos: aquele em que esse vocábulo designa a principal categoria do ser, caso em que costuma ser traduzido por *substância* – é segundo este uso que Sócrates é uma substância (*ousia*); e aquele em que designa a natureza de algo, aquilo que uma coisa é em sentido mais fundamental, caso em que exige complemento genitivo e pode ser traduzido por *essência (de algo)*<sup>2</sup> – é segundo este uso que *animal racional* é a essência (*ousia*) de *ser humano*. Desses dois usos, o que mais nos interessa é o primeiro, pois é aquele ao qual mais convém a tradução por *substância*.

Apesar dos inconvenientes de tradução mencionados anteriormente, a palavra *substância* ainda está entre as melhores opções de verter para o português esse uso de *ousia*, no qual o vocábulo designa a principal categoria do ser. A palavra *substância* vem

---

<sup>1</sup> Para justificativas em favor dessa alternativa de tradução, ver Coelho (2014, p. 27-28). A respeito dos inconvenientes envolvidos na tradução de *ousia*, Ricardo Santos (2016, p. 53) observa que a palavra *substância* ganhou em português ‘um sentido que a aproxima da noção de matéria ou de material (é assim que falamos de substâncias sólidas, líquidas ou gasosas)’, sentido que não está entre as principais acepções de *ousia* encontradas nos textos de Aristóteles.

<sup>2</sup> Sobre esses dois sentidos, ver Angioni (2008, p. 23-24) e Coelho (2014, p. 27-28).

do latim *substantia*, substantivo derivado de *substans*, participio presente do verbo *substare*. Pode-se ter uma boa ideia do significado mais básico desse verbo a partir da consideração de seus componentes, os elementos *sub* e *stare*, que dão origem, na língua portuguesa, à preposição *sob* e ao verbo *estar*, respectivamente. Assim, em seu sentido mais básico, o verbo significa *estar embaixo*, e, a partir daí, *ser suporte*, *ser sustentáculo*, *ser a base*. Nesse sentido, espera-se que a tradução de *ousia* por *substância* seja capaz de captar algum aspecto crucial desta noção aristotélica de acordo com o qual o que se entende por *ousia* é justamente um suporte, um sustentáculo ou uma base para outras coisas.

Embora seja um indispensável ponto de partida, a consideração isolada dos significados mais básicos das palavras *ousia* e *substantia* não é suficiente para evidenciar o quão aceitável é traduzir *ousia* por *substância*. É preciso acrescentar que, em sua obra intitulada *Categorias*, Aristóteles concebe as *ousiai* como entidades que servem de suportes, sustentáculos ou bases sobre as quais outras coisas de algum modo se sustentam. São entidades de que as coisas que não são substâncias, os chamados *acidentes* (*sumbebēkota*), de um modo peculiar e não facilmente especificável, dependem para existir. Não é, portanto, no significado ordinário e isolado da palavra *ousia* que residem as razões para traduzir esse vocábulo por *substância* (como se a palavra *ousia*, por si só, carregasse o sentido de suporte, sustentáculo ou base de algo), mas no modo pouco negociável pelo qual o vocábulo se insere na rede conceitual tecida por Aristóteles em *Categorias*.<sup>3</sup>

A fim de melhor compreender esta noção de substância, a posição dela na rede conceitual de *Categorias* e as razões que justificam a tradução de *ousia* por *substância*, ao longo do capítulo, primeiro tratarei de algumas passagens emblemáticas dos capítulos 2 e 5 dessa obra, passagens nas quais Aristóteles formula ou pressupõe as principais teses em que se estrutura a ontologia desse opúsculo. Em seguida, a fim de coroar a abordagem introdutória oferecida no presente capítulo desta coletânea, reconstruirei o conceito de predicável próprio (*idion*) a partir dos capítulos 4 e 5 dos *Tópicos*, abordarei o papel desse predicável na estratégia metodológica de elaboração da lista de categorias e encerrarei com um exame preliminar da característica exclusiva ou *própria* da substância, apontada por Aristóteles no final do capítulo 5 de *Categorias*.

---

<sup>3</sup> Nesse sentido, parece-me um pouco exagerada a alegação de Coelho (2014, p. 27-28), segundo a qual o emprego do termo *substância* como tradução de *ousia* “[...] impõe ao leitor da tradução uma interpretação que não está necessariamente presente no texto original”.

## PARTE I: SUBJACÊNCIA E INDEPENDÊNCIA ONTOLÓGICA

No capítulo 5 de *Categorias*, Aristóteles argumenta explicitamente em favor da primazia de certas entidades, as substâncias, de acordo com a qual todas as coisas delas dependem. Em 2b3-6, o faz acerca das chamadas *substâncias primeiras* (*prōtai ousiai*).<sup>4</sup>

Assim, todas as outras coisas ou são ditas das substâncias primeiras como de sujeitos ou estão nelas como em sujeitos. Por conseguinte, se não houvesse substâncias primeiras, seria impossível haver alguma outra coisa. (*Categorias* 5, 2b3-6).

Em 3a1-3, o faz acerca dos gêneros e das espécies das substâncias primeiras, as chamadas substâncias segundas (*deuterei ousiai*):

Mas, tal como as substâncias primeiras estão para todas as outras coisas, assim as espécies e os gêneros das substâncias primeiras estão para tudo o resto; pois tudo o resto se predica deles. (*Categorias* 5, 3a1-3).

Grosso modo, resulta dessa primazia a divisão de tudo o que há em dois grupos de entidades: aquelas das quais as demais dependem, denominadas substâncias; e aquelas que dependem das substâncias, denominadas *acidentes* (*sumbebēkos*). É importante notar que o vocábulo *acidente* não designa uma única categoria, mas várias. Como bem observa Ricardo Santos:

[...] os acidentes não formam um gênero (as diferenças entre eles são demasiado acentuadas para que se lhes reconheça uma natureza comum). Em vez disso, os acidentes distribuem-se por vários gêneros supremos, que são precisamente as quantidades, os relativos, as qualidades, etc. (SANTOS, 2016, p. 44).

Os acidentes, portanto, são aquelas entidades que não são substâncias, ou seja, são entidades que integram as demais categorias de entidades, por exemplo, quantidades, relativos, qualidades etc.

Outro ponto importante a ser notado diz respeito à dependência que os acidentes têm das substâncias. Não se trata de qualquer tipo de dependência, mas de um tipo peculiar, segundo o qual as substâncias são as bases ou sustentações das demais

---

<sup>4</sup> As traduções são de Ricardo Santos (2016), com pequenas modificações de minha responsabilidade.

coisas; em outras palavras, segundo o qual as substâncias são suportes ontológicos de um certo tipo. Esse ponto merece mais atenção, pois revela o que levou os estudiosos de Aristóteles a escolher a palavra *substantia* como uma opção viável de tradução de *ousia*.

Conforme revelam os trechos de *Categorias* citados anteriormente, para estabelecer que as substâncias são aquilo de que todas as demais entidades dependem, Aristóteles se vale das expressões *ser dito de um sujeito* (*kath' hupokeimenou legesthai*)<sup>5</sup>, *predicar-se de um sujeito* (*kath' hupokeimenou katēgoreisthai*) e *estar em um sujeito* (*en hupokeimenōi einai*). Não se deve entender em termos meramente gramaticais a noção de sujeito que integra essas três expressões. A palavra *sujeito* traduz *hupokeimenon*<sup>6</sup>, particípio do verbo *hupokeisthai*, o qual, tal como o verbo latino *substare*, significa fundamentalmente *estar embaixo* e, a partir daí, *ser suporte*, *ser sustentáculo*, *ser a base*. A esta altura, o leitor já pode vislumbrar por que razão traduzir *ousia* por *substância* é perfeitamente aceitável. O sujeito (*hupokeimenon*) a que Aristóteles se refere nas três expressões é, nesse sentido, um suporte ontológico, um substrato, ou ainda, um *subjacente*.<sup>7</sup> Como veremos, ser o subjacente de uma dada entidade corresponde a ser um tipo de suporte ontológico, do qual tal entidade depende para existir. A tradução de *ousia* por *substância* se sustenta, portanto, na inegociável articulação que a ontologia de *Categorias* exhibe entre *ousia* e a condição de subjacente (*hupokeimenon*).<sup>8</sup>

De fato, na ontologia com a qual esta obra está comprometida, as substâncias primeiras são concebidas, por um lado, como entidades desprovidas de subjacentes, e, por outro lado, como subjacentes últimos de todas as coisas. Em *Categorias*, substancialidade e subjacência caminham de mãos dadas. É o que se vê, por exemplo, logo no início do capítulo 5, texto em que Aristóteles diz o seguinte:

Substância – aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal – é aquilo que *nem é dito de um subjacente nem está em um subjacente* [...]. (*Categorias* 5, 2a11-13).

Mais adiante, Aristóteles acrescenta:

---

<sup>5</sup> Sobre as inúmeras dificuldades envolvendo a expressão *ser dito de um sujeito*, ver Crivelli (2017).

<sup>6</sup> A tradução de *hupokeimenon* por *subiectus* – palavra latina da qual deriva *sujeito* – remonta a Boécio. Ver Coelho (2014, p. 24).

<sup>7</sup> É assim que Angioni (2006, p. 201-2) traduz *hupokeimenon*.

<sup>8</sup> Daqui para frente, adotarei o vocábulo *subjacente* (e não *sujeito*) como tradução de *hupokeimenon*, a fim de evitar confusões envolvendo a noção de sujeito gramatical.



[...] é porque as substâncias primeiras são subjacentes de todas as outras coisas que elas são mais propriamente chamadas substâncias (*Categorias* 5, 2b37-3a1).

Na medida em que são desprovidas de subjacentes, as entidades às quais se destina o título de substâncias primeiras desfrutam de certa independência ontológica. Nesse sentido, a doutrina de *Categorias* se diferencia daquela do Livro *Zeta* da *Metafísica*, em que a matéria, conceito inexistente em *Categorias*, é compreendida como um tipo de *subjacente* (*hupokeimenon*) a ser considerado na análise hilemórfica – aquela envolvendo o par conceitual *matéria* e *forma* – com a qual Aristóteles inova na abordagem da noção de substância ali encontrada.<sup>9</sup> Em outras palavras, as substâncias de que trata o Livro *Zeta* da *Metafísica* não são desprovidas de subjacentes, razão pela qual sua primazia se sustenta em outros critérios.<sup>10</sup> Em *Categorias*, porém, por não contarem com subjacentes, as chamadas substâncias primeiras são concebidas como subjacentes últimos de tudo o mais, razão pela qual, insiste Aristóteles, “se não houvesse substâncias primeiras, seria impossível haver alguma outra coisa” (*Categorias* 5, 2b5-6).

Em conformidade com a doutrina de *Categorias*, pode-se dizer que um subjacente figura como tal em duas situações distintas: por um lado, como *subjacente de predicação*, condição em que algo é *dito do* subjacente; por outro lado, como *subjacente de inerência*, condição em que algo *está no* subjacente. Aristóteles não oferece detalhes sobre cada um desses tipos de subjacentes, levando intérpretes a infundáveis discussões e a revisitar permanentemente a doutrina de *Categorias*. No entanto, Aristóteles os pressupõe, no capítulo 2 de *Categorias*, ao empregar as expressões “ser dito de um subjacente” e “estar em um subjacente”. O mais perto de descrevê-los a que Aristóteles chegou pode ser conferido em duas passagens de *Categorias*.

No capítulo 2, Aristóteles procura esclarecer o que entende por “estar em um subjacente”:

[...] e digo ‘estar em um subjacente’ aquilo que (a) está presente em algo (b) não como parte e (c) não pode ser separadamente daquilo em que está [...]. (*Categorias* 2, 1a24-25).

No capítulo 3, Aristóteles associa certa transitividade de predicados à expressão “predicar-se de um subjacente”:

---

<sup>9</sup> Ver *Metafísica* Z 13 (1038b4-6), em que Aristóteles reconhece a matéria como um subjacente (*hupokeimenon*).

<sup>10</sup> Sobre esse ponto, conferir o capítulo 4 desta coletânea.

Quando uma coisa se predica de outra como de algo subjacente, deverão ser afirmados também a respeito do subjacente todos os itens que se afirmam do predicado; por exemplo, homem predica-se de um homem, e o animal predica-se de homem; então, o animal poderá ser predicado também de um homem, pois um homem é homem e é animal. (*Categorias* 3, 1b10-15).

As duas passagens oferecem dificuldades à formulação precisa do que sejam os subjacentes de inerência e de predicação. Na primeira delas, as dificuldades se instalam na reconstrução do significado preciso das três condições (*a*, *b* e *c*).<sup>11</sup> Na segunda, nos empregos da expressão “*predicar-se de um subjacente (kath’ hupokeimenou katēgoreisthai)*”, em que a transitividade de predicados, formulada no capítulo 3, não ocorre. No capítulo 5 de *Categorias*, por exemplo, logo após reiterar essa transitividade de predicados (2a20-27), Aristóteles reconhece o corpo como subjacente do qual o branco se predica, mas a definição (*logos*) do branco não (2a29-34).<sup>12</sup>

Apesar das dificuldades envolvidas na caracterização precisa do que vem a ser um subjacente de predicação e um subjacente de inerência, a doutrina de *Categorias* não deixa dúvidas quanto ao seguinte: o que quer que tenha um subjacente, seja este de predicação ou de inerência, é algo que, de um certo modo, depende de outra coisa, e, portanto, algo que não desfruta da independência ontológica<sup>13</sup> que caracteriza uma substância. Assim, a consideração de subjacentes de que se vale Aristóteles serve para demarcar relações de dependência e independência ontológica entre os variados tipos de entidades que integram a ontologia de *Categorias*. Em outras palavras, essas relações de dependência ontológica estão fundadas na noção de subjacência: se a entidade *x* é um subjacente da entidade *y*, então, a entidade *y* depende ontologicamente da entidade *x*, em uma relação de dependência correspondente ao tipo de subjacente em que a entidade *y* se sustenta.

O capítulo 2 de *Categorias* oferece uma visão bastante esquemática dessa doutrina, segundo a qual as substâncias são suportes ontológicos das entidades pertencentes às demais categorias. Em tal capítulo, pela primeira vez na obra, Aristóteles

---

<sup>11</sup> A reconstrução do significado preciso das três condições (*a*, *b* e *c*) apontadas por Aristóteles nessa passagem requer um aprofundamento que não está entre os propósitos deste estudo, razão pela qual será deixada de lado.

<sup>12</sup> O ponto é discutível, porque a falha na satisfação do critério da transitividade pode indicar que o corpo não é um genuíno subjacente de predicação do branco, mas algo de que se predica apenas o nome *branco*.

<sup>13</sup> Sobre a independência ontológica da substância no Livro *Zeta* da *Metafísica*, ver a seção “Abordagem da independência ontológica” do capítulo 5 desta coletânea.

faz uso das expressões *ser dito de um subjacente* (*kath' hupokeimenou legesthai*)<sup>14</sup> e *estar em um subjacente* (*en hupokeimenōi einai*), a fim de construir o chamado *Quadrado Ontológico*, formado por quatro grupos principais<sup>15</sup> de entidades ou seres (*ta onta*):

- I. aquele das entidades que não são ditas de um subjacente e não estão em um subjacente;
- II. aquele das entidades que são ditas de um subjacente, mas não estão em um subjacente;
- III. aquele das entidades que não são ditas de um subjacente, mas estão em um subjacente;
- IV. aquele das entidades que são ditas de um subjacente e estão em um subjacente.

(i) O primeiro grupo da lista é o das entidades desprovidas de subjacentes, às quais, no capítulo 5, se destina o título de substâncias primeiras. Para ilustrar a que se refere, Aristóteles indica como exemplos, no capítulo 2, entidades particulares concretas: *um certo homem* e *um certo cavalo* (1b3-6). Essas entidades podem ser denominadas *particulares substanciais*.<sup>16</sup>

(ii) O segundo grupo da lista é o das entidades para as quais há apenas subjacentes de predicação (e não de inerência) e estes são exclusivamente substâncias. Trata-se do grupo das substâncias segundas, cujo exemplo fornecido por Aristóteles é uma entidade universal: *homem*, cujo subjacente de predicação é uma substância primeira, *um certo homem* (1a20-22). Essas entidades podem ser denominadas *universais substanciais*.

(iii) O terceiro grupo é o das entidades para as quais há apenas subjacentes de inerência (e não de predicação). Trata-se do grupo dos acidentes particulares, para o qual Aristóteles fornece como exemplos entidades particulares abstratas: *uma certa gramática*, cujo subjacente é a alma (de alguém que conhece gramática, presume-se); e *um certo*

---

<sup>14</sup> O emprego de diferentes verbos (*legesthai* e *katēgoreisthai*) na construção das expressões *ser dito de um subjacente* (*kath' hupokeimenou legesthai*) e *predicar-se de um subjacente* (*kath' hupokeimenou katēgoreisthai*) pode sugerir, a princípio, que estas não são equivalentes. No entanto, todos os subjacentes de predicação oferecidos no capítulo 2 de *Categorias* são compatíveis com a condição de transitividade de predicados apontada no capítulo 3 e reiterada no capítulo 5 (2a20-27), o que sugere que as expressões são equivalentes.

<sup>15</sup> O grupo das entidades que *não são ditas de um subjacente*, mas *estão em um subjacente*, bem como o das entidades que *são ditas de um subjacente* e *estão em um subjacente* são ambos heterogêneos e incluem entidades pertencentes a diferentes categorias.

<sup>16</sup> Para discussão recente envolvendo a primazia dos particulares sobre os universais, ver o capítulo 26 desta coletânea.

branco, cujo subjacente é o corpo (de algo que é branco, presume-se) (1a23-29). Essas entidades podem ser denominadas *particulares accidentais*.<sup>17</sup>

(iv) Por fim, o quarto grupo é o das entidades para as quais há tanto subjacentes de predicação quanto subjacentes de inerência. Trata-se do grupo dos acidentes universais. O exemplo indicado por Aristóteles é uma entidade universal: *conhecimento*, que tem a gramática como subjacente de predicação e a alma como subjacente de inerência (1b1-3). Essas entidades podem ser denominadas *universais accidentais*.

Os quatro grupos de entidades, resultantes da combinação dos critérios acionados pelas expressões *ser dito de um subjacente* e *estar em um subjacente*, podem ser resumidamente organizados no quadro a seguir, baseado na noção de subjacência:

Grupos de entidades ( <i>ta onta</i> )	Possui subjacente de predicação?	Possui subjacente de inerência?	Exemplos de Aristóteles:
(i) Particular Substancial	Não!	Não!	- <i>um certo homem</i> - <i>um certo cavalo</i>
(ii) Universal Substancial	Sim!	Não!	- <i>homem</i>
(iii) Particular Acidental	Não!	Sim!	- <i>uma certa gramática</i> - <i>um certo branco</i>
(iv) Universal Acidental	Sim!	Sim!	- <i>conhecimento</i>

Esse quadro fornece um esboço minimamente satisfatório da ontologia proposta em *Categorias* (sobretudo no capítulo 2) e dos critérios acionados por Aristóteles a fim de construí-la. Mas também sugere que a marca distintiva de substancialidade consiste em *não estar em algo subjacente*, ou seja, que a condição de *não dispor de um subjacente de inerência* constitui o traço exclusivo das substâncias, algo com o que Aristóteles não está comprometido. Na verdade, que essa condição seja um traço exclusivo das substâncias é algo que Aristóteles rejeita no capítulo 5 de *Categorias* (3a21-28).

---

<sup>17</sup> Alguns intérpretes encontram nessas entidades o comprometimento de Aristóteles com a existência de atributos particularizados – em metafísica contemporânea, *tropos*. Outros, porém, preferem entendê-las como propriedades gerais maximamente determinadas. Sobre as dificuldades envolvendo a precisa caracterização das entidades que (iii) *não são ditas de um subjacente*, mas *estão em um subjacente*, ver Santos (2016, p. 49-53) e Angioni (2006, p. 166).

## PARTE II: O PREDICÁVEL PRÓPRIO E AS CATEGORIAS DE ARISTÓTELES

No capítulo 5 de *Categorias*, Aristóteles reconhece que tanto as substâncias primeiras quanto as substâncias segundas satisfazem a condição de *não estar em um subjacente* (3a7-15). Reconhece, portanto, que (i) particulares substanciais e (ii) universais substanciais são entidades desprovidas de subjacentes de inerência. Apesar disso, tem o cuidado de fazer um alerta ao leitor: embora seja comum aos dois tipos de substâncias, a condição de *não estar em um subjacente* não constitui um predicável próprio da categoria da substância. De acordo com Aristóteles:

[...] isto <sc. *não estar em um subjacente*> não é *próprio* da substância, uma vez que também a diferença *não está em um subjacente*. (*Categorias* 5, 3a21-22).

A *diferença* (*diaphora*), portanto, que não é uma substância, é desprovida de subjacentes de inerência. Disso resulta que a condição de *não estar em um subjacente* não pode ser um próprio da categoria da substância. Esse alerta está subordinado a motivações de Aristóteles que são de natureza metodológica, motivações que exigem alguma compreensão da noção aristotélica de predicável *próprio* (*idion*).

### O predicável próprio nos capítulos 4 e 5 do livro I dos Tópicos

O *locus classicus* dos chamados predicáveis aristotélicos é o capítulo 5 do Livro I dos *Tópicos*. Trata-se de um capítulo dedicado à caracterização das famosas noções de *definição*, *gênero*, *próprio* e *acidente*, as quais, acompanhadas da noção de *diferença*, perfazem a lista de predicáveis aristotélicos de que trata, por exemplo, a *Isagoge* de Porfírio.<sup>18</sup> Embora também faça parte dessa lista de predicáveis, a *diferença* não recebe atenção no capítulo 5 do Livro I dos *Tópicos*. Ocorre que Aristóteles a concebe como sendo relativa e indissociável da noção de gênero,<sup>19</sup> razão pela qual decide dela tratar apenas no Livro IV, em que o tema predominante é justamente o predicável denominado gênero.

---

<sup>18</sup> Nesse sentido, a *Isagoge* de Porfírio parece ser uma obra de introdução aos predicáveis de Aristóteles – e não às *Categorias*, como se costuma supor.

<sup>19</sup> “[...] quanto à diferença, sendo concernente ao gênero (*genikēn*), deve ser abordada com o gênero” (*Tópicos* I 4, 101b 18-19).

Os predicáveis aristotélicos são noções relacionais. O reconhecimento de um predicável como sendo uma definição, um próprio, um gênero ou um acidente só pode ser realizado a partir da identificação do sujeito *S* ao qual o predicável *P* é atribuído. Não está no escopo deste estudo oferecer uma visão completa dos predicáveis aristotélicos, mas apenas um quadro satisfatório dos predicáveis próprios, a partir do qual melhor se compreenderá o interesse de Aristóteles no apontamento daquilo que é o próprio de cada categoria. Por essa razão, apenas o predicável próprio será examinado daqui para a frente.

No capítulo 5 do Livro I dos *Tópicos*, Aristóteles formula o predicável próprio (*idion*) nos seguintes termos:

(1) É próprio aquilo que, embora (C1) não mostre a *quididade* (*to ti ên einaî*), (C2) se atribui a apenas uma coisa e dela se contrapredica. Por exemplo, é próprio do homem ser capaz de aprender a ler. De fato, se algo é homem, é capaz de aprender a ler, assim como se algo é capaz de aprender a ler, é homem. Com efeito, ninguém afirma ser próprio aquilo que pode ser atribuído a outra coisa (por exemplo, o dormir em relação ao homem), nem se ocorre ser atribuído a uma única coisa apenas por certo tempo. (2) Se também algum atributo desse tipo fosse denominado como próprio, não seria denominado (1) próprio *simpliciter* (*haplōs*), mas como (2.1) próprio em certo momento (*pote*) ou (2.2) próprio em relação a algo (*pros tî*). De fato, estar do lado direito é próprio em certo momento, e o bípede sucede ser afirmado como próprio em relação a algo, por exemplo, para homem em comparação com (*pros*) cavalo e cão. Evidentemente, nenhum item que pode ser atribuído também a outra coisa é objeto de contrapredicação; de fato, se algo dorme, não é necessário que seja um homem. (*Tópicos* I 5, 102a18-30; trad. Lucas Angioni, 2006, com pequenas modificações de minha responsabilidade).

Nessa passagem de *Tópicos* I 5, Aristóteles reconhece dois grupos de predicáveis próprios: (1) o daqueles que *não* podem ser atribuídos a outra coisa além daquela de que são próprios – por exemplo, *ser capaz de aprender a ler* em relação a *homem*; e (2) o daqueles que *podem* ser atribuídos a outra coisa além daquela de que são próprios. O primeiro grupo é formado por predicáveis *incondicionalmente* exclusivos, predicáveis que não podem não ser atribuídos àquilo de que são próprios. Trata-se, portanto, de um grupo de predicáveis necessários, que pode ser denominado (1) próprio *simpliciter* (*haplōs*). O segundo grupo, por sua vez, é formado por predicáveis cuja exclusividade ganha contornos elusivos, pois está condicionada a certas circunstâncias que não são

permanentes, circunstâncias a serem especificadas a seguir. Esse grupo de predicáveis pode ser denominado (2) *próprio qualificado*.

O grupo de (2) *predicáveis próprios qualificados* se subdivide em dois subgrupos: (2.1) predicáveis que são *próprios em certo momento (pote)* – por exemplo, *estar ao lado direito de fulana* é um próprio de beltrano durante o tempo em que este permanecer na condição de única pessoa nessa posição; e (2.2) predicáveis que são *próprios em relação a algo (pros ti)* – por exemplo, *bípede* é um próprio de *homem* na relação comparativa com *cavalo* ou com *cão*. Em ambos os casos, conforme antecipado, a exclusividade distintiva do predicável próprio está condicionada a certas circunstâncias: *estar ao lado direito de fulana* não mais será próprio de beltrano assim que fulana se deslocar para outra posição ou uma terceira pessoa se posicionar também ao lado direito dela ou beltrano se deslocar para outra posição; *bípede* não será um próprio de *homem* para além da comparação com *cavalo* ou com *cão*, pois se trata de um predicável que se atribui também a outras coisas além de *homem*, por exemplo, *aves*.

Os dois grupos principais, 1 e 2, ganham unidade na medida em que satisfazem a condição de (C2) se atribuir a apenas uma coisa e, assim, dela se contrapredicar (*antikatégoresithai*), condição de acordo com a qual, conforme exemplifica Aristóteles, “[...] se algo é homem, é capaz de aprender a ler, assim como se algo é capaz de aprender a ler, é homem” (*Tópicos* I 5, 102a20-22).<sup>20</sup> Está longe de ser incorreto dizer que (C2) a condição da contrapredicação encontra correspondência, em terminologia moderna, na noção de coextensão: *homem* e *capaz de aprender a ler* são expressões coextensivas, denotam a mesma multiplicidade de coisas.

Embora conceda o título de *próprio* também aos predicáveis do grupo 2, Aristóteles deixa transparecer que essa atitude envolve algum relaxamento na aplicação da (C2) condição da contrapredicação, critério demarcador dessa classe de predicáveis. Note-se que Aristóteles introduz esse grupo de predicáveis alegando que “[...] ninguém afirma ser próprio aquilo que pode ser atribuído a outra coisa (por exemplo, o dormir para o homem), nem se ocorre ser atribuído a uma única coisa apenas por certo tempo” (102a22-24). Portanto, os predicáveis que são (2.1) *próprios em certo momento* e os que são (2.2) *próprios em relação a algo* são considerados próprios apenas sob certo relaxamento na aplicação do critério pelo qual a classe de predicáveis próprios se define, (C2) a condição da contrapredicação. Não se verifica tal relaxamento na aplicação desse critério ao tipo

---

<sup>20</sup> A princípio, o texto de Aristóteles leva a crer que são dois distintos critérios que integram a condição C2: (i) ser atribuído a apenas uma coisa e (ii) ser contrapredicado dessa coisa. No entanto, um olhar mais cuidadoso não demora a perceber que, se Y se atribui apenas a X, então, Y se contrapredica de X e vice-versa. Assim, tudo indica que as diferentes formulações de que se vale Aristóteles são equivalentes e podem ser tratadas como uma única condição.

(1) *simpliciter* de predicáveis próprios, tampouco à *definição*, que também é um predicável próprio, em sentido a ser especificado a seguir.

De fato, no capítulo 5 do Livro I dos *Tópicos*, a condição de (C1) não mostrar a *quididade* (*to ti ēn einaî*) permite diferenciar os tipos de predicáveis que são reunidos sob o título de *próprio* daqueles sob o título de *definição*. Nesse contexto, porém, essa diferenciação esconde o fato de Aristóteles conceber também a *definição* como um predicável próprio, do tipo que expressa a *quididade* daquilo de que se predica. É no capítulo 4 do Livro I dos *Tópicos* que esse fato ganha nítidos contornos:

Uma vez que, do próprio, uma parte (C1\*) significa a *quididade* (*to ti ēn einaî*), ao passo que a outra não, deve-se dividir o próprio em ambas as partes mencionadas, denominar *definição* aquela que significa a *quididade* e chamar *próprio* à restante, conforme a denominação comum que lhes é dada. (*Tópicos* I 4, 101b 19-18).

Aos olhos de Aristóteles, portanto, os predicáveis reunidos sob o título de *próprio* no capítulo 5 do Livro I dos *Tópicos* representam apenas uma parte da totalidade de predicáveis próprios, aquela formada pelos tipos (1) *próprio simpliciter* e (2) *próprio qualificado*. A outra parte é formada por predicáveis que também satisfazem (C2) a condição da contrapredicação, mas (C1\*) mostram *o que algo é* (*to ti ēn einaî*), ou seja, expressam a *quididade* daquilo de que se predicam. Dito de outro modo, essa outra parte é formada pelos predicáveis reunidos sob o título de *definição* no capítulo 5 do Livro I dos *Tópicos*.<sup>21</sup> Esse cenário requer o reconhecimento de dois sentidos mais gerais de acordo com os quais um predicável é classificado como próprio.

Assim, em sentido amplo, é dito próprio o predicável que satisfaz, ainda que sob certo relaxamento na aplicação do critério relevante, ao menos (C2) a condição da contrapredicação. Trata-se do sentido mais geral de acordo com o qual um predicável é considerado próprio, sentido a partir do qual se delimita a classe inteira de predicáveis próprios de Aristóteles. A *definição*, por exemplo, listada entre os predicáveis do capítulo 5 do Livro I dos *Tópicos*, satisfaz (C2) a condição da contrapredicação, razão pela qual é um próprio, embora apenas nesse sentido amplo.

Em sentido estrito, por sua vez, é dito próprio o predicável que, além de satisfazer (C2) a condição da contrapredicação – ainda que sob certo relaxamento na aplicação do critério relevante –, (C1) não mostra *o que algo é* (*to ti ēn einaî*), ou seja, não expressa a *quididade* daquilo de que se predica. Esse sentido inclui todos os tipos de predicáveis que

---

<sup>21</sup> Sobre os variados usos do vocábulo *próprio* (*idion*), ver também *Metafísica* Z 13 (1038b9-15), texto em que Aristóteles reconhece a essência de algo (*ousia*) como um próprio.



recebem o título de *próprio* (*idion*) no capítulo 5 do Livro I dos *Tópicos*, ou seja, (1) o *próprio simpliciter* e (2) o *próprio qualificado*, que se subdivide em (2.1) *próprio em certo momento* (*pote*) e (2.2) *próprio em relação a algo* (*pros tí*). Note-se que todo predicável que é próprio em sentido estrito é também próprio em sentido amplo, mas não vice-versa: a definição é um próprio em sentido amplo, mas não o é em sentido estrito.

Alcança-se, assim, uma classificação que inclui os mais variados tipos de predicáveis próprios: o tipo mais geral é o *próprio em sentido amplo* (*próprio<sub>A</sub>*), que se subdivide em *próprio em sentido estrito* (*próprio<sub>E</sub>*) e *definição*; o próprio em sentido estrito, por sua vez, se subdivide em *próprio simpliciter* (*haplōs*) e *próprio qualificado*; por fim, o próprio qualificado se subdivide em *próprio em certo momento* (*pote*) e *próprio em relação a algo* (*pros tí*). Essa classificação pode ser mais bem apreciada no quadro a seguir, no qual apenas as células da primeira linha inauguram colunas.

PREDICÁVEIS PRÓPRIOS				Expressa a quiddidade ( <i>to tí ēn einai</i> )?	Satisfaz a condição da contrapredicação?
<i>Próprio<sub>A</sub></i> (sentido amplo)	Definição			Sim!	Sim!
	<i>Próprio<sub>E</sub></i> (sentido estrito)	Próprio Simpliciter		Não!	Sim!
		Próprio Qualificado	<i>Próprio em certo momento</i>	Não!	Por um certo intervalo de tempo, sim!
			<i>Próprio em relação a algo</i>	Não! <sup>22</sup>	Na relação comparativa com algo, sim!

<sup>22</sup> Se, no entanto, a condição de (C1\*) expressar a quiddidade (*to tí ēn einai*) e a de (C3) se predicar no o que é (*en tōi tí esti katēgoreisthai*) forem equivalentes – com base, por exemplo, em presumida equivalência das expressões quiddidade (*to tí ēn einai*) e o que é (*to tí esti*) –, então, alguns predicáveis (2.2) próprios em relação a algo (*pros tí*), a exemplo das definições, serão tais que (C1\*) expressam a quiddidade (*to tí ēn einai*). De fato, com base na formulação de Aristóteles (101b27-28), nada parece impedir que um predicável que (C3) se predica no o que é (*en tōi tí esti katēgoreisthai*), como é o caso do gênero (102a31-102b3), seja (2.2) próprio em relação a algo (*pros tí*): *animal*, por exemplo, é gênero de *homem* e pode ser entendido como um próprio na relação comparativa entre *homem* e *rocha* – assim como *bípede*, nos exemplos de Aristóteles, é próprio de *homem* nas relações comparativas entre *homem* e *cavalo* e entre *homem* e *cão* (101b27-28). Contra a equivalência das expressões *to tí esti* e *to tí ēn einai*, ver *Metafísica Delta* 18 (1022a24-29) e Marqués (2016-2017).

Esse quadro não é dos mais consistentes. Os predicáveis próprios qualificados – ou seja, (2.1) o *próprio em certo momento (pote)* e (2.2) o *próprio em relação a algo (pros tí)* – só satisfazem (C2) a condição da contrapredicação de modo precário, sob certo relaxamento na aplicação desse critério. Nesse sentido, não são genuínos predicáveis próprios, mas apenas circunstanciais. Por isso, em atenção ao fato de Aristóteles ter dito que “[...] ninguém afirma ser próprio aquilo que pode ser atribuído a outra coisa (por exemplo, o dormir para o homem), nem se ocorre ser atribuído a uma única coisa apenas por certo tempo” (102a22-24)<sup>23</sup> e em benefício de uma classificação mais consistente de predicáveis próprios, os tipos *próprio em certo momento (pote)* e *próprio em relação a algo (pros tí)* podem ser removidos do quadro, a fim de obter um conjunto que contém apenas dois tipos de predicáveis próprios:

PREDICÁVEIS PRÓPRIOS	Expressa a quiddidade?	Satisfaz a condição da contrapredicação?
<i>Definição</i>	Sim!	Sim!
<i>Próprio Simpliciter (haplōs)</i>	Não!	Sim!

Certamente, há mais coisas a serem ditas sobre o predicável próprio além daquelas que esse quadro é capaz de exibir. Basta ao leitor levar em conta o fato de Aristóteles ter reservado todo o Livro V dos *Tópicos* para tratar desse predicável, livro que não teve uma única linha aqui examinada. Apesar de eventuais prejuízos decorrentes da simplificação do quadro de predicáveis próprios, essa última tabela fornece informações mais enxutas, com as quais se poderá compreender o interesse de Aristóteles no apontamento daquilo que é próprio de cada categoria, o que nos leva de volta às *Categorias*.

## No encaixe do predicável próprio de cada categoria

Tradicionalmente, entende-se que as categorias de Aristóteles são *gêneros supremos* de todas as coisas (no sentido mais amplo e neutro da palavra *coisa*),<sup>24</sup> sob os quais tudo o que há pode ser classificado e concebido em um domínio universal de entidades (*ta onta*). Para além desses gêneros supremos, não existe qualquer outro que lhes seja

<sup>23</sup> Aristóteles repete esse ponto em 102a28-30, trecho com o qual encerra a passagem do capítulo 5 que trata do predicável próprio e que é seguida pela formulação do predicável gênero.

<sup>24</sup> Ver a chamada *árvore de Porfírio (Isagoge)*.

superordenado – o ente, para Aristóteles, não é gênero e as categorias não podem ser definidas em sentido estrito. Por essa razão, o domínio universal de entidades, resultante da lista completa de gêneros supremos, perfaz uma multiplicidade que não exhibe aquela unidade característica de que desfrutam as coisas pertencentes ao mesmo gênero. A inexistência de um gênero unificador para as categorias de Aristóteles é a raiz do chamado *problema da homonímia do ser*, que consiste em certa fragmentação do domínio universal de entidades, enfrentada por Aristóteles em diversos textos, em especial no capítulo 2 do Livro *Gamma* da *Metafísica*, a partir da doutrina do *sentido focal*,<sup>25</sup> que lhe permite unificar certos domínios homônimos – em sentido aristotélico.<sup>26</sup>

O entendimento segundo o qual as categorias de Aristóteles são entidades não é a única interpretação possível. Intérpretes antigos e modernos muito debateram a respeito da natureza das categorias, concebendo-as como classes de entidades, de termos ou mesmo de conceitos. Apesar dessa variedade de opiniões, predominou a interpretação segundo a qual as categorias de Aristóteles são gêneros supremos de entidades, o que coloca a obra ora intitulada *Categorias* – cuja lista de títulos inclui *Sobre os gêneros do ser* – na pilha de textos de ontologia e metafísica da história da filosofia.

O esquema taxonômico de gêneros supremos, perseguido por Aristóteles nas *Categorias*, é moldado a partir de certos princípios implícitos que atuaram na composição do texto, sobretudo do bloco central, também conhecido como *Predicamenta*, formado pelos capítulos 5, 6, 7, 8 e 9, respectivamente dedicados às categorias da substância, da quantidade, do relativo, da qualidade e, por fim, do agir e sofrer.<sup>27</sup> Entre esses princípios, os dois principais são os seguintes: o *princípio da exaustividade*, de acordo com o qual toda entidade pertence a um gênero supremo ou categoria; e o *princípio da exclusividade*, de acordo com o qual nenhuma entidade pertence a mais de um gênero supremo ou categoria. A obra não oferece um quadro detalhado desse esquema taxonômico, mas garante um esboço a ser aprimorado por abordagens supervenientes.

As tentativas de fornecer o número exato de gêneros supremos com os quais Aristóteles estava comprometido são perturbadas por flutuações nas listas de categorias

---

<sup>25</sup> Owen (2005 [1960]).

<sup>26</sup> Sobre a noção aristotélica de homonímia, o ponto de partida é o capítulo 1 de *Categorias*, em que essa noção é contrastada com outras que lhe são correlatas, as noções de sinonímia e paronímia.

<sup>27</sup> São três os blocos de textos que integram a obra que nos chegou sob o título de *Categorias*, blocos que não formam necessariamente uma teoria unificada: *Pre-Predicamenta* (capítulos 1-4), em que Aristóteles trata das noções de homonímia, sinonímia e paronímia, apresenta o *Quadrado Ontológico* e encerra com a lista de dez categorias; *Predicamenta* (capítulos 5-9), em que trata das principais categorias da lista, dedicando a cada uma delas um capítulo; e *Post-Predicamenta* (capítulos 10-15), em que trata das noções de oposição, prioridade, simultaneidade e movimento.

encontradas em diferentes obras do autor. Em face desse cenário, o Prof. Marco Zingano nos ensina que “a lição a reter é que, ainda que o número das categorias seja determinado, Aristóteles mostra-se disposto a revisar sua lista, preservando, porém, algumas categorias em todas elas” (2013, p. 227).

Apesar dessas dificuldades, é possível reconhecer certa estratégia metodológica<sup>28</sup> de Aristóteles na construção da lista de gêneros supremos, sobretudo na demarcação precisa das categorias da substância, da quantidade, do relativo e da qualidade.<sup>29</sup> Nos capítulos 5, 6, 7 e 8 de *Categorias*, Aristóteles apresenta condições que cada entidade deve satisfazer para pertencer a uma dada categoria.<sup>30</sup> Assim, para ser uma substância, uma dada entidade deve satisfazer, por exemplo, as seguintes condições: *não estar em um subjacente* (3a7-32), *não ter contrário* (3b24-27) e *não admitir graus* (3b33-4a9). Nenhuma dessas três condições é satisfeita exclusivamente por entidades pertencentes à categoria da substância. É nesse sentido que, depois de mostrar, no capítulo 5 de *Categorias*, que as substâncias não têm contrários, Aristóteles acrescenta:

[...] isto <i.e. não ter contrário> não é próprio da substância, mas verifica-se também em muitos outros casos, como, por exemplo, a respeito da quantidade. (*Categorias* 5, 3b27-28).

Assim, na medida em que também as quantidades *não têm contrários*, constata-se, entre outras coisas, que a satisfação desta condição, embora necessária, não é suficiente para garantir o pertencimento de uma dada entidade à categoria da substância. Situação semelhante se verifica nos capítulos 6, 7 e 8, dedicados respectivamente às categorias da quantidade, do relativo e da qualidade. Aristóteles apresenta condições necessárias, das quais não se obtém um critério definitivo de aferição da categoria a que cada entidade pertence. É essa impossibilidade de aferição que leva Aristóteles a adotar uma nova estratégia, que o coloca no encaixe do predicável próprio de cada categoria.

Ao contrário das condições satisfeitas por entidades de diferentes categorias – por exemplo, a condição de *não ter contrários* e a de *não admitir graus*, compartilhadas pelas categorias da substância (3b24-27; 3b33-4a9) e da quantidade (5b11-6a18; 3b28-32; 6a19-25) – as condições expressas por predicáveis próprios são suficientes para a aferição da categoria ou gênero supremo a que uma dada entidade pertence. Assim, perseguindo critérios exaustivos de classificação para as entidades que integram a

---

<sup>28</sup> Essa estratégia foi apontada de modo iluminador por Zingano (2013).

<sup>29</sup> Deixarei de lado o último capítulo da seção *Predicamenta* (capítulo 9), por entender que não exhibe com a mínima nitidez a estratégia metodológica em questão.

<sup>30</sup> Zingano (2013, p. 235-236).

ontologia de *Categorias* e não dispondo de definições de gêneros supremos – visto que estes não podem ser definidos –, Aristóteles tenta apontar um *próprio simpliciter* para cada categoria, incluindo entre os casos emblemáticos o da substância, o da quantidade, o do relativo e o da qualidade.<sup>31</sup>

No final do capítulo 6, o leitor encontra o predicável próprio da quantidade, a condição de *ser dito igual ou não-igual*, anunciada nos seguintes termos:

Mas o que principalmente é próprio da quantidade é ser dita igual e não-igual. Pois cada uma das quantidades que referimos é dita igual e não-igual. Um sólido, por exemplo, é dito igual e não-igual; um número é dito igual e não-igual; um tempo é dito igual e não-igual. E verifica-se o mesmo no caso das outras quantidades que referimos: cada uma delas é dita igual e não igual. Mas nenhuma das restantes coisas – das que não são quantidades – é de modo algum, ao que parece, dita igual e não-igual. Uma disposição, por exemplo, não é de modo algum dita igual e não-igual, mas antes semelhante; e um branco não é de modo algum igual e não-igual, mas semelhante. Portanto, o que principalmente é próprio da quantidade é ser dita igual e não-igual. (*Categorias* 6, 6a26-35).

No capítulo 7, Aristóteles é mais elusivo. O capítulo não fornece uma passagem na qual o predicável próprio da categoria do relativo seja explicitamente identificado. No entanto, há razões para crer que Aristóteles o concebeu como *aquilo cujo ser é o mesmo que estar de algum modo em relação com alguma coisa* (8a31-32). Essa condição é proposta por Aristóteles como um aprimoramento da definição (*horismos*), ou melhor, da caracterização<sup>32</sup> fornecida no início do capítulo, de acordo com a qual pertence à categoria do relativo *aquilo que é dito ser de ou de que alguma outra coisa* (6a36-37). O propósito de aprimorar esta definição reside no fato de não ser ela suficiente (*hikanōs*) para impedir que certas substâncias segundas – por exemplo, cabeça e mão – sejam concebidas como pertencentes também à categoria do relativo, algo que violaria o *princípio da exclusividade* – nenhuma entidade pertence a mais de uma categoria. O problema todo é apontado por Aristóteles na seguinte passagem:

Há uma dificuldade em saber se nenhuma substância é chamada um relativo, como parece, ou se tal é possível a respeito de certas substâncias

---

<sup>31</sup> Zingano (2013, 237-238).

<sup>32</sup> A rigor, não se trata de uma definição, mas apenas de uma caracterização. A categoria do relativo, assim como qualquer outra categoria, entendida como um gênero supremo, não é suscetível de definição em sentido estrito.

segundas. [...]. No caso destas coisas <i.e. homem, boi e madeira>, é, então, evidente que não são relativos, mas no caso de algumas substâncias segundas, há controvérsia. Por exemplo, a cabeça é dita cabeça *de* algo, a mão é dita mão *de* algo e assim para cada uma destas coisas; pelo que elas parecem ser relativos. (*Categorias* 7, 8a13-28).

A fim de lidar com esse problema, Aristóteles propõe o aprimoramento daquela descrição da categoria do relativo com a qual o capítulo 7 foi iniciado:

Se a definição que foi dada dos relativos é suficiente, a solução para o problema de saber se nenhuma substância é chamada um relativo é ou extremamente difícil ou impossível. Mas, se ela não é suficiente e os relativos são *aquilo cujo ser é o mesmo que estar de algum modo em relação com alguma coisa*, então talvez se possa adiantar alguma coisa a este respeito. A anterior definição aplica-se a todos os relativos, mas não é isso – o serem ditos aquilo que são *de* ou *de que* alguma outra coisa – que faz deles relativos. (*Categorias* 7, 8a28-35).

Com uma descrição aprimorada do relativo, Aristóteles enfrenta o problema das substâncias segundas que parecem ser relativos e, por fim, encerra o capítulo 7:

Portanto, estas coisas <i.e. cabeça, mão etc.> não serão relativos; e, se não são relativos, então será verdade que nenhuma substância é um relativo. (*Categorias* 7, 8b19-21).

Assim, a primeira caracterização do relativo – *aquilo que é dito ser de ou de que alguma outra coisa* (6a36-37) – embora se predique de todos os relativos, se predica também de outras coisas, a saber, de substâncias segundas tais quais cabeça e mão. Essa descrição, portanto, não é um predicável próprio da categoria do relativo, pois não pode satisfazer a condição da contrapredicação. Já a segunda caracterização da categoria do relativo – *aquilo cujo ser é o mesmo que estar de algum modo em relação com alguma coisa* (8a31-32) – na medida em que não se predica daquelas substâncias segundas (cabeça, mão etc.), mas, ao que tudo indica, apenas de relativos, se apresenta como o mais promissor candidato ao título de predicável próprio da categoria do relativo.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Zingano (2013, p. 238) indica como predicável próprio da categoria do relativo a condição de *reciprocicar* (6b28-7b14). O problema dessa alternativa está no fato de Aristóteles ter incluído entre os exemplos de relativos que reciprocam, entre outras coisas, a cabeça (7a15-18), que é uma substância segunda (8a13-18). Assim, se a condição de reciprocicar fosse um predicável próprio da categoria do relativo, a controvérsia envolvendo as substâncias segundas (8a13-18) seria

No capítulo 8, por fim, o leitor se depara com o predicável próprio da qualidade, a condição de *ser semelhante ou dissemelhante*:

Nada do que até agora foi mencionado é próprio da qualidade. No entanto, é somente em virtude das qualidades que as coisas são ditas semelhantes e dissemelhantes. Pois uma coisa não é semelhante a outra em virtude de nenhuma outra coisa que não seja aquilo em virtude do qual ela é qualificada. Portanto, seria próprio da qualidade ser em virtude dela que algo é dito semelhante ou dissemelhante. (*Categorias* 8, 11a15-19).

A essa altura, o leitor já pode ver que o apontamento de um predicável próprio de cada gênero supremo ou categoria é parte integrante de uma estratégia metodológica de Aristóteles, empregada na elaboração da ontologia de *Categorias*. Na impossibilidade de contar com definições – pois os gêneros supremos não podem ser definidos –, Aristóteles oferece um predicável que, a exemplo das definições, também atende à (C2) condição da contrapredicação, garantindo, assim, um critério de aferição de entidades cuja satisfação é suficiente (e não apenas necessária) para determinar o pertencimento ou não de uma dada entidade a uma dada categoria.

## O predicável próprio da substância

A exemplo do que se passa nos capítulos 6, 7 e 8, que tratam, respectivamente, das categorias da quantidade, do relativo e da qualidade, também no capítulo 5, dedicado à categoria da substância, Aristóteles propõe um predicável próprio a ser empregado como condição da qual a satisfação é suficiente (e não apenas necessária) para a aferição do pertencimento de uma dada entidade à categoria da substância. É bom lembrar que, ao longo do capítulo, Aristóteles já recusou o título de predicável próprio a duas condições: à *de não ser dito de um subjacente* (3a21-22) e à *de não ter contrário* (3b27-28). O predicável próprio da categoria da substância – *ser capaz de receber contrários sendo numericamente uma e mesma entidade* – aparece no último parágrafo do capítulo 5. A fim de facilitar o seu exame, eis o parágrafo, dividido em sete seções:

(1) O que principalmente parece ser próprio da substância é que, *sendo numericamente uma e a mesma, seja capaz de receber contrários*. (2) Não há nenhuma outra coisa que se possa apresentar e que, sendo numericamente uma, seja capaz de receber contrários. Por exemplo, uma

---

insolúvel: a categoria do relativo incluiria substâncias segundas (leme, cabeça, mão) e o *princípio da exclusividade* seria violado.

cor que seja numericamente uma e a mesma não poderá ser branca e negra; nem uma mesma ação, que seja numericamente uma, poderá ser má e boa; e do mesmo modo para as outras coisas que não sejam substâncias. **(3)** No entanto, a substância, sendo numericamente uma e a mesma, é capaz de receber contrários. Por exemplo, um certo homem, que é um e o mesmo, torna-se ora claro ora escuro, ora quente ora frio, ora mau ora bom. Em nenhum outro caso se verifica algo assim, **(4)** a não ser que alguém objete, afirmando que os enunciados e as opiniões são também assim. Pois o mesmo enunciado parece ser verdadeiro e falso. Por exemplo, se é verdadeiro o enunciado que diz que uma certa pessoa está sentada, depois de a pessoa se levantar, este mesmo enunciado será falso. E o mesmo se passa com as opiniões. Pois, se alguém tem a opinião verdadeira de que uma certa pessoa está sentada, depois de a pessoa se levantar, tendo a mesma opinião acerca dela, esta opinião será falsa. **(5)** Todavia, ainda que admitíssemos esta objeção, há uma diferença no modo como os contrários são recebidos. Pois, no caso das substâncias, é mudando elas mesmas que são capazes de receber os contrários. Pois o que se tornou frio em vez de quente, ou escuro em vez de claro, ou bom em vez de mau, mudou (uma vez que se alterou). Do mesmo modo, também nos outros casos, é sofrendo ela mesma uma mudança que cada coisa é capaz de receber contrários. Enquanto os enunciados e as opiniões se mantêm de todos os modos completamente imutáveis; é por a coisa mudar que o contrário lhes advém. Pois o enunciado que diz que uma certa pessoa está sentada mantém-se; é pela mudança na coisa que ele se torna ora verdadeiro ora falso. O mesmo se passa com as opiniões. Portanto, pelo menos o modo como é capaz de receber os contrários – através de uma mudança em si mesma – seria próprio da substância, ainda que admitíssemos que as opiniões e os enunciados são capazes de receber contrários. **(6)** No entanto, isto não é verdade! Pois não é por receberem eles mesmos alguma coisa que se diz que as opiniões e os enunciados são capazes de receber contrários, mas sim pelo que acontece a alguma outra coisa. Pois é por a própria coisa ser ou não ser que o enunciado é dito ser verdadeiro ou falso e não por ele mesmo ser capaz de receber contrários. Na realidade, nenhum enunciado ou opinião é mudado por nenhuma coisa e, por isso, eles não são capazes de receber contrários, uma vez que nada acontece neles mesmos. Mas a substância, por receber ela mesma os contrários, é dita capaz de receber contrários. Pois ela recebe doença e saúde, brancura e negrura e, porque ela mesma recebe cada uma destas coisas, é dita ser capaz de receber contrários. **(7)** Portanto, é próprio da substância que, *sendo numericamente uma e a mesma, seja capaz de receber contrários.*



Sobre a substância, então, dissemos o suficiente. (*Categorias* 5, 4a10-4b19; trad. de Ricardo Santos com pequenas modificações).

Esse longo parágrafo tem a seguinte estrutura:

- 1) Aristóteles inicia com a formulação da condição proposta como predicável próprio da categoria da substância: *ser capaz de receber contrários sendo numericamente uma e a mesma entidade*.
- 2) Em seguida, se dispõe a mostrar que nenhuma entidade pertencente a qualquer das demais categorias satisfaz essa condição – uma cor, por exemplo, sendo numericamente uma e a mesma entidade, não pode ser ora branca ora negra (4a14-15), bem como uma ação, sendo numericamente uma e a mesma entidade, não pode ser ora boa ora má (4a15-16).
- 3) Na sequência, mostra que as entidades da categoria da substância, ao contrário das demais, satisfazem a mencionada condição – *um certo homem*, por exemplo, sendo uma entidade numericamente uma e a mesma, torna-se (*gignetai*) ora claro ora escuro, ora quente ora frio, ora bom ora mau (4a18-20). Assim, sustenta que a condição em questão é um predicável próprio da categoria da substância.
- 4) A partir daí, Aristóteles passa a lidar com uma possível objeção, de acordo com a qual as opiniões e os enunciados, ou melhor, as proposições, embora não sejam substâncias, *são capazes de receber contrários sendo numericamente umas e as mesmas entidades*, pois são ora verdadeiras ora falsas – a proposição “Fulano está sentado” é verdadeira enquanto Fulano estiver sentado e passa a ser falsa assim que Fulano não mais estiver sentado (4a23-26). Se a objeção se sustentasse, a condição de *ser capaz de receber contrários sendo numericamente uma e a mesma entidade* não poderia ser um predicável próprio da categoria da substância.
- 5) Aristóteles responde inicialmente apontando certa diferença no modo como substâncias e proposições recebem contrários: as substâncias os recebem na medida em que elas mesmas se modificam, ao passo que as proposições, na medida em que as coisas a que se referem se modificam – a proposição “Fulano está sentado” recebe os contrários “verdadeiro” e “falso” de acordo com o estado em que Fulano se encontra na realidade, permanecendo ela mesma imutável (*akinēta*). Assim, ao menos o modo pelo qual as substâncias recebem contrários – através de uma mudança nelas mesmas e não em outras coisas – seria próprio das substâncias.

- 6) No entanto, Aristóteles não fica satisfeito com a primeira resposta que elaborou, que ainda concebe as proposições como entidades suscetíveis de receber contrários, e oferece uma segunda resposta, baseada na impossibilidade de proposições receberem contrários. Aristóteles parece entender que os atributos *verdadeiro* e *falso*, embora incompatíveis, e, nesse sentido, contrários, não significam entidades contrárias que são atribuídas às proposições, mas se limitam a indicar que essas proposições correspondem ou não à realidade por elas significada. Por isso, embora sejam descritas ora como verdadeiras ora como falsas, as proposições não recebem entidades contrárias.<sup>34</sup>
- 7) Por fim, Aristóteles encerra o capítulo reiterando que a condição de *ser capaz de receber contrários sendo numericamente uma e a mesma entidade* é o predicável próprio da categoria da substância.

Diante dessa estrutura geral, cabem ainda algumas observações finais sobre o predicável próprio da categoria da substância, o qual pode ser analisado a partir de dois componentes: **( $\alpha$ )** *capacidade de receber contrários* e **( $\beta$ )** *unidade numérica*.<sup>35</sup>

Pode-se dizer, com base na seção 6, que **( $\alpha$ )** *a capacidade de receber contrários* deve ser compreendida de modo a implicar alguma modificação na entidade que recebe os contrários. Como isso não ocorre na atribuição dos valores *verdadeiro* e *falso* às proposições – “[...] nenhum enunciado ou opinião é mudado por nenhuma coisa e [...] nada acontece neles mesmos” (4b10-13) – Aristóteles conclui que as proposições não **( $\alpha$ )** *são capazes de receber contrários*. Ademais, na medida em que pode ser reformulado como *a capacidade de ser ora F, ora o contrário de F*, esse componente faz referência à passagem do tempo e à mudança, revelando que o foco de Aristóteles está no reino das entidades sensíveis, no qual apenas as substâncias figuram como *substratos de mudança*.<sup>36</sup>

Por sua vez, **( $\beta$ )** *a unidade numérica* acionada por Aristóteles sugere que o predicável proposto como próprio da substância só pode ser satisfeito por entidades particulares. De fato, as entidades sob consideração nas seções 2 e 3 corroboram essa leitura – de um lado, uma cor e uma ação *numericamente unas*, entendidas como exemplos de entidades que não **( $\alpha$ )** *são capazes de receber contrários*, de outro, *um certo*

---

<sup>34</sup> Ackrill (2002, p. 90-91) considera outras alternativas que Aristóteles poderia ter explorado.

<sup>35</sup> Esse componente pode ainda ser analisado em duas condições: (i) *ser numericamente uma e (ii) ser a mesma entidade*. No entanto, como Aristóteles não as considera isoladamente no capítulo 5 de *Categorias*, as duas condições serão tratadas conjuntamente sob o título de *unidade numérica*.

<sup>36</sup> Ver a contribuição de André Porto a esta coletânea, sobre a noção de *objeto físico*, remanescente desta noção de substância.

*homem*, entendido como exemplo de entidades que o são. Essa interpretação é reforçada pela associação que Aristóteles estabelece, ainda no capítulo 5 de *Categorias* (3b10-16), entre certa unidade numérica e o domínio daquilo que é *um certo isto* ou *este-algo* (*tode tí*), povoado exclusivamente por substâncias primeiras. Compreendida dessa maneira, ( $\beta$ ) a unidade numérica trazida à baila pela expressão *ser numericamente una* e a mesma restringe a condição apontada como predicável próprio da categoria da substância a entidades particulares, e, acompanhada do outro componente – ( $\alpha$ ) a capacidade de receber contrários – forma um predicável que se aplica apenas a substâncias primeiras.<sup>37</sup>

No entanto, em *Tópicos* I 7 (103a23-31), Aristóteles parece aceitar que a noção de unidade numérica se aplique também a entidades universais – *veste* e *roupa* são a mesma coisa porque os nomes *veste* e *roupa* designam algo que é numericamente uno, valendo o mesmo para *algo capaz de conhecer* e *homem*, bem como para *aquilo que por natureza é locomovido para o alto e fogo*.<sup>38</sup> Se esse entendimento da unidade numérica puder ser mantido também na interpretação do predicável próprio da categoria da substância, então, a exemplo das substâncias primeiras, também as substâncias segundas terão de desfrutar de ( $\beta$ ) unidade numérica.<sup>39</sup> Do contrário, o predicável apresentado como próprio da substância será próprio apenas das substâncias primeiras e

---

<sup>37</sup> Diante desse quadro, as substâncias segundas parecem não satisfazer o predicável próprio da substância, pois não ( $\beta$ ) são numericamente unas. É assim que entendem Ackrill (2002, p. 89-90) e Santos (2016, p. 75, nota 68). De acordo com Ackrill (2002, p. 89), o predicável próprio das substâncias segundas é a condição de *ser dito de indivíduos que são capazes de receber contrários*, ou seja, *ser dito de substâncias primeiras*. Essa proposta, no entanto, é inviável. Ao que tudo indica, as diferenças são ditas de substâncias primeiras e, portanto, *são ditas de indivíduos que são capazes de receber contrários*, mas não são substâncias segundas, porque sequer são substâncias (3a21-22).

<sup>38</sup> Comentando essa passagem do capítulo 7 do Livro I dos *Tópicos*, Angioni (2006, p. 143) é levado a dizer o seguinte: “[...] Aristóteles deixa claro, por meio dos exemplos, que a coisa única que recebe diferentes descrições não precisa ser considerada um item estritamente *individual* (um objeto, em acepção fregeana): pelo contrário, a ‘coisa’ única pode ser também uma *classe*, um *tipo natural* (por exemplo, seres humanos), ou seja, um item dotado de razoável generalidade”.

<sup>39</sup> Santos (2016, p. 75, nota 68) entende que, além de não ( $\beta$ ) serem numericamente unas, as substâncias segundas tampouco ( $\alpha$ ) são capazes de receber contrários. Convém observar que, em *Metafísica* Iota 10, Aristóteles se compromete com uma posição bem diferente, de acordo com a qual contrários se atribuem tanto a particulares quanto a universais: “[...] de fato, é possível que um mesmo item seja ambos os contrários, e o seja ao mesmo tempo, se for um universal, tal como homem pode ser tanto branco como negro, e até mesmo os particulares, pois um mesmo particular pode ser, embora não ao mesmo tempo, branco e negro, embora o branco seja o contrário do negro” (1058b32-35). Note-se que o exemplo de universal fornecido por Aristóteles nessa passagem é uma substância segunda.

a estratégia metodológica de Aristóteles, de oferecer ao menos um predicável próprio para cada categoria, não terá sido bem-sucedida no caso da substância, a não ser de um modo bastante inesperado.

Essas dificuldades, porém, merecem uma discussão própria, separada deste estudo introdutório. Menos incerto e mais modesto é concluir que, aos olhos de Aristóteles, as únicas entidades que ganham e perdem predicados contrários, subsistindo ao longo desse processo, são as substâncias. Além delas, nada mais é suscetível de mudança.

## REFERÊNCIAS

*Edições, traduções e traduções comentadas de textos de Aristóteles*

ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 2002 (1963).

ANGIONI, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas, Editora Unicamp, 2006.

BODEÛS, R. *Aristote – Catégories*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

CAMPOS, J. S. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

COELHO, F. *As Categorias*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

MINIO-PALUELLO, L. *Categoriae et Liber De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

SANTOS, R. *Categorias & Da Interpretação*. Obras Completas de Aristóteles, Vol. I, Tomo II. Imprensa Nacional – Casa da Moeda S.A, 2016.

SMITH, R. *Aristotle's Topics: books I and VIII with excerpts from related texts*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

ROSS, D. *Metaphysics*, Texto rev., introd. e coment. Oxford: Clarendon Press, 1924. 2 v.

ROSS, D. *Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

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

CRIVELLI, P. Being-said-of in Aristotle's Categories. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, v. 3, p. 531-556, 2017.

LESHER, J. Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema. Tradução de P. F. T. Ferreira. In: Zingano, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 235-246.

MANSION, S. *A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles*. Tradução de José Wilson da Silva. In: Zingano, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 73-92.

MARQUÉS, A. G. *Tò Tí Ên Êinai, Tò Tí Esti, Tò Ón: su sentido y traducción*. *Convivium*, v. 29/30, 2016-2017.

MORRISON, D. The taxonomical interpretation of Aristotle's Categories: a criticism. In: PREUS, A. (ed.). *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's ontology* New York: State University of New York Press, 1992.

OWEN, G. E. L. *Lógica e Metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles*. Tradução de Luis Márcio Nogueira Fontes. In: Zingano, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005 [1960], p. 177-204.

PORFÍRIO. *Isagoge: introdução às Categorias de Aristóteles*. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2001.

ZINGANO, M. As Categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser. *DoisPontos*, v. 10, n. 2, 2013.

## SUGESTÕES DE LEITURA

O leitor interessado em saber mais sobre a noção de substância e sobre a ontologia elaborada por Aristóteles na obra intitulada *Categorias* pode recorrer a duas traduções para a língua portuguesa: a tradução de Ricardo Santos, que traz uma orientadora introdução e informativas notas de rodapé, com as quais o leitor poderá navegar mais facilmente pelas teses de Aristóteles; e a tradução trilingue (grego, latim e português) de Fernando Coelho, que ousadamente traduz *ousia* por *entidade* (e não por *substância*, como reza a tradição) e vem acompanhada de um glossário comentado, com os principais termos e expressões técnicas empregadas por Aristóteles na obra. As mencionadas traduções são as seguintes:

SANTOS, R. *Categorias & Da Interpretação*. Obras Completas de Aristóteles, Vol. I, Tomo II. Imprensa Nacional – Casa da Moeda S.A., 2016.

COELHO, F. *As Categorias*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

Além dessas obras, o leitor de língua portuguesa conta também com a tradução comentada de Lucas Angioni dos capítulos 1-5 de *Categorias*, que faz parte de uma obra que inclui ainda diversos textos de Aristóteles, reunidos sob o tema da predicação:

ANGIONI, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

Por fim, outra indispensável leitura em língua portuguesa é um artigo de Marco Zingano, em que o leitor encontrará uma robusta formulação da estratégia metodológica de que se vale Aristóteles para elaborar a sua lista de categorias da realidade:

ZINGANO, M. As Categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser. *Dois pontos*, v. 10, n. 2, 2013.

## 4

# SUBSTÂNCIA EM ARISTÓTELES: DAS CATEGORIAS AO LIVRO Z DA METAFÍSICA<sup>1,2</sup>

Raphael Zillig

## INTRODUÇÃO

No centro da ontologia de Aristóteles está a noção de substância (*ousia*) que, em uma compreensão muito geral, corresponde ao que é real de modo mais verdadeiro e completo.<sup>3</sup> Em outras palavras, a substância é o que mais propriamente é um *ser*. Cada uma das demais coisas é “um certo ser”, ao passo que a substância é, sem restrições ou qualificações, um ser (Z1, 1028a30-31).<sup>4</sup>

Pela sua própria etimologia, o substantivo *ousia* sugere a condição do que é um ser em sentido próprio, uma vez que o termo é derivado do particípio presente do verbo grego correspondente a “ser” (*einai*).<sup>5</sup> Já entre o final do século IV d.C e o início do V,<sup>6</sup> o vocabulário filosófico latino empregava *essentia* como termo equivalente a *ousia*. Com isso, reproduzia-se no termo latino a conexão etimológica com “ser” (*esse*, em latim).

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> Gostaria de expressar minha gratidão a Wolfgang Sattler pelos precisos comentários a uma versão prévia deste trabalho. Gostaria, também, de registrar meus agradecimentos aos e às colegas de cujo convívio acadêmico pude usufruir nos últimos anos em virtude do projeto PROCAD-Substância: Rodrigo Guerizoli, Carolina Araújo, Marco Zingano, Mary Louise Gill, Anderson Borges, David Ebrey, Wellington de Almeida, Douglas Ramalho, Vitor Bragança, Fabián Mié, Jorge Mittelman, Paulo Ferreira e Breno Zuppolini.

<sup>3</sup> Estou parafraseando Ross (1924, II 159).

<sup>4</sup> Todas as referências que não são precedidas da indicação da obra dizem respeito à *Metafísica*. Nas demais referências, os trabalhos de Aristóteles serão indicados por meio das seguintes convenções: *Cat.* = *Categorias*; *Int.* = *Da Interpretação*; *Apr.* = *Primeiros Analíticos*; *Apo.* = *Segundos Analíticos*; *Top.* = *Tópicos*; *Ph.* = *Física*; *De an.* = *De Anima*; *Metaph.* = *Metafísica*.

<sup>5</sup> Para uma discussão acerca do pano de fundo linguístico do vocabulário grego da ontologia, ver Kahn ([1973] 2003, p. 453-462; [1966] 1997a; [1986] 1997b).

<sup>6</sup> Ver Gilson (1946) e Courtine (1980).

Perdemos de vista esse nexó etimológico quando traduzimos *ousia* por “substância”.<sup>7</sup> Como se verá, as razões pelas quais esse termo se consagrou como tradução de *ousia* dizem respeito ao modo como a noção filosófica foi empregada na ontologia de Aristóteles.

O ser que, mais do que qualquer coisa, qualifica-se como ser em sentido próprio e completo e, portanto, como *ousia* corresponde ao primeiro motor que Aristóteles identifica com Deus. Nesta perspectiva, a teologia deveria ser o ápice do estudo do ser. De fato, em uma muito discutida passagem, Aristóteles parece sugerir que é *por* estudar o primeiro dos seres que a filosofia se torna efetivamente um estudo universal de tudo o que é real concebido na exata medida em que é real (E1, 1026a23-32). Este ponto culminante da ontologia de Aristóteles, no entanto, parece não ter sido realizado em sua completude ou não ter chegado integralmente até nós. Com efeito, há pouco sobre o primeiro motor nos escritos remanescentes de Aristóteles<sup>8</sup> e o que há não parece ter sido concebido como parte do projeto de explicar o que é ser uma substância ou, de modo mais geral, o que é ser.<sup>9</sup>

Os escritos de Aristóteles, no entanto, contêm um denso material que foi produzido ao longo das investigações que deveriam culminar no estudo da substância divina. Para Aristóteles, o caminho que leva ao estudo do ser não sensível (e, ao fim e ao cabo, de Deus), começa pela compreensão dos seres sensíveis.<sup>10</sup> De fato, no domínio da realidade material sensível, a noção de substância encontra também aplicação, ainda que de natureza mais modesta. Os textos aristotélicos sobre a substância que chegaram até nós pertencem, sobretudo, ao estudo da noção tal como aplicada neste contexto. Com efeito,

---

<sup>7</sup> Estudos lexicográficos acerca dos termos “substância” e “essência” podem ser encontrados em Arpe (1940), Ghellinck (1941; 1942) e Gilson (1946). Ainda que “substância” e seus equivalentes nas demais línguas modernas seja, de longe, a tradução mais usual para a noção aristotélica de *ousia*, há tradutores que preferem “essência” (ANGIONI, 2005). Para além das traduções tradicionais, no entanto, diversas alternativas foram propostas com o fim de encontrar nas línguas modernas um equivalente para o termo grego, tal como explorado por Aristóteles. Note-se, por exemplo, as seguintes alternativas: “entidade” (ver CALVO MARTÍNEZ, 1994; OWENS, [1951] 1978, p.137-153), “Ser” (com inicial maiúscula: BUCHANAN, 1962, p. 15), “ser substancial” (BURNYEAT, 2001, p. 11-12) e “realidade” (CHARLTON, [1970] 1996, p. 56-57; WOLFF, 2005). Para uma discussão acerca das dificuldades da tradução de *ousia* e de outros termos centrais do vocabulário metafísico de Aristóteles, ver Mesquita (2005, p. 479-534).

<sup>8</sup> A principal discussão de Aristóteles sobre o primeiro motor está em *Metaph.* Λ7-10 (ver, também, *Ph.* VIII).

<sup>9</sup> A esse respeito, ver Frede (2000, p. 50).

<sup>10</sup> Ver Z11, 1037a10-17; ver também Z3, 1029b1-2 e Z17, 1041a7-9.



o que usualmente se tem em mente quando se fala da compreensão aristotélica da substância diz respeito, fundamentalmente, à substância *sensível*.

Diante disso, este capítulo terá como foco a noção aristotélica de substância em sua aplicação à realidade sensível. As próximas seções contêm um exame comparativo entre as abordagens dadas à substância sensível, respectivamente, nas *Categorias* e no livro Z da *Metafísica*. O primeiro destes dois trabalhos é amplamente reconhecido como obra juvenil de Aristóteles,<sup>11</sup> ao passo que o segundo costuma ser tomado como o texto mais importante para a compreensão da doutrina aristotélica madura da substância sensível.<sup>12</sup>

A Parte I deste capítulo discute a doutrina da substância das *Categorias*, cuja influência atravessa a história da filosofia. Naquele opúsculo, Aristóteles explora a concepção segundo a qual a realidade sensível estrutura-se em torno dos particulares concretos, de cuja realidade depende a realidade de itens como cores e tamanhos, bem como a realidade dos itens universais.<sup>13</sup> O arcabouço teórico dessa compreensão da realidade sensível é elaborado a partir da noção de predicação, a partir da qual são tratadas as relações de dependência que os seres não substanciais estabelecem com a substância. Nesta concepção da estrutura ontológica da realidade sensível, a substância primeira (noção que se aplica ao que, no mundo sensível, corresponde a uma substância em sentido mais próprio) é concebida com base na satisfação da condição de ser sujeito último de predicação. Com base na aplicação de tal critério (a ser referido de agora em diante como “critério do sujeito”), as *Categorias* identificam os particulares concretos, como Sócrates e Bucéfalo, como substâncias primeiras.

Na origem, portanto, da longa tradição que concede primazia ontológica aos particulares concretos está a noção segundo a qual substâncias são, sobretudo, sujeitos últimos de predicação. É, em última análise, a essa noção que se deve o estabelecimento da tradução de *ousia* por “substância”. Com efeito, ao ser empregado por Boécio (final do século V d.C. e início do VI) para traduzir as ocorrências de *ousia* nas *Categorias*, o termo latino *substantia* ressalta a compreensão de acordo com a qual os seres primeiros são sujeitos últimos. Ao que tudo indica, a incorporação de *substantia* ao vocabulário filosófico deu-se, ainda antes de seu emprego para traduzir Aristóteles, como correspondente latino

---

<sup>11</sup> Ver Mesquita (2005, p. 454).

<sup>12</sup> Recentemente, tem crescido o número de trabalhos que procuram ressaltar a importância que o livro H tem conjuntamente com Z para a compreensão da doutrina aristotélica madura da substância sensível (ver SEMINARA, 2014; MOREL, 2015; MIÉ, 2018).

<sup>13</sup> Vários trabalhos contidos neste volume testemunham a longevidade dessa concepção da disposição ontológica da realidade sensível. Para um exemplo no marco da filosofia contemporânea, ver a discussão desenvolvida por Guido Imaguire no capítulo 26 deste volume.

para o termo grego *hypostasis*<sup>14</sup>, cujo sentido etimológico corresponde ao que “está sob”. Deste modo, o termo *substantia* captura a condição daquilo que *subjaz* e, assim, corresponde antes a uma caracterização da noção de *ousia* como sujeito último do que a uma tradução do termo grego.<sup>15</sup>

Dada a importância da noção de sujeito último na história do conceito de substância, ela será tomada como fio condutor para o exame comparativo entre as *Categorias* e o livro Z que será realizado nas próximas seções deste capítulo. Como se verá, o livro Z incorpora à análise da substância sensível as noções de matéria e forma, que foram introduzidas em *Física* I 7-9 para explicar o vir a ser e a mudança dos seres naturais. Com isto, seres como Sócrates e Bucéfalo, que eram tratados nas *Categorias* como itens básicos e não analisáveis, passam a ser compreendidos como compostos de matéria e forma. Neste novo cenário, Aristóteles passar a aplicar à forma a expressão “substância primeira” que, nas *Categorias*, era atribuída aos particulares concretos. O contexto em que se dão essas alterações será examinado na Parte II deste capítulo.

O livro Z da *Metafísica* é objeto de inúmeras interpretações e não há consenso quanto à compreensão de traços muito básicos das teses lá discutidas. Tais divergências, evidentemente, afetam a compreensão das relações entre as doutrinas da substância esposadas nas *Categorias* e em Z. Assim, o panorama que será desenvolvido aqui conterà em sua conclusão uma breve apreciação de como diferentes interpretações compreendem o destino dado ao critério do sujeito em Z e de como isso afeta a compreensão das relações entre os dois tratados.

## PARTE I: A SUBSTÂNCIA NAS CATEGORIAS

### I.1 O ser e as categorias

O objetivo do opúsculo conhecido como *Categorias* está longe de ser transparente ao seu leitor. Ele contém a exposição de uma classificação de amplíssimo escopo que resulta no que é usualmente referido como uma lista de “categorias”. De acordo com *Categorias* 4, a lista compreende substância, quantidade, qualidade, relativo, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão. Tradicionalmente, os itens pertencentes às categorias não substanciais são referidos como “acidentes”.

Não é claro qual é a natureza da classificação contida nas *Categorias*. De acordo com as hipóteses tradicionais, as categorias formam ou bem uma classificação de

---

<sup>14</sup> Ver Arpe (1941).

<sup>15</sup> É notável que, diferentemente do que faz ao traduzir as *Categorias*, Boécio empregue *essentia* e não *substantia* como equivalente de *ousia* em seus tratados teológicos (ver COURTINE, 1980).

natureza lógica, ou bem uma classificação de natureza ontológica.<sup>16</sup> No primeiro caso, a lista das categorias consiste em uma classificação dos termos,<sup>17</sup> ao passo que, no segundo, a lista corresponde a uma classificação dos seres.

Na *Metafísica*, o conjunto das categorias passou a ser associado à chamada tese da homonímia do ser. As categorias, então, são entendidas como uma classificação de seres que resulta em uma fragmentação da noção de ser. Sob esse ponto de vista, cada uma das categorias é compreendida como perfazendo um sentido de “ser”.<sup>18</sup> Considerando, portanto, a relação entre a *Metafísica* e as *Categorias*, as teses do opúsculo serão, aqui, tratadas como compondo uma doutrina de cunho ontológico.

Tomadas conforme a interpretação ontológica, as categorias são usualmente descritas como formando uma coleção de “gêneros supremos” de tudo o que é real. Trata-se de gêneros *supremos*, dado que não há qualquer noção de maior universalidade sob a qual as categorias estejam contidas como espécies. Com efeito, a noção de ser, à qual caberia, em princípio, abarcar o conjunto das categorias como suas espécies, não pode ser compreendida como um gênero, uma vez assumida a tese da homonímia. Nesta interpretação, cada ser  $x$  cai sob uma das categorias, que corresponderá à resposta mais universal possível à pergunta “o que é  $x$ ?”.

## 1.2 A predicação metafísica nas Categorias

Nas *Categorias*, as relações que se estabelecem entre os diferentes seres que compõem a realidade sensível são elaboradas com base na noção de predicação. Essa noção é empregada neste contexto para tratar de relações entre coisas, não entre palavras. Uma dada instância da relação de predicação relevante pode, evidentemente, ser referida por meio da asserção “Sócrates é branco”. A relação que interessa aqui, no entanto, não é aquela que se dá entre as palavras “Sócrates” e “branco”, mas a que se dá entre as coisas que são referidas por estas palavras. Assim, se a asserção “Sócrates é branco” é verdadeira, isso se dá porque há uma relação entre a cor branca e o ser humano

---

<sup>16</sup> A esse respeito, ver Santos (2014, p. 30-36).

<sup>17</sup> A compreensão da lista das categorias como classificação de termos está na base da opinião tradicional segundo a qual as *Categorias* ocupam a posição inicial no *Organon*, o conjunto de obras que foram tomadas na antiguidade como formando o *corpus* lógico de Aristóteles. (Ver BODÉUS, 2001, p. xi-xxiii; SANTOS, 2014, p. 1-16).

<sup>18</sup> Ver  $\Delta 7$ , 1017a22-24; Ross (1924, p. I, lxxxii-lxxxv) e Zingano (2003).

Sócrates. É esta segunda relação que é relevante no presente contexto. Para diferenciá-la da predicação linguística, ela é usualmente chamada de “predicação metafísica”.<sup>19</sup>

Ao recorrer à noção de predicação para tratar das relações entre seres diversos (tanto das relações entre seres pertencentes a uma mesma categoria, quanto das relações entre seres de categorias distintas), Aristóteles encontra nas *Categorias* um modo de elaborar as noções de dependência e anterioridade ontológicas. Em termos muito gerais, a relação de dependência ontológica pode ser entendida como segue: *x* é ontologicamente dependente de *y* se, para ser, *x* depende de que *y* seja. A partir dessa relação de dependência, pode-se falar em anterioridade ontológica quando entre dois itens *x* e *y* há uma relação de dependência ontológica não recíproca. Assim, se *x* é ontologicamente dependente de *y* e *y* não é ontologicamente dependente de *x*, pode-se dizer que *y* é ontologicamente anterior a *x*. Com base nisso, Aristóteles expressa a posição especial das substâncias no âmbito geral da realidade sensível dizendo que elas são seres primeiros.<sup>20</sup>

Para compreender como a noção de predicação dá conta dessa primazia das substâncias, convém examinar como, em *Cat.* 2, os seres são ordenados segundo dois tipos de predicação: *a)* ser dito de um sujeito<sup>21</sup> e *b)* estar em um sujeito.<sup>22</sup>

A predicação do tipo *a)* introduz um predicado que responde, acerca do sujeito, a pergunta “o que é?”. “Ser humano” e “animal” são ditos de Sócrates, dado que revelam o que Sócrates, nele mesmo, é (diferentemente de “branco” e “generoso”, que apenas revelam o que ele calha de ser). Esse tipo de predicação diferencia gêneros e espécies, que são ditos de um sujeito, de indivíduos, que não são ditos de qualquer sujeito. Trata-se de um tipo de predicação que ocorre em cada uma das categorias. Em “branco é uma cor”, por exemplo, o predicado revela o que é o branco e, deste modo, é dito de um item da categoria da qualidade.

---

<sup>19</sup> Para a distinção entre a predicação linguística e a predicação metafísica, ver, por exemplo, Lewis (1985, p. 63-65) e Loux (1991, p. 121-127). Para uma discussão acerca das relações entre a teoria da predicação e a metafísica de Aristóteles em seus diversos textos, ver Angioni (2006).

<sup>20</sup> Ver *Metaph.* Z1, 1028a14-15, 1028a32; Z13, 1038b27-28; Λ1, 1069a19-26, Λ6, 1071b5, N1, 1088b3-4.

<sup>21</sup> Em outras obras, Aristóteles emprega as expressões “ser dito de um sujeito” e “ser predicado de um sujeito” para fazer referência à relação de predicação ontológica que é referida por meio da expressão “estar em um sujeito” nas *Categorias* (ver, por exemplo, *Apr.* A27, 43a25-40; *Apo* A4, 73b9-10, A22, 83a25-32 e *Metaph.* Γ4, 1007a34-b1). Essa discrepância terminológica já foi tomada como indício da inautenticidade do tratado das *Categorias* (ver MANSION, [1946] 2005).

<sup>22</sup> A respeito do que está sendo aqui apresentado como uma distinção entre dois tipos de predicação metafísica, ver os comentários de Wellington Damasceno de Almeida no capítulo 3 desta coletânea.

Na predicação do tipo b), por sua vez, a posição de predicado é ocupada por itens que não são parte do sujeito e não podem existir separadamente dele (*Cat. 2, 1a24-25*). Trata-se da relação que os seres das categorias não substanciais estabelecem com as substâncias. Cores, tamanhos, etc. estão em um sujeito como Sócrates e Bucéfalo e, deste modo, não podem existir separadamente de seu sujeito.

Com base nesses dois tipos de predicação, os seres são divididos em quatro grandes classes que formam o que ficou conhecido como “o quadrado ontológico”. A primeira classe do quadrado (i) é composta por substâncias universais, como ser humano e cavalo, que são ditos de um sujeito, mas não estão em um sujeito. A segunda (ii) é formada por acidentes individuais, como “um certo branco” ou “um certo conhecimento gramatical”, que não são ditos de um sujeito, mas estão em um sujeito. Os itens que são ditos e estão em um sujeito constituem outra classe, (iii) a dos acidentes universais. Finalmente, a quarta grande classe (iv) é formada pelas substâncias individuais, como Sócrates e Bucéfalo, que nem são ditos, nem estão em um sujeito.

### I.3 Acidentes individuais e universais

Como se viu, há indivíduos em todas as categorias (conforme as seções ii e iv do quadrado ontológico). Há uma grande questão interpretativa com relação aos acidentes individuais. Para compreendê-la, é preciso ter em mente que a noção de “indivíduo” está sendo compreendida como correspondendo ao que é indivisível (*atomon*). Ela não pode, sem mais, ser identificada com a noção de “particular” (*kath'hekaston*). O particular corresponde ao que, ao contrário do universal, não pode ser predicado de diversas coisas (*Int.7, 17a38-17b1*). Frequentemente, Aristóteles emprega “indivíduo” para fazer referência aos particulares. Dependendo do critério de divisibilidade relevante, no entanto, é possível tomar itens não particulares como “indivíduos”. Espécies, como cavalo ou ser humano, por exemplo, são ditas “indivíduos” porque, ao contrário de um gênero, como animal, não são diferenciáveis pela adição de diferenças específicas.<sup>23</sup>

Nas *Categorias*, os indivíduos substanciais são inequivocamente particulares, como Sócrates e Bucéfalo. De acordo com uma interpretação tradicional, também os indivíduos das categorias não substanciais são particulares.<sup>24</sup> Assim, um exemplo de acidente individual seria o branco da pele de Sócrates (em oposição, por exemplo, ao branco da pele de Cálías). Nesta concepção, os acidentes individuais são propriedades exclusivas de seus sujeitos. De acordo com uma interpretação alternativa, no entanto, os acidentes individuais são as espécies maximamente determinadas das categorias não

---

<sup>23</sup> Ver *Apo. II 13, 96b16*; *Metaph. Z8, 1034a8*.

<sup>24</sup> Ver Ackrill (1963) e, para uma defesa mais recente da tese tradicional, Wedin (2000, p. 38-66).

substanciais.<sup>25</sup> Um exemplo de acidente individual seria, então, um tom específico de branco, por exemplo. Trata-se, agora, de um universal que pode ser compartilhado por Sócrates e Cálías, supondo que tenham o mesmo tom de pele.

Em qualquer interpretação, os acidentes individuais são reais na medida em que estão em um sujeito substancial particular. No que diz respeito aos acidentes universais, no entanto, o ponto é controverso. De acordo com uma leitura tradicional, os acidentes universais não são diretamente predicados de um sujeito particular. O universal cor, por exemplo, é entendido como sendo dito de um acidente individual, como o branco da pele de Sócrates, que, por sua vez, está no sujeito último Sócrates. Assim, a dependência dos acidentes universais em relação aos particulares concretos é entendida em duas etapas. Na primeira, o acidente universal é relacionado a um acidente individual por meio de uma predicação do tipo a) e, na segunda, este acidente individual é relacionado a uma substância particular por meio de uma predicação do tipo b). Essa leitura, no entanto, foi alvo de críticas nas últimas décadas<sup>26</sup> e demanda que se tome como formulação “abreviada e descuidada” (ACKRILL, 1963, p. 83) o que Aristóteles expressamente afirma em *Cat.* 5, 2b1-3: “Por outro lado, a cor está no corpo e, portanto, também num certo corpo; pois se não estivesse em nenhum dos corpos individuais, não estaria de todo no corpo” (tradução de R. Santos). Nesta passagem, a própria cor e não apenas o branco é dita estar em um corpo particular, de modo que ela é predicada de um sujeito último. Em qualquer uma das interpretações, no entanto, permanece verdadeiro que os acidentes universais são, direta ou indiretamente, ontologicamente dependentes dos particulares concretos.

## 1.4 Substâncias primeiras e substâncias segundas

No quadrado ontológico, a seção iv), das coisas que nem são ditas, nem estão em um sujeito é reservada aos seres de cuja realidade depende a realidade de tudo mais. Os particulares concretos são, assim, identificados como seres primeiros na medida em que não são, em qualquer sentido, predicados de coisa alguma, ao passo que todos os demais seres são, de um modo ou de outro, predicados deles.<sup>27</sup>

Nas *Categorias*, portanto, a condição de ser sujeito último de predicação (o “critério do sujeito”, como convencionado anteriormente) demarca os seres ontologicamente mais fundamentais da realidade sensível. Nem todas as substâncias, no entanto, satisfazem tal

---

<sup>25</sup> Ver Owen (1965) e Frede ([1978] 1987a). Para uma discussão sobre o debate acerca dos acidentes individuais nas *Categorias*, ver Santos (2014, p. 36-39).

<sup>26</sup> Ver Owen (1965); Frede ([1978] 1987a) e Lewis (1991, p. 63-73).

<sup>27</sup> Ver *Cat.* 5, 2b3-6; 2b15-17; 2b37-3a1; 3a7-9.

critério. Como se viu, a seção i) do quadrado ontológico é reservada aos seres que não estão em um sujeito e, portanto, são substâncias, mas são ditos de um sujeito e, portanto, são universais. Dado que tais seres não são sujeitos últimos (pois são predicados à maneira a), eles não são substâncias no sentido mais próprio do termo, sendo classificados como “substâncias segundas”.<sup>28</sup>

Aristóteles, assim, emprega a noção de substância com diferentes graus de rigor. Seres como o ser humano universal e o cavalo universal são substâncias a título secundário, na medida em que sua realidade depende de uma relação predicativa do tipo a) que toma uma substância individual como sujeito. A realidade de seres como Sócrates e Bucéfalo, por sua vez, não depende da realidade de qualquer outro ser, uma vez que não são predicados de coisa alguma. Na medida em que satisfazem o critério do sujeito, tais seres são tomados como “substâncias primeiras”.<sup>29</sup>

Nas *Categorias*, o critério do sujeito é entendido como assegurando que um dado particular concreto seja um “este-algo” (*tode ti*), expressão que é empregada em diferentes obras de Aristóteles para destacar as substâncias em sentido próprio dos demais seres.<sup>30</sup> Ainda que seu sentido jamais seja devidamente explicado, ela parece indicar a *determinação ontológica* que é própria das substâncias genuínas. Com efeito, pode-se argumentar que o este-algo não seja aplicável a acidentes e a substâncias universais porque, de diferentes modos, ambos são insuficientemente determinados para que correspondam, por si mesmos, a algo no mundo. Tomado em si mesmo, o branco não corresponde a coisa alguma na realidade, dado que nada é branco sem ser, adicionalmente, um ser humano, um cavalo ou alguma outra substância particular que calhe de ser branca. Desse modo, é apenas por intermédio de seu sujeito substancial que o branco pode corresponder a algo no mundo.<sup>31</sup> Substâncias universais tomadas em si mesmas, por outro lado, falham em corresponder a algo no mundo porque universais não instanciados não possuem qualquer realidade. Não há ser humano que não seja Sócrates, ou Cálías, ou Xantipa e assim por diante. Deste modo, é por meio de suas instâncias particulares que uma substância universal corresponde a algo na realidade.

Enquanto substâncias, os particulares concretos pertencem a um tipo de coisa que não depende de uma relação com um ser de outra natureza para designar algo no mundo.

---

<sup>28</sup> Ver *Cat.* 5, 2a14-19; 2b29-34; 3a9-15.

<sup>29</sup> Ver *Cat.* 5, 2a11-14; 3a7-9; 3a36-37.

<sup>30</sup> Ver *Cat.* 5, 3b10-12; ver também *Apo.* A4, 73b7; *De an.* A1, 402a24; *Metaph.* Z3, 1029a28; H1, 1042a26-28; 1042b1-3; K2, 1060b1; etc. Para uma discussão clássica sobre o sentido da expressão *tode ti*, ver Smith ([1921] 2005). Uma discussão recente pode ser encontrada em Corkum (2019).

<sup>31</sup> Ver *Apo.* A4, 73b5-8; A22, 83a30-33 e *Metaph.* Z1, 1028a18-20.

Na medida em que são substâncias *particulares*, por sua vez, eles são instâncias da espécie substancial à qual pertencem e, assim, correspondem diretamente a algo no mundo. Deste modo, na medida em que nem é dito de um sujeito e nem está em um sujeito, um particular concreto satisfaz o que é requerido para ser este-algo. Nas *Categorias*, portanto, essa condição é apenas satisfeita pelo que é substancial e individual (Cat. 5, 3b10-16).

## PARTE II: A SUBSTÂNCIA EM METAFÍSICA Z

### II.1 O livro Z e as Categorias

Em uma primeira leitura, o início do livro Z da *Metafísica* pode criar uma impressão de continuidade quanto à doutrina das *Categorias*. O livro começa com uma explanação acerca da dependência dos acidentes em relação às substâncias particulares que, em linhas gerais, retoma a perspectiva das *Categorias*.<sup>32</sup> A impressão de continuidade, contudo, desfaz-se nos capítulos seguintes, quando os itens que eram tomados como substâncias primeiras no opúsculo são examinados a partir de um novo instrumental conceitual.

Em Z, os particulares concretos são compreendidos como resultando da composição entre matéria e forma. Diferentemente do que ocorria nas *Categorias*, a análise da realidade de seres como Sócrates e Bucéfalo não se esgota mais com a sua identificação como indivíduos pertencentes a espécies substanciais. Com efeito, a existência de tais seres como membros de uma dada espécie passa a ser explicada a partir da relação entre matéria e forma. Enquanto seres vivos, Sócrates e Bucéfalo são constituídos de um corpo orgânico (sua matéria) e de uma alma, respectivamente, humana e equina (sua forma). O corpo de um ser vivo é especialmente composto e organizado para realizar as funções próprias da alma. Na medida em que um dado corpo está constituído de modo a realizar tais funções, resulta haver, dependendo do tipo de alma, um ser humano, um cavalo e assim por diante.

Em Z, portanto, os particulares concretos não podem ser tomados como itens básicos à maneira das *Categorias*. Pode parecer, então, que seres como Sócrates e Bucéfalo tenham perdido a primazia ontológica da qual desfrutavam nas *Categorias*. Com efeito, diversos aspectos da doutrina de Z sugerem que a forma tenha tomado o lugar que fora anteriormente reservado aos particulares concretos. Um primeiro indício a esse

---

<sup>32</sup> Ver Z1, 1028a18-20; ver também Γ2, 1003b7-10.



respeito está no fato da forma ser dita este-algo,<sup>33</sup> expressão que, como se viu, demarca as substâncias dos demais seres. Ainda mais significativo, no entanto, é o fato de Z aplicar à forma a expressão “substância primeira” que, no opúsculo, era atribuída aos particulares concretos. Assim, ao menos em uma primeira análise, Z parece reformar radicalmente a concepção da realidade sensível que fora desenvolvida nas *Categorias*. O ponto de coesão do mundo sensível parece ter-se deslocado do particular concreto para a sua forma.

A despeito, contudo, de quão sugestivos sejam tais indícios, uma conclusão quanto ao escopo e à profundidade das reformas promovidas na doutrina herdada das *Categorias* depende de um exame da perspectiva geral sob a qual se desenvolve a investigação da substância em Z. Para bem avaliar o ponto, é importante distinguir no âmbito do estudo da substância as questões “da população” e “da natureza”. Responder a primeira consiste em dizer quais coisas são substâncias. Responder a segunda, por sua vez, corresponde a determinar em que consiste a substancialidade de algo que é uma substância.<sup>34</sup> Nas *Categorias*, a questão da população é respondida pela identificação dos particulares concretos como substâncias. A questão da natureza, por sua vez, recebe pouca atenção explícita no opúsculo, sendo solucionada fundamentalmente pela introdução do critério do sujeito. Em Z, por contraste, a questão da natureza desempenha claramente um papel central.

Com a preponderância da questão da natureza, torna-se notável, em Z, um uso da noção de *ousia* que a maioria dos intérpretes considera estar ausente nas *Categorias*. À compreensão da *ousia* como ser primeiro, a *Metafísica* adiciona um uso do termo de acordo com o qual a substância é dita ser a causa ou explicação *do ser* de algo.<sup>35</sup> Assim compreendida, a *ousia* corresponde a um predicado diádico (“x é a substância de y”), ao passo que, em seu uso primário, *ousia* é um predicado monádico (“x é uma substância”).<sup>36</sup> Diferentes interpretações entendem ou bem que a forma é substância apenas em uso diádico ou bem que ela é, adicionalmente, substância em uso monádico. Evidentemente,

---

<sup>33</sup> Trata-se de algo que ocorre ao longo da *Metafísica* e não apenas em Z: ver  $\Delta 8$ , 1017b25-26; Z3, 1029a28-30; H1, 1042a28-29;  $\Theta 7$ , 1049a35.

<sup>34</sup> Adoto a formulação de Galluzzo e Mariani (2006, p. 83-85).

<sup>35</sup> Ver: *Metaph.*  $\Delta 8$ , 1017b14-16, Z17, 1041b27-28, Z2, 1043a2-4, Z3, 1043b13-14; *De an.* B4, 415b12-14.

<sup>36</sup> No capítulo 2 desta coletânea, Carolina Araújo apresenta a distinção conceitual correspondente aos usos de *ousia* como predicado monádico e diádico nos termos de uma distinção entre, respectivamente, um sentido extensivo ou denotativo e um sentido intensivo ou conotativo de *ousia*. Cabe registrar que alguns tradutores optam por empregar “substância” como tradução de *ousia* quando o termo ocorre em uso monádico e “essência” quando o termo ocorre em uso diádico.

cada uma dessas duas alternativas cria possibilidades diversas para a compreensão das relações entre Z e as *Categorias*.

Como se pode perceber, um exame pormenorizado das alterações sofridas pela doutrina da substância no transcurso das *Categorias* a Z deve considerar diversas questões. Em especial, é preciso verificar se, em Z, a forma toma o lugar que era ocupado pelo particular concreto nas *Categorias* ou se, ao ser caracterizada como “substância primeira”, a forma está sendo compreendida como desempenhando um papel diverso e complementar ao que fora atribuído às substâncias primeiras do opúsculo. A resposta a esta questão central depende de um exame do destino dado ao critério do sujeito em Z. Não há uma resposta unívoca na literatura a esse respeito, como se verá em breve.

## II.2 O critério do sujeito em Z

Após apresentar em Z2 um conjunto de possíveis respostas à questão da população, Aristóteles afirma que tal problema somente pode ser solucionado após um exame do que é a substância (1028b27-32). Com isso, tem início a discussão da questão da natureza, que, de um modo ou de outro, estende-se por todo o livro Z.

Como seria de se esperar, a adoção explícita de uma agenda quanto à natureza da substância promove, entre outras coisas, um exame do critério do sujeito. Na *Metafísica*, Aristóteles segue admitindo que tal critério tenha um apelo intuitivo.<sup>37</sup> Com efeito, os particulares concretos não deixam de ser tomados como sendo, *em algum sentido*, substâncias,<sup>38</sup> o que parece estar vinculado ao modo como satisfazem o critério de sujeito.<sup>39</sup> Dizer, no entanto, que particulares concretos são substâncias em algum registro não corresponde, necessariamente, a tomá-los como seres primeiros. Assim como as *Categorias* adotavam a distinção entre substâncias primeiras e segundas, a *Metafísica* segue empregando a noção de substância segundo diferentes graus de rigor e exigência (ainda que a expressão “substância segunda” não seja mais expressamente empregada). O exame do critério do sujeito, portanto, dá lugar, entre outras coisas, a uma reavaliação do modo pelo qual os particulares concretos são tomados como substâncias.

O exame de tal critério ocorre, fundamentalmente, em Z3, que marca o início efetivo da investigação em Z. Após a exposição de um pequeno conjunto de hipóteses quanto à natureza da substância sensível (1028b33-36), Z3 concentra o foco sobre o critério do sujeito. De diferentes modos, diz Aristóteles, a matéria, o composto e também a

---

<sup>37</sup> Ver Z3, 1029a1-2 e 1029a7-9.

<sup>38</sup> Ver Z2, 1028b8-13, Z3, 1029a33-34; Z7, 1032a18-19; H1, 1042a7-11; 1042a24-25.

<sup>39</sup> A condição ontológica privilegiada dos particulares concretos é expressamente associada à tese segundo a qual tais entes são sujeitos últimos de predicação em  $\Delta 8$ , 1017b10-14.

forma são ditos serem sujeitos últimos (1029a2-5).<sup>40</sup> Assim, decorre da incorporação da distinção entre matéria e forma que a condição de ser sujeito último deixa de fornecer uma resposta inequívoca quando tomada como parâmetro da substancialidade no mundo sensível.

O principal resultado da análise desenvolvida em Z3, no entanto, consiste na exposição de uma séria limitação da adoção da condição de ser sujeito último como critério único de substancialidade. Em uma espécie de redução ao absurdo, Aristóteles propõe um exercício que consiste em apartar do sujeito último tudo o que pode ser predicado dele (1029a10-27). Supondo que a substância corresponda ao sujeito último, esse processo deveria ser capaz de pôr a nu a substância, isolando-a de tudo o que é predicado dela.

Assim, Aristóteles propõe que consideremos um objeto sensível qualquer, como uma estátua, e imaginemos, inicialmente, a exclusão de suas propriedades ordinárias, como afecções, ações e potências. Em seguida, Aristóteles sugere que também retiremos dela as propriedades que delimitam suas dimensões corpóreas, a saber, comprimento, largura e profundidade. O resultado, segundo Aristóteles, é que apenas a matéria restará – não uma matéria determinada, como o bronze, mas uma matéria completamente desprovida de propriedades (1029a19-27). Pelo critério empregado, essa matéria que resta ao final do exercício deveria corresponder à substância.

Não é certo que Aristóteles reconheça a matéria totalmente desprovida de propriedades como um conceito ontológico aceitável. Independentemente disso, do ponto de vista do argumento de Z3, o importante é que tal matéria não pode ser tomada como substância. Ela não satisfaz as condições distintivas da substância que estão associadas às noções de este-algo e “separado” (*chōriston*; 1029a27-30).

Assim como ocorre com a noção de este-algo, o sentido da noção de separado jamais é expressamente esclarecido por Aristóteles. No entanto, se a noção de este-algo parece marcar a determinação que é própria da substância, o separado parece apontar para a sua autonomia ontológica<sup>41</sup>. O caminhante e o sentado, com efeito, são seres em virtude de sua relação com a substância, ao passo que a substância é um ser de modo autônomo, o que, no vocabulário de Z, corresponde a ser separado.<sup>42</sup> Em qualquer interpretação, no entanto, nem a condição associada ao este-algo, nem a condição

---

<sup>40</sup> Como se verá em breve, a inclusão da forma ao lado da matéria e do composto no conjunto dos itens que satisfazem o critério do sujeito causa perplexidade em um bom número de intérpretes.

<sup>41</sup> Para um exame das várias interpretações da noção de separado, ver a contribuição de Wolfgang Sattler ao presente volume (capítulo 5).

<sup>42</sup> Ver Z1, 1028a20-30; 1028a33-34.

associada ao separado pode ser satisfeita por algo que é completamente desprovido de propriedades.

## II.3 O critério da essência

Para além do critério do sujeito, Aristóteles explora em Z outra perspectiva da substancialidade que parece concentrar-se justamente sobre o que ficou a descoberto a partir da noção de sujeito. Com efeito, a substância deve ser aquilo que mais completa e verdadeiramente é, e nada é sem ser *algo*. Deste modo, é necessário assegurar que o ser da substância, mais do que o ser de qualquer outra coisa, seja determinado. Surge, então, o seguinte critério de substancialidade, que será daqui para adiante referido como “critério da essência”: uma substância é o que, em sentido próprio, tem uma essência.

Como se viu, o termo *essentia* foi originalmente empregado para traduzir *ousia*. O termo, no entanto, estabeleceu-se posteriormente como tradução de *to ti ēn einai*, que é o que está em discussão no momento. Assim compreendida, a essência de *x* é expressa por meio da resposta completa e rigorosa à pergunta “o que é *x*?”.<sup>43</sup>

Evidentemente, também os seres não substanciais possuem um certo ser, ainda que parcialmente indeterminado e dependente. Em certo sentido, portanto, mesmo seres acidentais têm essência e definição. No entanto, Aristóteles estabelece que, tomadas em sentido estrito, definição e essência atribuem-se apenas às substâncias. Nesta perspectiva, a posição ontologicamente privilegiada das substâncias primeiras exige que o seu ser tenha caráter básico ou fundamental e não dependa do ser de itens distintos. Deste modo, em Z4 Aristóteles desenvolve um condicionante para que algo tenha essência em sentido estrito e, com isso, qualifique-se como substância em sentido próprio:

- E<sub>1</sub>) Apenas itens que satisfazem uma condição rigorosa de unicidade têm essência em sentido estrito (Z4, 1030a2-17).<sup>44</sup>

De acordo com o argumento de Z4, a condição de unicidade referida em E<sub>1</sub>) não é satisfeita por qualquer item que consista em “uma coisa dita de outra”. Caso típico do que não satisfaz tal critério de unicidade são os compostos que resultam da combinação de

---

<sup>43</sup> *Top.* A5, 101b38; A8, 103b9-10; H5, 155a21; *Metaph.* H 1, 1042a17. A importância que as definições têm no pensamento de Aristóteles é testemunho de sua inserção na tradição socrático-platônica. A respeito do papel que a pergunta “o que é?” tem nos diálogos socráticos, ver a contribuição de Anderson Borges a esta coletânea.

<sup>44</sup> Para a restrição da essência em sentido rigoroso às substâncias, ver ainda Z4, 1030a28-32; 1030b5-6; Z5, 1031a11-14.

uma substância com um item pertencente a uma categoria secundária, como o ser humano branco. Dado que a relação entre o ser humano e a brancura é extrínseca a ambos, o enunciado que expressa o que é o ser humano branco não designa uma essência. Com efeito, uma essência em sentido próprio corresponde ao ser de um item primário e, portanto, deve ser ontologicamente básica de um modo que não poderia corresponder ao resultado da relação entre dois itens diversos entre si, como o ser humano e a brancura.

Uma vez que a essência de  $x$  determina o que  $x$  é, Aristóteles entende que  $x$  será ontologicamente posterior à sua essência nos casos em que ambos forem distintos entre si. No entanto, a substância em sentido próprio não pode ser posterior a coisa alguma, devendo, portanto, conformar-se à seguinte estipulação adicional:<sup>45</sup>

- E<sub>2</sub>) Seres primeiros são, em sentido próprio, o mesmo que suas respectivas essências (Z6, 1031a28-29).

Com isso, o exame da questão da natureza em  $Z$  explora duas perspectivas da substancialidade no mundo sensível: na primeira dessas perspectivas, ser uma substância consiste em ser um sujeito último; na segunda perspectiva, ser uma substância corresponde a ter uma essência em sentido próprio. Resta saber como essas duas perspectivas relacionam-se entre si.

## II.4 Sujeito, essência, particular concreto e forma

Diante do resultado negativo da análise de  $Z3$  e da atenção dedicada no restante de  $Z$  à noção de essência, uma hipótese que naturalmente se insinua é aquela segundo a qual o critério do sujeito tenha sido recusado em favor do critério da essência. Com efeito, esta perspectiva poderia dar sentido ao fato de Aristóteles, em  $Z$ , passar a aplicar à forma a expressão “substância primeira”, uma vez que há razões para crer que o particular concreto não satisfaz  $E_1$  e  $E_2$ .

Com relação a  $E_1$ , as limitações do particular concreto decorrem de seu caráter composto. Na medida em que resulta da composição entre matéria e forma,<sup>46</sup> o particular concreto pode ser tomado como o resultado de “uma coisa dita de outra”, de modo a não satisfazer a condição de unicidade que é estabelecida em  $Z4$  para que algo tenha essência em sentido forte. Nesta perspectiva, seres como Sócrates e Bucéfalo podem,

---

<sup>45</sup> Ver Z6, 1031a28-1031b3.

<sup>46</sup> Para uma interpretação que recusa a compreensão da relação de matéria e forma como uma composição, ver Kosman (2013).

evidentemente, possuir essências, mas não no sentido rigoroso que é reservado às substâncias.

No que diz respeito a  $E_2$ , é necessário, em primeiro lugar, considerar a relação que se estabelece entre uma dada forma e o particular concreto do qual ela é forma. É em virtude da forma que uma certa porção de matéria resulta ser, por exemplo, um ser humano (Z17, 1041b5-9). Isso faz da forma a causa do ser de um ser humano particular e, portanto, sua *ousia* no registro diádico. Diversas passagens sugerem que a essência de cada coisa corresponde à sua *ousia*.<sup>47</sup> Deste modo, se a forma é substância do particular concreto, então ela é, também, sua essência.<sup>48</sup>

Pois bem, se particulares concretos compõem-se de matéria e forma e se a sua essência restringe-se à forma, então é necessário concluir que Sócrates e as demais substâncias primeiras das *Categorias* não são o mesmo que suas essências. Deste modo, há razões para sustentar que os particulares concretos fracassam tanto com relação a  $E_1$  como também com relação a  $E_2$ .

A forma, por sua vez, parece satisfazer os dois aspectos do critério da essência. Em primeiro lugar, ela claramente não está sujeita ao mesmo tipo de composição que é própria do particular concreto. Com efeito, Z8 apresenta um argumento que pretende mostrar que a forma não está sujeita ao processo de geração pelo qual o composto vem a ser (1033a24-1033b19). Deste modo, as razões que estão na base da concepção, segundo a qual o particular concreto é um composto de matéria e forma, não se aplicam à forma tomada em isolado. Além disso, mesmo aceitando que a forma seja complexa quanto à sua estrutura, Z12 pretende estabelecer que suas partes relacionam-se de modo a resultar em uma unidade intrínseca. Com isto, tudo indica que a forma satisfaz o critério  $E_1$ . Não há, de resto, qualquer sugestão em Z de que haja um item ontologicamente anterior à forma que desempenhe o papel de sua essência. Ela é, portanto, o mesmo que a sua essência e, assim, satisfaz  $E_2$ .<sup>49</sup>

É certo, ainda, que o particular concreto seja ontologicamente dependente da sua forma, ainda que não no sentido em que a noção de dependência ontológica era compreendida nas *Categorias*. O particular concreto evidentemente não é predicado de sua forma, mas dela depende para ser o que é, não sendo verdadeiro o inverso. Isso

---

<sup>47</sup> *Metaph.* Δ8, 1017b21-22; Z7, 1032b1-2; H1, 1042a17.

<sup>48</sup> Para uma leitura que recusa a identificação entre a forma e a essência de um particular concreto, ver Loux (1991).

<sup>49</sup> Em Z16, 1040b23-24, Aristóteles afirma que a substância pertence apenas a si própria e àquilo de que é substância. A partir disso, pode-se sustentar que a forma de  $x$  é essência e substância de  $x$  e também de si própria.

torna a forma (ao menos em certo sentido) ontologicamente anterior ao particular concreto.

Estas considerações mostram que o critério da essência favorece a forma em detrimento do particular concreto. É, no entanto, precipitado concluir que o critério do sujeito tenha sido recusado de todo em Z. Com efeito, na *Metafísica*, tal critério não é apenas referido no contexto das discussões preliminares destinadas a identificar uma concepção de substancialidade dotada de alguma plausibilidade inicial. O critério do sujeito reaparece em textos que expressam a posição refletida de Aristóteles e, notadamente, em porções de Z posteriores à análise de Z3.<sup>50</sup>

Uma vez excluída a hipótese da rejeição total do critério do sujeito, restam duas possibilidades a se considerar. Na primeira alternativa, Z segue tomando a satisfação do critério do sujeito como condição necessária para que algo seja uma substância. Entende-se, então, que os critérios do sujeito e da essência são conjuntamente satisfeitos pelos mesmos itens. Na segunda alternativa a ser considerada, por sua vez, entende-se que a satisfação do critério do sujeito é condição suficiente, mas não necessária para que algo seja tomado como substância. Apenas na primeira das duas linhas de interpretação, a satisfação do critério do sujeito é decisiva para a atribuição da condição de substância primeira à forma.

## II.5 Alternativa 1: o critério do sujeito é decisivo em Z

A primeira das duas linhas de interpretação será discutida a partir daquela que é a sua formulação mais notória, ou seja, a que se encontra nos trabalhos de Michael Frede ([1978] 1987a e [1985] 1987b) e no comentário a Z publicado em conjunto com Günther Patzig (1988).<sup>51</sup> Nesta alternativa, o livro Z é compreendido como um trabalho voltado, fundamentalmente, ao mesmo objetivo que fora buscado nas *Categorias*, ou seja, responder a questão “o que queremos dizer com ‘substância’, *quando distinguimos substâncias de itens em outras categorias?*” (FREDE, [1985] 1987b, p. 80, ênfase minha, tradução minha). Nesta leitura, um traço importante da doutrina das *Categorias* permanece inalterado em Z: a substância primeira segue sendo compreendida como

---

<sup>50</sup> Ver  $\Delta 8$ , 1017b22-23; Z13, 1038b2-6; 1038b15-16; H1, 1042a26; 1042a32-1042b8;  $\Theta 7$ , 1049a29-30. Deve-se, também, notar que em Z3 Aristóteles afirma que o critério do sujeito fornece uma concepção da substância “em linhas gerais” (*typōi*: 1029a7-9). Isso sugere que uma concepção robusta da substância não pode estar limitada ao critério do sujeito, mas não que tal critério deva ser simplesmente recusado.

<sup>51</sup> Um detalhado exame dessa influente obra pode ser encontrado em Whitting (1991). Outra leitura que toma a forma como satisfazendo o critério do sujeito pode ser encontrada em Irwin (1988) (ver, especialmente, capítulo 10).

sujeito último. Um exame fino dos particulares concretos, no entanto, mostraria que, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, eles não se qualificam como sujeitos últimos. Este papel seria desempenhado pelas formas substanciais, que, assim, passam a ocupar o lugar que anteriormente pertencia aos particulares concretos na resolução da questão da população.

Nas *Categorias*, Sócrates era compreendido como um particular de natureza determinada (um este-algo), de cuja realidade dependia a realidade de seus atributos acidentais (sua cor, seu tamanho, seu peso, etc.). Segundo Frede e Patzig, no entanto, essa distinção entre Sócrates e seus atributos acidentais não resiste a um exame cuidadoso. Esse conjunto de seres acidentais que ordinariamente descrevemos como atributos *de* Sócrates seria, na verdade, parte integrante disso que chamamos de “Sócrates”. Nesta perspectiva, o particular concreto, não é apenas um composto de matéria e forma, mas é tal composto acrescido de um feixe ou fardo de acidentes. Sócrates seria um composto de matéria e forma *mais* a cor, o peso, o tamanho e todas as demais propriedades acidentais que, ordinariamente, descrevemos a cada momento como pertencentes a Sócrates.<sup>52</sup>

A existência de um particular concreto é marcada pela sucessão de inúmeros conjuntos de propriedades acidentais. A despeito disso, o particular concreto tem coerência e unidade, de tal modo que se pode falar do *mesmo* Sócrates que era inculto e hoje é instruído, que estava na ágora e hoje está no areópago e assim por diante. Os acidentes, com efeito, estão conectados nisto que identificamos como um ser humano particular por intermédio de um sujeito que permanece o mesmo ao longo da história do particular concreto. É em virtude de tal sujeito que podemos identificar Sócrates como algo determinado, cuja trajetória ao longo do tempo tem a consistência de uma vida humana particular.

Pode-se entender a partir de Z3 que o sujeito corresponde, em sentidos diversos, à matéria, à forma e ao composto. Cada um desses, à sua maneira, contribui para a coesão e coerência do particular concreto, tal como compreendido por Frede e Patzig. No entanto, os três itens que desempenham o papel de sujeito não estão em pé de igualdade. O composto resulta da composição entre matéria e forma e, desse modo, é posterior a ambos. O papel da matéria, por sua vez, está subordinado ao da forma, que determina o tipo de material necessário à constituição de um particular de uma dada espécie. Além disso, as porções de matéria que constituem o corpo de um particular concreto alteram-se ao longo da existência do particular, sem que, com isso, a identidade do particular se altere. A matéria, portanto, não pode corresponder ao item que consistentemente subjaz aos inúmeros acidentes que compõem Sócrates de modo a

---

<sup>52</sup> Ver Frede (1987b, p. 74).



assegurar não apenas a sua unicidade em um dado momento, mas também sua identidade ao longo do tempo.

Uma vez que nem o composto, nem a matéria podem corresponder em sentido primeiro ao sujeito que assegura a unicidade e a identidade de Sócrates, cabe concluir que tal papel é desempenhado pela forma. Com efeito, os acidentes são integrados em um todo que é um *ser humano*. Assim, a causa que assegura a unicidade e a identidade de Sócrates corresponde, em última análise, à causa pela qual Sócrates é um ser humano, ou seja, à sua forma.

Neste ponto, é importante ressaltar um aspecto particularmente controverso desta interpretação. Dado que a forma está sendo entendida como desempenhando diretamente (e não por intermédio de sua relação com a matéria) o papel de garantir a unicidade e a coerência do particular concreto, ela deve ser de caráter particular. Trata-se de uma compreensão que diverge das leituras tradicionais, nas quais uma mesma forma é entendida como sendo compartilhada por todos os membros de uma mesma espécie.

A hipótese da forma como particular gerou um intenso debate a partir da segunda metade do século XX e não há como abordar o ponto aqui de maneira adequada.<sup>53</sup> Para os propósitos deste trabalho, bastarão algumas observações. Em primeiro lugar, Z13 contém a afirmação segundo a qual “parece ser impossível que qualquer uma das coisas ditas universalmente seja substância” (1038b8-9, tradução minha), que fornece considerável apoio à tese particularista. Além desse texto, um importante elemento na defesa de Frede e Patzig está no fato de, na *Metafísica*, a forma ser dita um este-algo,<sup>54</sup> condição que, segundo as *Categorias*, é satisfeita apenas pelo que é um quanto ao número (*Cat.* 5, 3b10-14). Tem-se nisso claro suporte à tese da particularidade das formas, desde que se possa trazer para a *Metafísica* a concepção do este-algo que é exposta nas *Categorias*.<sup>55</sup> Finalmente, dado que Frede Patzig tomam a forma como satisfazendo o critério do sujeito, a sua posição também pode buscar apoio no fato que as *Categorias* identificam o sujeito último com o ser particular da categoria da substância.

---

<sup>53</sup> Para apreciações detalhadas do debate em torno ao caráter universal ou particular das formas, ver Zingano (2005) e Galluzzo e Mariani (2006, p. 167-211).

<sup>54</sup> Δ8, 1017b25-26; Z3, 1029a28-30; H1, 1042a28-29; Θ7, 1049a35; Λ3, 1070a11.

<sup>55</sup> O ponto está longe de ser consensual. Para Loux, por exemplo, a particularidade da forma não é estabelecida pela compreensão da forma como este-algo (ver 1991, p. 143-146). De acordo com Loux, ao dizer que a forma é um este-algo, Aristóteles estaria usando a expressão em um sentido algo expandido. Ela não seria este-algo no mesmo sentido em que tal expressão é aplicada ao particular concreto. Com efeito, o particular concreto seria este-algo por ser numericamente uno, ao passo que a forma seria tomada como este-algo por ser o fator em virtude do qual um particular concreto é este-algo em sentido próprio.

Na leitura de Frede e Patzig, portanto, em Z, a forma substancial é, ao mesmo tempo substância *do* particular concreto e substância primeira no sentido em que as *Categorias* empregavam tal expressão. A substância seguiria sendo entendida como sujeito último, mas aquilo que desempenha tal papel não seria mais identificado com o particular concreto e sim com a sua forma.

## II.6 Alternativa 2: o critério do sujeito está presente, mas não é decisivo em Z

Em contraste com a interpretação que toma o critério do sujeito como fator decisivo de substancialidade em Z, há uma família de interpretações que, de diferentes modos, retiram tal critério do centro da doutrina da substância de Z. Neste caso, há um considerável conjunto de intérpretes que exploram alternativas bastante diversas entre si. Em uma variante desta interpretação, sustenta-se que uma leitura atenta do texto de Z revela que o livro não contém em absoluto a afirmação segundo a qual a forma é sujeito último de predicação.<sup>56</sup> Em outra variante, entende-se que o livro contém tal afirmação, mas que ela está longe de ter a importância atribuída a ela pela leitura que toma o critério sujeito como condição necessária de substancialidade em Z.<sup>57</sup>

Nesta perspectiva, sustenta-se que Z relaciona o critério do sujeito não à forma, mas ao composto e à matéria. Com efeito, em Z13, 1038b5-6, Aristóteles menciona dois e não três modos de satisfazer tal critério: ou como aquilo que é este-algo e é sujeito de afecções ou como a matéria que é sujeito da atualidade (*entelecheia*).<sup>58</sup> O primeiro desses modos diz respeito à maneira pela qual o particular concreto é sujeito dos acidentes, ao passo que o segundo seleciona a matéria como sujeito do qual a forma é predicada na constituição do composto.

Nesta alternativa, os critérios do sujeito e da essência não são necessariamente convergentes. Ao contrário, eles parecem introduzir uma dualidade na noção de *ousia*: algumas coisas são substâncias por serem sujeitos últimos e outras, por terem uma essência em sentido próprio. Seria pelo segundo e não pelo primeiro critério que a forma resulta ser substância.

---

<sup>56</sup> Bonitz sugeriu que a menção à forma como sujeito ao lado da matéria e do composto em Z3 se deva a um lapso da parte de Aristóteles (1849, p. II 301). Para reconstruções do texto de 1029a2-3 que evitam a inclusão da forma entre os itens que desempenham o papel de sujeito, ver Boehm (1965, p. 44) e, recentemente, Zingano (2020).

<sup>57</sup> Para propostas que procuram, ainda que não excluir, ao menos amenizar significativamente a importância da afirmação segundo a qual a forma é sujeito, ver Loux (1991, p. 231) e Wedin (2000, p. 169).

<sup>58</sup> Comparar com  $\Theta$ 7, 1049a27-36.

A partir dessa dualidade, pode-se sustentar que a doutrina da substância de Z não é dotada da mesma coesão que a sua predecessora das *Categorias*. Em lugar de adotar um critério único, Aristóteles teria, em Z, concluído que itens diversos devem ser tomados como seres primeiros com base, respectivamente, nos critérios do sujeito e da essência. Não haveria, então, uma resposta unívoca à pergunta sobre quais são os seres básicos da realidade sensível.<sup>59</sup>

Uma outra alternativa consiste em tratar a dualidade da noção de substância como decorrendo da adoção na doutrina da substância de planos de análise distintos. Em linhas gerais, o primeiro plano trataria das substâncias como sujeito de afecções, ao passo que o segundo procuraria explicar por que tais itens são substâncias. Deste modo, os particulares concretos e as formas ocupariam dimensões distintas na doutrina da substância de Z. Longe de disputar a posição que fora atribuída aos particulares concretos nas *Categorias*, as formas seriam as causas da substancialidade dos particulares. A satisfação do critério da essência seria condição para que as formas desempenhem o seu papel explicativo com relação aos particulares concretos.

A distinção dos planos de análise é, por vezes, defendida com base na distinção introduzida em H1 entre ser separado *sem mais* e ser separado *segundo a definição* (1042a26-31). De acordo com um modo pelo qual essa distinção é explorada, a noção de separado em sua primeira compreensão diz respeito ao particular concreto, marcando sua prioridade existencial e, assim, sua posição central no mundo sensível. Por outro lado, a noção de separado segundo a definição aplica-se à forma e indicaria sua prioridade enquanto essência e seu papel explicativo com relação aos particulares concretos.<sup>60</sup>

Algumas das leituras que distinguem planos de análise na doutrina madura da substância atribuem as noções de *ousia* em seus usos monádico e diádico, respectivamente, ao primeiro e ao segundo plano de análise. Nesta perspectiva, os particulares concretos são substâncias *sem mais*, ao passo que as formas são substâncias *dos* particulares concretos. Assim, a afirmação segundo a qual a forma é substância primeira não representaria qualquer ameaça ao caráter substancial dos particulares: com tal afirmação, Aristóteles estaria ressaltando a primazia *explicativa* das formas quanto à substancialidade dos particulares concretos.

Finalmente, a distinção de planos de análise cria uma alternativa compatibilista para a compreensão das relações entre as doutrinas de Z e das *Categorias*. De acordo com esta alternativa, a resposta à questão da população é fundamentalmente fornecida

---

<sup>59</sup> Nesse sentido, ver Zingano (2020).

<sup>60</sup> Ver, por exemplo, Loux (1991, p. 264ss).

pelas *Categorias*, cabendo a Z tratar da questão da natureza. A doutrina das *Categorias*, então, seria o *explanandum* para o qual Z forneceria a explicação.<sup>61</sup>

## CONCLUSÕES

Para concluir, convém fazer uma observação sobre as inevitáveis limitações deste breve panorama acerca da noção aristotélica de substância sensível. Evidentemente, o exame aqui realizado é incompleto no que diz respeito ao alcance e à complexidade de tal noção. Muitos aspectos da noção de *ousia* presentes nas *Categorias* e no livro Z não puderam ser discutidos (tampouco puderam ser discutidos os aspectos explorados nas demais obras de Aristóteles, como, por exemplo, nos trabalhos do *Organon* e em seus estudos de filosofia natural). O mesmo se pode dizer, de resto, com respeito à vasta fortuna crítica produzida ao longo dos séculos. Espero, no entanto, ter conseguido mostrar a importância do critério do sujeito para a compreensão da formulação inicial e das transformações sofridas pela doutrina aristotélica da substância no percurso que se estende das *Categorias* ao livro Z.

## REFERÊNCIAS

Edições, traduções e comentários das obras de Aristóteles<sup>62</sup>

ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon, 1963.

ANGIONI, L. *Aristóteles, Metafísica, livros VII e VIII*. Campinas, IFCH: Unicamp, 2005.

BODÉÛS, R. *Aristote – [Catégories]*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

BONITZ, H. *Metaphysica*. Bonn: Marcus, 1848-1849.

CALVO MARTÍNEZ, T. *Aristóteles – Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.

CHARLTON, W. *Aristotle's Physics: books I and II*. Oxford: Clarendon, [1970] 1996.

MOREL, P. *Aristote, Métaphysique: Livre Éta*. Paris: Vrin, 2015.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1924.

SANTOS, R. *Aristóteles Categorias, Da Interpretação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014.

---

<sup>61</sup> Para leituras que seguem esse caminho, ver Wedin (2000) e Angioni (2008).

<sup>62</sup> Com exceção da *Metafísica*, consultada a partir da edição de Ross (1924), as demais obras de Aristóteles foram consultadas a partir das edições da coleção *Oxford Classical Texts*.

## DEMAIS TRABALHOS

- ANGIONI, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- ANGIONI, L. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- ARPE, C. Substantia. *Philologus*, v. XCIV, p. 65-78, 1940.
- BOEHM, R. *Das Grundlegende und das Wesentliche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1965.
- BUCHANAN, E. *Aristotle's Theory of Being*. Cambridge: University, Mississippi, 1962.
- BURNYEAT, M. *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh: Mathesis, 2001.
- CORKUM, P. "This". *Ancient Philosophy Today: Dialogoi* 1.1, p. 38-63, 2019.
- COURTINE, J.-F. Note Complémentaire pour l'Histoire du Vocabulaire de l'Être. In: AUBENQUE, P. *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris: Vrin, 1980. p. 33-87.
- FREDE, M. Individuals in Aristotle. In: FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, [1978] 1987a. p. 49-71.
- FREDE, M. Substance in Aristotle's *Metaphysics*. In: FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, [1985] 1987b, p. 72-80.
- FREDE, M. Introduction. In: FREDE, M.; CHARLES, D. *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford: Oxford U. P., 2000. p. 1-52.
- FREDE, M.; PATZIG, G. *Aristoteles, 'Metaphysik Z' – Text, Übersetzung und Kommentar*. München: Beck, 1988.
- GALLUZZO, G.; MARIANI, M. *Aristotle's Metaphysics Book Z: the contemporary debate*. Pisa: Edizioni della Normale, 2006.
- GHELLINCK, A. L'Entrée d'Essentia, Substantia et d'Autres Mots Apparentés dans le Latin Médiéval. *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, v. 16, p. 77-112, 1941.
- GHELLINCK, A. Essentia et substantia – note Complémentaire. *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, v. 17, p. 129-133, 1942.
- GILSON, E. Notes sur le Vocabulaire de l'Être. *Mediaeval Studies*, v.8, p. 150-158, 1946.
- IRWIN, T. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon, 1988.
- KAHN, C. O verbo grego Ser e o conceito de Ser. Tradução de M. Iglésias. In: KAHN, C. *Sobre o verbo grego Ser e o conceito de Ser*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, [1966] 1997a. p. 1-32.

- KAHN, C. Retrospectiva do verbo Ser e do conceito de Ser. Tradução de M. Iglésias. In: KAHN, C. *Sobre o verbo grego Ser e o conceito de Ser*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, [1986] 1997b. p. 155-195.
- KAHN, C. *The verb 'be' in ancient greek*. Indianapolis: Hackett, [1973] 2003.
- KOSMAN, A. *The activity of being*. Cambridge: Harvard U.P., 2013.
- LEWIS, F. Form and predication in Aristotle's *Metaphysics*. In: BOGEN, J.; MCGUIRE, J. *How things are..* Dordrecht/Boston: Reidel, 1985. p. 59-83.
- LEWIS, F. *Substance and predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LOUX, M. J. *Primary ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- MANSION, S. A Primeira Doutrina da Substância: a substância segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, [1946] 2005. p. 73-92.
- MESQUITA, A. P. *Introdução geral, Obras Completas de Aristóteles*, v. 1, t. 1. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- MIÉ, F. Refining the material substance: Aristotle's program in *Metaphysics* H1-5. *Síntesis*, v. 2, p. 54-100, 2018.
- OWEN, G. E. L. Inherence. *Phronesis*, v. 10, p. 97-105, 1965.
- OWENS, J. *The Doctrine of Being in Aristotle's "Metaphysics"*. 3. ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, [1951] 1978.
- SEMINARA, S. *Matter and explanation: on Aristotle's Metaphysics Book H*. Lyon: ENS, 2014.
- SMITH, J. A. *Tode ti em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, [1921] 2005. p. 25-26.
- WEDIN, M. *Aristotle's Theory of Substance*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WHITING, J. E. Metasubstance: critical notice of Frede-Patzig and Furth. *The Philosophical Review*, v. 100, n. 4, p. 607-639, 1991.
- ZINGANO, M. Dispersão categorial e Metafísica em Aristóteles. *Discurso*, v. 33, p. 9-34, 2003.
- ZINGANO, M. L' 'ousia' dans le livre Z de la 'Métaphysique'. In: NARCY, M.; TORDESILLAS, A. *La "Métaphysique" d'Aristote*. Paris: Vrin, 2005. p. 99-130.
- ZINGANO, M. Substancehood and Subjecthood in Z-H. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, p. 1-23, 2020.

## SUGESTÕES DE LEITURA

Os textos das *Categorias* e do livro Z da *Metafísica* podem ser lidos nas seguintes excelentes traduções para o português:

ANGIONI, L. *Aristóteles, Metafísica, livros VII e VIII*. Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Unicamp, 2005.

SANTOS, R. *Aristóteles Categorias, Da Interpretação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014.

Antes de passar ao estudo das questões metafísicas, o público que não esteja familiarizado com a filosofia aristotélica pode beneficiar-se da leitura de uma introdução geral à obra de Aristóteles. O seguinte livro aborda de maneira introdutória as obras e os aspectos centrais do pensamento aristotélico:

NATALI, C. *Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2016.

Uma introdução geral e concisa à metafísica de Aristóteles está disponível no seguinte texto:

BARNES, J. *Metafísica*. In: BARNES, J. *Aristóteles*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 103-153.

Um panorama didático do argumento de Aristóteles no livro Z pode ser encontrado no seguinte trabalho:

LEAR, J. Guia turístico do livro VII da *Metafísica*. In: LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006. p. 397-427.

Sugestões de bibliografia em língua portuguesa para temas específicos discutidos neste capítulo podem ser encontradas nas notas de rodapé. Diversos estudos clássicos sobre outros assuntos relacionados à metafísica aristotélica encontram-se traduzidos no seguinte volume:

ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005.

Leitores que desejem aprofundar-se nas discussões sobre a substância em Aristóteles, a partir da bibliografia disponível em português, encontrarão na seguinte obra um estudo de grande abrangência sobre o tema:

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

## 5

# SOBRE A SEPARAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS ARISTOTÉLICAS: UM PANORAMA OPINATIVO<sup>12</sup>

Wolfgang Sattler

## INTRODUÇÃO

(1) Em várias passagens, Aristóteles caracteriza as substâncias, o tipo fundamental de entidades em sua ontologia, como sendo *separadas*, ao passo que seus atributos accidentais não são delas separados. Exemplos paradigmáticos de substâncias *sensíveis* são os organismos biológicos particulares, por exemplo, um cavalo particular. Aristóteles, às vezes, concebe as substâncias sensíveis como entidades simples e, às vezes, como compostos de alguma matéria e de uma forma substancial. *Grosso modo*, a matéria de uma substância composta é o substrato material que a constitui e que subjaz à forma. A matéria próxima de um cavalo, por exemplo, inclui seus ossos e seu sangue. A forma é a maneira na qual a matéria é organizada em um todo único. Ela, principalmente, determina o comportamento da substância composta e *o que* a substância composta é, por exemplo, um cavalo. Aristóteles identifica a matéria dos organismos biológicos com seus corpos e suas formas com suas almas, concebidas como capacidades para certas funções biológicas básicas. Todos os três, o composto, a matéria e a forma, são ditos serem substâncias; a forma é ainda dita ser substância no sentido primeiro.<sup>3</sup> Surge, assim, a questão de saber se cada um deles, sendo uma substância, é também separado. Como ficará claro, a resposta para essa questão não é evidente. Ademais, Aristóteles reconhece, além das formas das substâncias sensíveis, certas substâncias *não sensíveis*. Ele argumenta em particular pela existência de um princípio cosmológico de movimento, um *motor imóvel*, e o caracteriza como sendo separado. Ao mesmo tempo, ele critica a concepção de Platão das Formas não sensíveis, sobretudo porque, na visão de

---

<sup>1</sup>Esse trabalho contou com apoio de bolsa de pós-doutorado/CAPES.

<sup>2</sup>Traduzido do inglês por Renan Eduardo Stoll.

<sup>3</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 8.1 1042a24-32 e 12.3 1070a9-13, e *De Anima* 2.1 412a6-9.



Aristóteles, elas são concebidas como sendo separadas.<sup>4</sup> Portanto, a noção de separação é claramente muito relevante para uma compreensão adequada da concepção de substância de Aristóteles e de sua crítica às Formas platônicas. Infelizmente, também é muito controverso como entender essa noção.<sup>5</sup>

O propósito deste capítulo é esclarecer os papéis teóricos e aspectos da noção de separação e os consideráveis problemas interpretativos que a cercam. Isso deve fornecer uma melhor compreensão da controvérsia sobre essa noção, bem como um conjunto de critérios para a avaliação de uma dada interpretação de separação. Não argumento, aqui, em favor de uma interpretação em particular da noção de separação ou de uma leitura definida das evidências textuais.

Começo com algumas observações filológicas e um panorama dos diferentes tipos de separação que figuram nas obras de Aristóteles, dos quais a separação de interesse aqui – às vezes, chamo-a de “separação da substância” – é apenas uma. Em seguida, destaco várias passagens nas quais é claro ou plausível que Aristóteles esteja falando da separação como uma característica das substâncias e, assim, da separação da substância. Isso serve para esclarecer os papéis teóricos da noção de separação e para identificar várias outras noções que parecem estar associadas a ela *de alguma maneira*, tal como as noções de ser um sujeito último e de prioridade natural. Depois, abordo as questões de se a forma e a matéria de uma substância sensível são separadas e identifico um sério problema interpretativo, a saber, que há *prima facie* boa evidência textual para motivar três suposições conjuntamente incompatíveis concernentes à separação das formas substanciais. Na parte final deste capítulo, sugiro duas maneiras de classificar as diferentes interpretações encontradas na literatura, uma que diz respeito à abordagem metodológica principal, outra que diz respeito a quantos tipos de separação da substância são distinguidos.

## CHŌRISTON E DIFERENTES TIPOS DE SEPARAÇÃO

(2) Aristóteles usa a expressão grega *chōriston* e seus cognatos, tal como o advérbio *chōris* e formas do verbo *chōrizein* para falar sobre a separação da substância.<sup>6</sup> O adjetivo verbal *chōriston* pode significar tanto “separado” quanto “separável” e as opiniões

---

<sup>4</sup>Escrevo “Formas” em vez de “formas” quando falo de Formas platônicas.

<sup>5</sup>Ver a última parte deste capítulo para um panorama das diferentes visões defendidas na literatura.

<sup>6</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 7.1 1028a23-24 e 13.10 1086b16-19 para usos de formas de *chōrizein*, e 3.1 995b31-34 para o uso de *chōris*.

diferem sobre como essa expressão deve ser traduzida.<sup>7</sup> Eu prefiro traduzi-la por “separado”. Às vezes, essas expressões são também traduzidas em termos de “existir à parte” ou “existir de modo independente”, ou expressões semelhantes.<sup>8</sup> Além disso, tem-se tornado cada vez mais comum falar da separação da substância também em termos de *independência ontológica*.<sup>9</sup>

Aristóteles, às vezes, especifica certos sentidos de separação que não dizem respeito, pelo menos não obviamente, à separação da substância. Algumas coisas são ditas serem *separadas quanto ao enunciado*, a saber, aquelas que podem ser definidas sem concebê-las como atributos de um sujeito com uma natureza distinta da natureza da coisa definida. Formas substanciais, por exemplo, são separadas quanto ao enunciado, ao passo que os acidentes claramente não são. Com efeito, um acidente é definível somente no sentido de haver uma definição do que é, para um dado tipo de substância, possuir tal acidente. Por exemplo, não há definição simplesmente do que é ser macho, mas apenas do que é ser um *animal* macho.<sup>10</sup> Algumas coisas são ditas serem separadas em pensamento. De acordo com Aristóteles, o matemático, por exemplo, separa em pensamento as formas geométricas dos objetos sensíveis (por exemplo, superfícies, linhas) desses objetos, na medida em que eles são sujeitos à mudança.<sup>11</sup> Aristóteles também fala de separação quanto ao tempo, ao lugar, à magnitude, à capacidade e ao ser.<sup>12</sup> Essas noções de separação são, pelo menos *prima facie*, distintas da noção de separação da substância. Contudo, há interpretações que identificam sobretudo a

---

<sup>7</sup>Morrison (1985b, p. 92s), por exemplo, argumenta que a expressão *chōriston* deve ser traduzida como “separado”, enquanto Bostock (1994, p. 57s), por exemplo, sustenta que ela significa “separado” em algumas passagens e “separável” em outras. O próprio Aristóteles pode ter cunhado essa expressão como um termo técnico, ver Bostock (1994, p. 57s) e Morrison (1985b, p. 92s).

<sup>8</sup>Cf., por exemplo, a tradução de Ross de *Metafísica* 3.1 995b31-33 e 7.1 1028a33s, *In*: Barnes (1995).

<sup>9</sup>Cf., por exemplo, Fine (1984), que fala de “separação ontológica” como “independência existencial”, Peramatzis (2011), Corkum (2008, 2013) e Katz (2017). Esse desenvolvimento parece se dar, em parte, também devido à influência do debate metafísico contemporâneo sobre a *dependência ontológica*, cf., por exemplo, Kit Fine (1995), Peramatzis (2011, p. 12-14) e Corkum (2013, p. 65, 77f).

<sup>10</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 7.4 e 7.5 e Gill (1989, p. 35s), e também na parte I, “A substância nas *Categorias*”, do capítulo 4 desta coletânea sobre a relação entre substâncias e seus atributos accidentais, os acidentes, nas *Categorias*.

<sup>11</sup>Cf. *Física* 2.2 193b31-35.

<sup>12</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 5.6 1016b1-3 (quanto ao tempo, ao lugar), 11.12 1068b26-27 (quanto ao lugar), *De Anima* 3.4 429a10-13 (quanto à magnitude), e *De Somno* 1 454a17-19 (quanto à capacidade, ao ser).

separação quanto ao enunciado com um certo tipo de separação da substância (ver (12) adiante). Quando Aristóteles fala simplesmente de separação, sem outras especificações, é preciso determinar a partir do contexto se ele fala da separação da substância, ou de algum outro tipo de separação.

Ora, dizer que uma coisa é separada implica que ela é separada de algo. Infelizmente, Aristóteles nem sempre é explícito sobre o que é esse algo quando ele fala sobre a separação da substância. As substâncias são separadas de seus acidentes, e os acidentes não são separados de suas substâncias.<sup>13</sup> Contudo, são as substâncias também separadas umas das outras e é uma substância separada de si mesma? De modo mais geral, é a separação da substância uma relação simétrica? É ela transitiva? É ela reflexiva? Ou não? As respostas a essas perguntas dependem do tipo de interpretação adotada (ver os parágrafos (10) e (11) adiante). É em geral suposto que substâncias sensíveis particulares (concebidas como entidades simples) são separadas tanto umas das outras quanto de seus acidentes.

## PAPÉIS TEÓRICOS E ASPECTOS DA NOÇÃO DE SEPARAÇÃO

### Separação como uma característica das substâncias e noções associadas

(3) Em várias passagens, Aristóteles caracteriza as substâncias como sendo separadas ou fala da separação como uma característica das substâncias. Em muitas dessas passagens, ele associa a separação a certas outras noções, mesmo que nem sempre fique totalmente claro de que maneira exatamente essa associação deve ser compreendida. Isso é parte das dificuldades interpretativas a respeito da noção de separação. Por exemplo:

(T1) Se, por outro lado, é afirmado que todas as coisas são qualidade ou quantidade, então, quer a substância exista ou não, um absurdo resultará, se, de fato, o impossível pode propriamente ser chamado de absurdo. Com efeito, nenhum dos outros [isto é, os acidentes] é separado [*chōriston*], exceto a substância; pois tudo é predicado da substância como sujeito [*kath' hupokeimenou*]. (*Física* 1.2 185a29-32).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>No entanto, ver Morrison (1985a, p. 127), que sustenta que as substâncias não são separadas de seus acidentes.

<sup>14</sup>As traduções são a partir de Barnes (1995), com alterações minhas.

(T2) Ora, “primeiro” é dito em vários sentidos; mas a substância é primeira em todos os sentidos, quanto ao enunciado, ao conhecimento e ao tempo. Com efeito, das outras categorias [isto é, os acidentes], nenhuma é separada [*chōriston*], mas apenas essa [isto é, a substância]. Quanto ao enunciado ela também é primeira [...]. (*Metafísica* 7.1 1028a31-35).

(T3) Se não supusermos que as substâncias sejam separadas, e do modo pelo qual as coisas particulares [*ta kath' hekasta*] são ditas serem separadas, destruiremos aquele tipo de substância que desejamos manter; mas se concebermos as substâncias como separadas, como devemos conceber seus elementos e seus princípios? (*Metafísica* 13.10 1086b16-20)

É claro, a partir dessas e de várias outras passagens, que a separação é uma característica da substância e que os acidentes, tal como *quente*, *frio* e *dois metros de altura*, não são separados.<sup>15</sup> Além disso, em (T1), os acidentes são ditos não serem separados porque são predicados da substância como seu sujeito. De modo semelhante, em *Metafísica* 14.1 1087b1-2, Aristóteles nota que todos os contrários, tal como quente e frio, são predicados de um sujeito, e nenhum deles é separado. Em *Categorias* 2 1a24-25, ele caracteriza a maneira pela qual os acidentes são predicados das substâncias: Eles estão *em* (*estin en*) (ou *inerem em*) um sujeito e o que está em um sujeito não pode ser ou existir em separado (*chōris*) daquele sujeito. Essas passagens sugerem que as substâncias são separadas porque elas não são predicadas de algum sujeito ou substrato (*hupokeimenon* pode significar ambos). Ademais, em várias outras passagens, Aristóteles parece contrastar ser separado com existir *em*. Por exemplo, em *Metafísica* 13.1 1076a32-35, ele afirma que, se os objetos da matemática existem, então necessariamente eles existem ou *nas* coisas sensíveis (*en tois aisthētois*) ou separadamente delas (*kechōrismena tōn aisthētōn*) e, se eles não existem desses modos, então eles ou não existem de todo ou existem de algum outro modo. Além disso, em *Metafísica* 6.1 1026a14-15, ele fala sobre objetos matemáticos como não sendo separados, mas existindo *na* matéria. Note, porém, que Aristóteles distingue vários sentidos de “estar em”. Por exemplo, em um sentido, a parte é dita estar no todo, em outro sentido, a espécie é dita estar no gênero, etc. (ver *Física* 4.3 210a14-24 para um panorama).<sup>16</sup> É, assim, uma

---

<sup>15</sup>Cf. também, por exemplo, *Metafísica* 7.16 1040b26-30 e 12.5 1070b36-1071a2. Ver *Categorias* 4 e *Tópicos* 1.9 para uma lista das categorias de acidentes (qualidades, quantidades, etc.), além da categoria da substância.

<sup>16</sup>Cf. também *Metafísica* 5.23 e Morrison (1985a, p. 134, n. 19) para um panorama das passagens nas quais alguma noção de *estar em* e a noção de separação ocorrem juntas.

questão adicional qual desses sentidos de “estar em” é oposto (ou quais desses sentidos são opostos) ao ser separado.

Além disso, algumas passagens sugerem que Aristóteles associa a noção de separação com as noções de ser uma *entidade em virtude de si mesma* ou por si (*kath' hauto*) e de ser um *este-algo* (*tode ti*). Essas duas noções carecem elas próprias de mais explicação, mas ambas também estão relacionadas à ideia de ser um sujeito. Nos *Segundos Analíticos* 1.4 73b5-10, a substância e o que quer que signifique um este-algo são ditos serem entidades em virtude de si mesmos. A razão dada é que eles são apenas o que eles são, em contraste com ser algo que essencialmente caracteriza outra coisa de natureza distinta, como é o caso dos atributos acidentais. Um atributo acidental caracteriza um sujeito, alguma substância que tem uma natureza distinta daquela do atributo. O acidente é algo e existe apenas no sentido de que seu sujeito existe como o tipo de coisa que é e tem o atributo. Por exemplo, um cavalo é apenas o que ele é, enquanto *andar* é essencialmente um atributo de algum tipo do animal que tem a capacidade de andar. O que significa exatamente ser um este-algo é menos claro e é controverso na literatura. Existe até mesmo certo desacordo sobre como traduzir a expressão *tode ti*. Essa expressão pode ser tomada seguindo o modelo de expressões como “este cavalo”. Ela poderia, então, ser traduzida como “este-algo”, como faço aqui. Ela poderia, também, ser tomada seguindo o modelo de expressões como “um certo cavalo”, e poderia, então, ser traduzida como “um certo isto”. Alguns autores simplesmente traduzem essa expressão como “isto”. A noção de um este-algo é associada tanto às formas substanciais quanto às substâncias sensíveis particulares, em contraste com as substâncias universais.<sup>17</sup> De modo bastante geral, é possível dizer que se trata de ser um indivíduo, ou uma unidade, determinado em um sentido forte e em virtude de si mesmo. Há muito mais a dizer sobre essa noção, o que, no entanto, não posso fazer aqui.<sup>18</sup> Pois bem, em *Metafísica* 11.2 1060a36-b3, Aristóteles levanta a questão de como certas coisas podem ser separadas e ser coisas em virtude de si mesmas (*kath' hautas*) se elas não significam um este-algo (*tode ti*) e uma substância. Em *Metafísica* 7.3 1029a27-30 e 11.2 1060b19-23, ele fala tanto da separação quanto de ser um este-algo como características da substância.<sup>19</sup> E, em *Metafísica* 7.1 1028a20-25, ele questiona se os acidentes, quando considerados por si próprios, são, de fato, reais ou

---

<sup>17</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 5.8 1017b23-26 e *Categorias* 5 3b10-18.

<sup>18</sup>Cf., por exemplo, Corkum (2019) e Gill (1989, p. 31-34) para discussões dessa noção.

<sup>19</sup>*Metafísica* 11.2 1060a36-b3 e 1060b19-23 são parte de uma discussão aporética, na qual Aristóteles considera diferentes maneiras, que são elas próprias problemáticas, de lidar com um problema. Portanto, não se deve simplesmente supor que Aristóteles realmente aceita todas as suposições feitas em tais discussões, uma vez que ele tem de rejeitar algumas delas.

seres, visto que não são coisas em virtude de si mesmas nem podem ser separados da substância. Essas passagens sugerem que há alguma conexão entre as noções de separação, de ser uma entidade em virtude de si mesma e de ser um este-algo. Contudo, não é *prima facie* claro como essas noções estão exatamente relacionadas.

Em (T2), Aristóteles diz que a substância é primeira quanto ao tempo, visto que apenas ela é separada, enquanto os acidentes não são separados.<sup>20</sup> Portanto, a noção de separação deveria ser concebida de maneira a explicar por que as substâncias são primeiras quanto ao tempo, anteriores a seus acidentes. Infelizmente, é controverso o que significa, aqui, ser primeiro quanto ao tempo. Foi sugerido que se entenda isso literalmente como segue. Uma substância é anterior a qualquer um de seus acidentes quanto ao tempo no sentido de que ela existe, ou poderia existir, já em um tempo anterior à existência do acidente. Em vez disso, alguns sugerem uma leitura metafórica, na qual a primazia quanto ao tempo significa primazia ontológica. Outros apenas notam que não é claro o que significa, aqui, ser primeiro quanto ao tempo. Sugerir, recentemente, uma nova interpretação dessa noção de primazia quanto ao tempo. Argumento que as substâncias são primeiras quanto ao tempo no sentido de que elas, mas não os seus atributos accidentais, são sujeitos apropriados de predicacões temporais e estão, *como tais*, localizadas no tempo. Acidentes compartilham da temporalidade apenas na medida em que eles são predicados das substâncias. Por exemplo, Sócrates, como tal, esteve vivo em algum tempo e por algum tempo. Em contraste, a cor vermelha, um acidente, não existe como tal em tempo algum. Ela pode apenas ser dita existir em algum tempo no sentido de que existe pelo menos uma substância vermelha em algum tempo.<sup>21</sup>

(T3) sugere que a separação é uma característica de coisas particulares (*ta kath' hekasta*), a saber, de substâncias particulares.<sup>22</sup> Ademais, em *Metafísica* 13.9 1086a32-34, Aristóteles nota que o platônico concebe as Formas como universais e, ao mesmo

---

<sup>20</sup>Essa é a maneira direta e tradicional de ler (T2), cf., por exemplo, Wedin (2000, p. 60) e Bostock (1994, p. 57).

<sup>21</sup>Cf. Sattler (2021), Peramatzis (2011, p. 249-253) e Wedin (2000, p. 60-62, em particular n. 110) para discussões e interpretações.

<sup>22</sup>A expressão *ta kath' hekasta* pode, também, simplesmente fazer referência ao que é menos geral em contraste com o que é mais geral, tal como a espécie cavalo em contraste com o gênero animal, cf. Harte (2010, p. 110s). Poder-se-ia também pensar em conceber a noção de *ta kath' hekasta* em contraste com o que é um universal dentro do mesmo gênero. Por exemplo, a vermelhidão é uma cor universal, enquanto diferentes tons de vermelhidão V1 e V2 seriam *ta kath' hekasta* no sentido de que eles não são predicáveis de quaisquer cores menos gerais. No entanto, eles seriam predicáveis de várias substâncias e, nessa medida, seriam de uma natureza universal.

tempo, como separadas e particulares.<sup>23</sup> Essas passagens sugerem *prima facie* algum vínculo entre separação e particularidade.

Além disso, a noção de separação é muitas vezes tomada como intimamente ligada à noção aristotélica de prioridade quanto à natureza ou substância:

(T4) Algumas coisas, então, são chamadas de anteriores e de posteriores [*protera kai husterá*] nesse sentido, outras no que diz respeito à natureza e à substância [*kata phusin kai ousian*], isto é, aquelas que podem ser sem [*endechetai einai aneu*] outras coisas, enquanto as outras não podem ser sem elas – uma distinção que Platão usava. Se considerarmos os vários sentidos de “ser”, o sujeito [*to hupokeimenon*] é, em primeiro lugar, anterior (de modo que a substância é anterior); em segundo lugar, conforme se leve em conta a capacidade ou a atualidade, coisas diferentes são anteriores [...]. (*Metafísica* 5.11 1019a1-7).

De acordo com (T4), algum A é anterior a algum B quanto à natureza se, e apenas se, A *pode ser sem* B, mas B *não pode ser sem* A. Na literatura, tem sido argumentado que Aristóteles basicamente quer dizer o mesmo com as expressões “ser sem” (*einai aneu*) e “ser separado de” dentro dos contextos apropriados. Portanto, se A é separado de B, mas B não é separado de A, então A é anterior a B quanto à natureza. Com essa suposição, surge naturalmente a questão sobre em que sentido de “ser” algo *pode ser* sem outra coisa.<sup>24</sup>

## SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO SENSÍVEIS

(4) Uma questão central na investigação de Aristóteles na *Metafísica* é se também existem, além das substâncias sensíveis, substâncias não sensíveis que são separadas e são princípios ontológicos das outras coisas existentes. Em *Metafísica* 6.1, Aristóteles levanta a questão sobre se há, além da matemática e da física, outra filosofia ou ciência teórica anterior a essas, uma filosofia primeira, que trata do que é separado e imóvel ou imutável (*chōrista kai akinēta*). O objeto dessa filosofia primeira seria separado em particular da matéria e das coisas materiais. Sendo imutável, também não poderia ser constituído de alguma matéria, uma vez que a matéria é aquilo em virtude do que um

---

<sup>23</sup>Cf. também *Metafísica* 7.15 1040a8-9.

<sup>24</sup>Cf., por exemplo, Corkum (2008, p. 68s), Bostock (1994, p. 63s) e Fine (1984, p. 35-38) para algumas discussões e passagens em apoio a essa suposição, e, ainda, Katz (2017, p. 27), Peramatzis (2011, p. 204, 217s, 218, nota 1), Frede e Patzig (1988 II, *ad* 1028a31-b2) e Ross (1924 II, *ad* 1028a32).

objeto tem a potencialidade para mudar em certos aspectos.<sup>25</sup> Em *Metafísica* 12.6-8, bem como em *Física* 8, Aristóteles argumenta que há tal entidade, um primeiro princípio eterno da mudança que é em si mesmo imutável e, em última instância, responsável pelos movimentos eternos dos corpos celestes. Esse primeiro motor imóvel é caracterizado como uma atualidade imaterial da razão ou do pensamento (*nous*), e como sendo separado das coisas sensíveis (*kechōrismenē tōn aisthētōn*) e é identificado com o divino ou deus.<sup>26</sup>

Aristóteles também discute a concepção platônica das Formas como candidatas às substâncias separadas não sensíveis. As Formas platônicas são concebidas, pelo menos de acordo com Aristóteles, como entidades eternas, não sensíveis e imutáveis e como universais e modelos ideais para os tipos correspondentes de coisas particulares sensíveis e mutáveis. Além disso, elas são concebidas como sendo em algum sentido à *parte (para)* dos respectivos particulares sensíveis e como *separadas* deles e de qualquer substrato material. Por exemplo, nessa visão, há uma Forma de cavalo, ou o Cavalo em si, que se presume ser à parte e separado dos cavalos *sensíveis* particulares. Os muitos particulares sensíveis, ou seus substratos materiais, são ditos *participarem* nas Formas correspondentes e as Formas são ditas serem suas substâncias, visto que é em virtude dessa participação nas Formas que os particulares sensíveis são o que eles são e podem ser objetos da nossa cognição. Por exemplo, a Forma do cavalo seria supostamente uma causa pela qual os cavalos particulares vêm a existir e existem como cavalos. Um cavalo particular é um cavalo apenas por causa de sua participação na Forma de cavalo. Isso basicamente significa que o cavalo particular tem uma forma derivativa e efêmera de um cavalo porque ele *imita*, de alguma maneira, o modelo da Forma ideal e eterna de cavalo.<sup>27</sup> Aristóteles critica a concepção platônica das Formas. Ele argumenta, em particular, que as Formas platônicas não podem desempenhar os papéis ontológicos e epistemológicos que elas deveriam desempenhar segundo o platônico. Elas não podem ser causas do vir a ser ou do ser de quaisquer particulares sensíveis, nem contribuem para nossa cognição deles. De acordo com Aristóteles, a principal razão para esses

---

<sup>25</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 7.15 1039b27-30, 8.2 1042b9-11 e 9.8 1050b22-28.

<sup>26</sup>Cf. em particular *Metafísica* 12.7, e também *Metafísica* 12.8, onde Aristóteles postula vários motores imóveis, dois quais um é primeiro, para explicar os movimentos dos planetas, do sol e das estrelas. Ver também Waterlow (1982, parte V) sobre o argumento de Aristóteles para um primeiro motor imóvel.

<sup>27</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 1.6 987a29-b14, 7.16 1040b26-34, 13.4 1078b9-1079a4, 13.9 1086a31-b13 e o *Timeu*, de Platão, 48e-49b, 50c-52b. Ver também, por exemplo, Fine (1984) para uma discussão da afirmação de Aristóteles de que as Formas platônicas são separadas. Cf. também o capítulo 1, de Anderson Borges, desta coletânea, p. 40s, para uma discussão de Formas platônicas como causas.



problemas com as Formas platônicas é precisamente que as Formas são concebidas como sendo separadas. Sua separação dos particulares sensíveis as ‘isola’, por assim dizer, das próprias coisas das quais elas deveriam ser substâncias e origens do ser e do vir a ser.<sup>28</sup>

Aristóteles também discute se os objetos da matemática, tais como números e figuras geométricas, são substâncias separadas não sensíveis e primeiros princípios, como alguns sustentam, e argumenta que eles não podem ser separados.<sup>29</sup>

## MATÉRIA, FORMA E A SUBSTÂNCIA COMPOSTA

### O problema da separação das formas aristotélicas

(5) Observei que Aristóteles, às vezes, concebe as substâncias sensíveis particulares como compostos de alguma matéria e de uma forma e que todos os três, o composto, a matéria e a forma, são ditas serem substâncias. Desse modo, surge a questão sobre se todos os três são também separados. A substância composta é obviamente separada. Ela não é uma entidade diferente da substância sensível particular concebida como uma entidade simples, que claramente é separada.<sup>30</sup> Na literatura, é uma questão controversa se as formas são ou não separadas. Contudo, algumas passagens *prima facie* sugerem que as formas não são separadas:<sup>31</sup>

(T5) É substância o substrato [*to hupokeimenon*] e isto é, em um sentido, a matéria (e, por matéria, quero dizer aquela que, não sendo um este-algo [*tode ti*] em atualidade, é potencialmente um este-algo) e, em outro sentido, é o enunciado ou a configuração (que, sendo um este-algo, é separada quanto ao enunciado [*ho logos kai hē morphē, ho tode ti on tōi logōi chōriston estin*]); em terceiro lugar, ele é o composto de ambos, que é o único que é gerado e destruído e é separado *simpliciter* [*chōriston haplōs*]; com efeito, das substâncias no sentido do enunciado, algumas são e outras não são [isto é, separadas *simpliciter*]. Porém, claramente a matéria

---

<sup>28</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 1.9, 13.4-13.5 e 13.9 1086a31-b13, e também 7.14-16.

<sup>29</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 13.1-13.3, 13.6 e 14.3.

<sup>30</sup>Alguns estudiosos, como Wedin (2000, p. 134), rejeitam essa identificação.

<sup>31</sup>Peramatzis (2011) e Spellman (1995), por exemplo, sustentam que as formas são separadas no sentido simples e não qualificado de separação da substância; Wedin (2000, p. 173), por exemplo, nega isso; e alguns estudiosos sustentam que as formas são separadas, embora apenas em um certo sentido de separação da substância, ver (12) a seguir.

também é substância; pois em todas as mudanças opostas que ocorrem há algo que subjaz às mudanças [...]. (*Metafísica* 8.1 1042a26-34).

e

(T6) Assim, em uma segunda concepção da natureza, ela seria a configuração ou a forma [*hē morphē kai to eidos*] (não separada, exceto quanto ao enunciado [*ou chōriston on all' ē kata ton logon*]) das coisas que têm em si mesmas um princípio de movimento. (*Física* 2.1 193b3-5).

(T5) declara que a substância composta é separada *simpliciter*, o que aqui significa plausivelmente que ela é separada no sentido da separação da substância. Em contraste, o enunciado (*logos*) ou a configuração (ambas as noções são, para Aristóteles, intimamente associadas às formas) é apenas dita ser separada quanto ao enunciado. (T6) diz que as formas são separadas apenas quanto ao enunciado, mas que não são separadas no sentido simples. Isso sugere, *prima facie*, que elas não são separadas no sentido da separação da substância. Contudo, considere também esta passagem:

(T7) Segue-se, então, que “substância” tem dois sentidos, o substrato último, que não é mais predicado de qualquer outra coisa, e aquilo que, sendo um este-algo, seria separado [*kai ho an tode ti on kai chōriston ē*] – e dessa natureza é a configuração ou a forma [*hē morphē kai to eidos*] de cada coisa. (*Metafísica* 5.8 1017b23-26)

(T7) *prima facie* sugere que as formas são separadas no sentido simples e não apenas quanto ao enunciado. Contudo, a menção à separação em (T7) pode também ser compreendida como sendo sobre separação quanto ao enunciado. Isso apenas não é declarado explicitamente aqui, uma vez que fica claro a partir do contexto. É sugestivo, aqui, um paralelo entre (T5) e (T7), a saber, que em ambos os casos Aristóteles nota que a forma, sendo um este-algo, é separada. Visto que (T5) associa ser um este-algo a ser separado quanto ao enunciado, pode muito bem ser o caso que a menção à separação em (T7) se refira, também, à separação quanto ao enunciado.<sup>32</sup>

(6) Notei que Aristóteles identifica a forma de um ser vivo com sua alma e sua matéria com seu corpo. Uma razão adicional, então, para supor que as formas não são

---

<sup>32</sup>Wedin (2000, p. 211-215), Kirwan (1993, p. 149) e Ross (1924, *ad* 1017b25), por exemplo, argumentam que a menção à separação, aqui, não faz referência à separação da substância, ao passo que Katz (2017, p. 42-52), por exemplo, argumenta que ela faz.

separadas, é a de que as almas dos organismos biológicos não são, em geral, separadas. No *De Anima*, Aristóteles concebe a alma como um princípio de vida, onde as formas de vida são, em particular, crescimento e reprodução, percepção e raciocínio. Dependendo do tipo de organismo, uma alma compreende diferentes capacidades. Enquanto as plantas têm apenas a capacidade de crescimento e reprodução, os animais têm também a capacidade de percepção e os seres humanos têm, adicionalmente, razão. Em sua discussão, Aristóteles repetidamente levanta a questão sobre se a alma de um organismo, ou pelo menos alguma de suas capacidades definidoras, é separada – a saber, do corpo – e argumenta que, em geral, as partes da alma não são separadas – a saber, das partes correspondentes do corpo orgânico.

(T8) A partir disso, fica claro que a alma não é separada do corpo [*ouk estin hē psuchē chōristē tou sōmatos*] ou, de qualquer modo, que certas partes dela não são, se ela tiver partes. Com efeito, a atualidade de algumas delas é a atualidade das próprias partes. No entanto, algumas podem ser [separadas] porque elas não são as atualidades de nenhum corpo. (*De Anima* 2.1 413a4-7).

Por exemplo, a capacidade de ver não é separada da pupila do olho. Ela é a forma do olho (no sentido de uma capacidade e função) e tem a pupila como seu substrato material. Apenas parte da capacidade intelectual dos seres humanos, a saber, um tipo ativo de razão (*nous*), que está essencialmente em atualidade, é dita ser separada ou separável (*chōristos*).<sup>33</sup> Ora, quando Aristóteles fala da separação da alma do corpo, é bem possível que ele tenha em mente a separação da substância. A alma não é separada do corpo, pelo menos na maior parte, porque ela tem o corpo como um substrato subjacente, tal como a forma em geral tem alguma matéria como seu substrato. Isso é semelhante ao caso dos acidentes, que não são separados de suas substâncias, pois eles as têm como seus sujeitos subjacentes, embora também haja, claramente, diferenças importantes entre esses casos. Ademais, uma parte da alma humana, a saber, o tipo de razão que existe em atualidade, é dita ser separada.<sup>34</sup> Isso é semelhante ao caso do motor imóvel, que é caracterizado como uma atualidade da razão e é dito ser separado. Visto que este último é separado no sentido da separação da substância, é plausível supor que também a razão ativa humana é separada nesse sentido e, em consequência, que as outras partes da alma não são separadas nesse sentido. Esse ponto de vista

---

<sup>33</sup>Cf., por exemplo, *De Anima* 2.1 e 2 e 3.5.

<sup>34</sup>É uma questão controversa saber se essa razão ativa é parte da alma humana ou, em vez disso, se ela é divina e, assim, não é, em certo sentido, parte da alma humana. Cf., por exemplo, Miller (2012, p. 314, 320-326).

também é apoiado pela observação de Aristóteles de que, na medida em que há afecções, ou atividades, da alma separadas do corpo, o estudo da alma é de interesse do filósofo primeiro. No entanto, a filosofia primeira trata do que é imutável e separado no sentido da separação da substância, como observado em (4) anteriormente.<sup>35</sup>

Além disso, Formas platônicas e formas aristotélicas são concorrentes na medida em que devem desempenhar papéis causais iguais ou muito semelhantes.<sup>36</sup> Ambas são tomadas por seus defensores como as principais causas do vir a ser e do ser das coisas sensíveis particulares, bem como da cognição dessas coisas. Aristóteles explica como, em sua concepção, as formas podem desempenhar esses papéis. Por exemplo, ele explica como uma forma em um agente pode determinar os tipos de ações que ele pode executar e, dessa maneira, constituir um tipo de causa para o vir a ser de uma coisa. Por exemplo, a forma de um cavalo (do cavalo progenitor) determina a natureza do esperma produzido por ele. O esperma pode atuar, conforme a sua natureza, sobre o fluido menstrual na mãe e, desse modo, criar um novo cavalo. Dessa maneira, a forma do pai é 'transmitida' à prole.<sup>37</sup> Ora, Aristóteles sustenta que as Formas platônicas não podem ser causas do vir a ser, nem do ser, nem da cognição das substâncias sensíveis particulares, em particular, porque elas são concebidas como sendo separadas das coisas sensíveis. Visto que os mesmos papéis causais são atribuídos às formas substanciais de Aristóteles, poder-se-ia esperar que elas não fossem separadas das coisas sensíveis, sob pena de serem vulneráveis aos mesmos tipos de objeção que Aristóteles levanta contra o platônico.

(7) Eu disse que há uma séria dificuldade interpretativa concernente à separação das formas. O problema é que diferentes passagens nas obras de Aristóteles, e também certas considerações filosóficas notadas anteriormente, motivam três suposições diferentes, mas conjuntamente incompatíveis. Algumas passagens como (T1) e (T2) motivam a suposição segundo a qual o que quer que seja uma substância (ao menos o que quer que o seja no sentido estrito e primeiro) tem de ser separado:

(A1) Se x é substância (primeira), então x é separado.

---

<sup>35</sup>Cf., por exemplo, *De Anima* 1.1 403b12-16, *Metafísica* 6.1 1026a10-17, 12.7 1072b26-30, e também Miller (2012, p. 307).

<sup>36</sup>Aristóteles também usa formas da mesma expressão *eidos* para falar sobre sua concepção das formas (cf., por exemplo, *Metafísica* 5.8 1017b23-6 e 7.3 1029a5-7) e, às vezes, para falar sobre Formas platônicas, além de usar formas de *idea* (cf., por exemplo, *Metafísica* 1.6 987b7-14, 7.16 1040b27-30, 13.4 1078b9-10 e 13.5 1079b12-14).

<sup>37</sup>Cf., por exemplo, *Metafísica* 7.7-9 e 8.4.

Outras passagens, tais como (T5), (T6) e (T8), bem como a crítica de Aristóteles à concepção platônica de Formas como entidades separadas, motivam a suposição de que a forma não é separada:

(A2) A forma não é separada.

A terceira suposição é baseada em passagens nas quais Aristóteles declara que a forma é substância, até mesmo substância no sentido primeiro:

(T9) Por forma, quero dizer a essência de cada coisa e a substância primeira. (*Metafísica* 7.7 1032b1-2).

(T10) É também claro que a alma é a substância primeira e que o corpo é matéria e o ser humano ou animal é o composto de ambos tomados universalmente [...]. (*Metafísica* 7.11 1037a5-7).

Além disso, a forma é dita ser uma substância no sentido de que ela é a causa e o princípio do ser da substância composta, tal como a alma no caso das coisas vivas (*Metafísica* 5.8, 7.17). Todas essas passagens sugerem a seguinte suposição:

(A3) A forma é substância (primeira).

Contudo, (A1), (A2) e (A3) são conjuntamente incompatíveis.

- P1. Se a forma é substância (primeira), então a forma é separada. (de A1)
- P2. A forma é substância (primeira). (A3)
- C1. A forma é separada. (P1, P2)
- P3. A forma não é separada. (A2)
- C2. A forma é separada e não é separada. (C1, P3) → *Contradição*

O fato de que diferentes passagens nas obras de Aristóteles dão origem, *prima facie*, a um conjunto inconsistente de suposições constitui um sério problema interpretativo. A menos que se acuse Aristóteles de manter posições inconsistentes, qualquer interpretação plausível de separação tem de explicar como evitar isso. Para tanto, ela precisa rejeitar pelo menos uma das três suposições aqui notadas e explicar de uma maneira diferente as passagens subjacentes. Naturalmente, há estudiosos que chamaram a atenção para tensões na concepção de Aristóteles acerca da separação em

relação às formas,<sup>38</sup> mas, ao que parece, esse problema da separação das formas não foi explicitado, até agora, da maneira como faço aqui. No entanto, qualquer interpretação mais abrangente de separação inclui certos aspectos que podem ser claramente interpretados como uma reação implícita a esse problema. Por exemplo, alguns estudiosos argumentam, contra a evidência textual citada, de que as formas são, em geral, separadas, até mesmo acima de tudo, e, assim, rejeitam (A2).<sup>39</sup> Alguns estudiosos argumentam que a noção de separação da substância compreende mais de um sentido. As formas são separadas em um desses sentidos, mas não no sentido simples e não qualificado e é por isso que as formas são ditas não serem separadas (isto é, no sentido simples). Esses estudiosos também rejeitam (A2) (ver as interpretações equívocas em (12) adiante). Além disso, alguns estudiosos sustentam que a separação da substância não se aplica, de modo algum, às formas e argumentam basicamente como segue. A expressão “substância” pode ser usada em um sentido monádico (“Sx”) e, então, refere-se a entidades ontologicamente fundamentais, a saber, substâncias como Sócrates. Essas substâncias são caracterizadas como sendo separadas no sentido da separação da substância. Contudo, essa expressão pode também ser usada em um sentido diádico (“Sxy”) e, então, expressa a ideia de que algum x é a substância *de* algum y. Isso não significa, porém, que x é uma substância no sentido monádico. Quando Aristóteles diz que as formas são substâncias (primeiras), ele apenas quer dizer que elas são as substâncias (primeiras) *de* substâncias sensíveis particulares, mas não que elas são substâncias no sentido monádico. Em consequência, não há necessidade de que as formas sejam separadas no sentido da separação da substância.<sup>40</sup> Esses estudiosos rejeitam (A3).

## Matéria e separação

(8) Resta a questão de saber se a matéria é separada. Há *prima facie* razões tanto para afirmá-lo quanto para negá-lo. Por um lado, dado que a matéria é dita ser um tipo de substância e que a separação parece ser uma característica das substâncias, a matéria deveria ser separada. Ademais, várias passagens sugerem que o que é predicado de um sujeito ou tem um substrato subjacente não é separado. Isso sugere que o que não tem

---

<sup>38</sup>Cf., por exemplo, Dufour (1999, p. 47-50), Bostock (1995, p. 82s), Morrison (1985a, p. 125s), e Spellman (1995, p. 93-95) para uma discussão da literatura sobre esse ponto.

<sup>39</sup>Cf., por exemplo, Peramatzis (2011) e Spellman (1995) para essa estratégia.

<sup>40</sup>Cf., por exemplo, Angioni (2012, p. 13-15, 383-392), Loux (2008, p. 260-264) e Wedin (2000, p. 1-5, 173) para essa estratégia.

sujeito ou substrato é separado. A matéria claramente é um tipo de substrato último.<sup>41</sup> Isso é verdade tanto para a ‘matéria próxima’, por exemplo, o corpo de um animal, quanto para os constituintes últimos e básicos das coisas sensíveis. Estes são ou os elementos, como alguns sustentam, ou um certo substrato básico indefinido, como Aristóteles o caracteriza em *Metafísica* 7.3.<sup>42</sup> Essas são, *prima facie*, boas razões para supor que a matéria é separada. Há também alguns estudiosos que sustentam essa posição, embora não necessariamente pelas razões que eu acabei de oferecer.<sup>43</sup> Contudo, há também, *prima facie*, boas razões para negar que a matéria seja separada, e essa é a posição geralmente assumida na literatura. Os estudiosos que defendem essa posição normalmente remetem a *Metafísica* 7.3 1029a27-30 em apoio.<sup>44</sup> Na passagem em questão, Aristóteles nega que a matéria seja substância (pelo menos no sentido primeiro) e justifica essa afirmação observando que tanto a separação quanto o este-algo parecem pertencer, acima de tudo, à substância. Essa passagem *prima facie* sugere a posição segundo a qual a matéria não é separada. Há, ainda, considerações filosóficas que apoiam essa posição. Se fosse assumido que a matéria é separada, então ela pareceria ser uma substância por si e, nesse caso, não é claro por que ela deveria ser ontologicamente posterior à forma e ao composto, como Aristóteles parece acreditar. Além disso, se fosse também assumido que as formas não são separadas da matéria, então a matéria pareceria até mesmo ser ontologicamente anterior às formas, ao contrário do que Aristóteles sustenta.

## Abordagens Interpretativas

(9) Até aqui, tentei esclarecer os diferentes aspectos e papéis teóricos da noção de separação e as dificuldades interpretativas que a cercam. Meu objetivo era fornecer, desse modo, uma melhor compreensão da controvérsia sobre a noção de separação, bem como fornecer critérios para avaliar uma dada interpretação. Uma interpretação plausível tem de explicar em que sentido as substâncias sensíveis e o motor imóvel são separados

---

<sup>41</sup>A matéria é caracterizada, por exemplo em *Metafísica* 9.7 1049a27-36, como um sujeito último do qual a forma, um este-algo (*tode ti*), é predicada. Cf. também, por exemplo, *Metafísica* 7.3 1029a21-25 e 7.13 1038b1-6.

<sup>42</sup>Cf. Gill (1989, capítulos I e II) para uma discussão desse ponto.

<sup>43</sup>Por exemplo, Fine (1984, p. 37) sustenta isso explicitamente; Cohen e Reeves (2020, §6) e Dahl (2019, p. 72s, 89s) sustentam isso em certo sentido. E a interpretação de Berti (2012, p. 98s) da separação claramente sugere que ele também sustenta isso.

<sup>44</sup>Cf., por exemplo, Corkum (2013, p. 91), Wedin (2000, p. 213), Bostock (1994, p. 80-83), Frede e Patzig (1988, *ad* 1029a27) e Ross (1924, *ad* 1029a27). Bostock nota duas passagens adicionais em apoio à posição segundo a qual a matéria não é separada.

e os acidentes não são separados; ela tem de explicar, além disso, por que Aristóteles pensava que os platônicos concebiam as Formas como sendo separadas e por que ele pensava que isso constitui um sério problema (mas um problema que sua própria posição pode evitar). Uma tal interpretação deve dar alguma resposta plausível ao problema da separação das formas e também explicar por que a matéria falha, ou por que ela não falha, em ser separada. Além disso, ela deve ser capaz de explicar de que maneiras a noção de separação está associada a várias outras noções, tais como ser um sujeito último, ser um particular, ser uma entidade em virtude de si mesma, ser um este-algo e a noção de prioridade natural. A plausibilidade de uma interpretação da noção de separação depende de quão bem ela aborda todos esses pontos.

No restante deste artigo, sugiro duas maneiras pelas quais as diferentes interpretações da noção de separação presentes na literatura podem ser classificadas. Isso parece ser requerido, uma vez que o debate sobre a noção de separação trouxe à tona uma variedade de posições diferentes desde o artigo seminal de Fine (1984). Ademais, enquanto os estudiosos que discutem a noção de separação normalmente apresentam um breve panorama das diferentes posições, eu proponho princípios de classificação. Um princípio é classificar as interpretações de acordo com sua abordagem metodológica dominante. Com isso, quero dizer que uma interpretação é normalmente construída sobre uma posição, ou sobre algumas poucas posições que são tomadas como centrais e a partir das quais a interpretação procede. Essas posições centrais correspondem, no geral, a um ou mais aspectos da separação que notei acima, por exemplo, que a separação parece vinculada a ser um particular e a não ser predicado de um sujeito. Isso não significa negar que algumas interpretações tentam acomodar todos os diferentes aspectos. Significa apenas que elas consideram alguns aspectos mais centrais do que outros. Por vezes, chamarei a atenção sobre algumas questões que naturalmente surgem para uma dada abordagem interpretativa. Isso serve para mostrar como o panorama aqui apresentado fornece os recursos para avaliar e criticar uma interpretação, mas também serve para ressaltar que pode haver variantes interessantes dentro de uma dada abordagem interpretativa. O segundo princípio de classificação diz respeito à questão sobre se Aristóteles reconhece ou não diferentes tipos de separação da substância.

## **CLASSIFICAÇÃO POR ABORDAGEM METODOLÓGICA**

### **Abordagem da independência ontológica**

(10) Notei que se tornou cada vez mais comum conceber a noção de separação em termos de independência ontológica. Essa concepção é particularmente notável na



abordagem interpretativa mais difundida da noção de separação, que chamo aqui de *abordagem da independência ontológica*. Nessa abordagem, presume-se que uma substância é separada ou *ontologicamente* independente no sentido de que ela é independente em seu *ser*. A questão central nessa abordagem é a que corresponde esse *ser* de uma substância. Alguns argumentam que ele corresponde à existência da substância, outros que ele corresponde à sua essência, e também foi sugerido que ele diz respeito ao *status* de uma substância como um ser. Essas são interpretações muito diferentes entre si, mas que são baseadas na mesma abordagem básica. Essa abordagem se segue naturalmente uma vez que se suponha o vínculo entre as noções de separação e de prioridade natural, ou quanto à natureza, ver (3) anteriormente. Supondo isso, perguntar o que é, para uma substância, ser separada de algo, corresponde à questão acerca do que é, para uma substância, *ser sem* aquela coisa, ou *ser independente* daquela coisa. Assim concebida, a questão agora é saber em que sentido de “ser” podem as substâncias *ser sem* ou *ser independentes* de algo. Além disso, alguns estudiosos que adotam essa abordagem parecem motivados pela seguinte consideração. Que as substâncias particulares sejam separadas, tem algo a ver, ao que parece, com o fato de que elas não são predicadas de um sujeito. Esse fato é proeminente nas *Categorias*, onde as substâncias particulares (concebidas como entidades simples) são ditas serem substâncias primeiras porque elas não são predicadas de qualquer outra coisa, ao passo que todos os outros tipos de entidades (atributos acidentais e essenciais) são delas predicados.<sup>45</sup> Aristóteles também observa que nenhuma dessas outras entidades pode *ser [einaí]* sem as substâncias particulares, uma vez que todas elas são predicadas destas últimas. Que as substâncias particulares possam, por sua vez, *ser sem* as outras coisas é algo que pode ser considerado implícito aqui.<sup>46</sup> Essa consideração *prima facie* apoia uma interpretação da noção de separação em termos de uma independência no ser de algo, bem como sugere que uma tal interpretação leva em conta o vínculo entre ser separado, ser um particular e ser um sujeito último.

Pois bem, a interpretação que é, como se pode argumentar, a mais influente das baseadas na abordagem da independência ontológica sustenta que, para uma substância, *ser separada*, ou *separável*, corresponde a ser capaz de existir independentemente de outras coisas.<sup>47</sup> Chamemos essa alternativa de *interpretação da independência existencial*. A questão é se essa interpretação pode explicar todos os aspectos e os

---

<sup>45</sup>Cf. a primeira parte do capítulo 4 desta coletânea.

<sup>46</sup>Cf. *Categorias* 5 2a11-14 e 2b4-6. Esse vínculo com as *Categorias* é explicitamente observado, por exemplo, por Corkum (2008, p. 70s), (Gill 1989, p. 36s) e Peramatzis (2011, p. 230).

<sup>47</sup>Os defensores incluem Cohen e Reeves (2020), Miller (2012), Wedin (2000), Fine (1984) e Ross (1924).

papéis teóricos associados à separação. Por exemplo, nessa interpretação, as formas parecem não ser separadas, uma vez que elas não podem existir sem alguma matéria subjacente e apenas como parte de uma substância sensível particular. Uma questão é, então, como podem as formas ainda ser qualificadas como substâncias primeiras? Aqui, como notei no parágrafo (7) anteriormente, alguns estudiosos argumentam que as formas são, na verdade, apenas substâncias *de* substâncias sensíveis particulares, mas não substâncias no sentido monádico, ou simples. Elas então não precisam ser separadas no sentido da separação da substância. Ademais, tem sido argumentado na literatura que essa interpretação não pode explicar a assimetria entre substâncias particulares e seus atributos acidentais.<sup>48</sup> Na interpretação da independência existencial, um acidente A de uma substância S não é separado de S no sentido em que A não pode existir independentemente de S, ao passo que S pode existir independentemente de A. O problema é que existem contraexemplos óbvios para essa afirmação. Por exemplo, pode ser verdade que Sócrates poderia existir sem a palidez que ele ocorre de ter em um certo dia, mas ele certamente não poderia existir sem o acidente universal *cor*, visto que Sócrates é sempre de alguma cor. Portanto, Sócrates não seria separado da cor, um acidente, mas ele deveria sê-lo. Além disso, a palidez poderia existir independentemente de Sócrates, uma vez que ela poderia existir, digamos, como pertencente a Ajax. Alguns defensores dessa interpretação são bem cientes desse problema. Ross (1924 I, xci-xcii), por exemplo, nota que uma substância claramente não pode existir *sem* quaisquer acidentes. Portanto, dizer que uma substância é separada de seus acidentes deve corresponder a dizer que ela pode existir *à parte* deles. Uma substância não precisa da *suplementação* de seus acidentes para existir da maneira em que, digamos, uma qualidade precisa da suplementação de uma substância para existir. Ross não elabora o ponto, mas ele nota que a noção de substância em seu sentido primeiro significa aquilo que não é afirmado de um sujeito, mas do qual tudo o mais é afirmado. Sua ideia pode, então, ser a de que as substâncias são separadas no sentido de que elas podem existir sem um sujeito, ao passo que os acidentes não são separados no sentido de que eles precisam das substâncias como seus sujeitos para existir.<sup>49</sup>

Em outra influente interpretação, as substâncias são separadas no sentido de que elas são independentes de outras coisas em seu *ser essencial* ou no que elas são. Chamemos essa alternativa de *interpretação da independência essencial*.<sup>50</sup> Alguns defensores dessa interpretação especificam que a separação da substância é o *correlato*

---

<sup>48</sup>Ver, por exemplo, Corkum (2008, p. 72-76) e Bostock (1994, p. 57-60) para esse tipo de crítica.

<sup>49</sup>Ver, por exemplo, Wedin (2000, p. 59-64) para outra maneira de abordar esse problema.

<sup>50</sup>Os defensores incluem Dahl (2019, p. 72-74, 89), Peramatzis (2011, capítulo 1, p. 8-12), Spellman (1995, capítulo V), e Frede e Patzig (1988 II, *ad* 1028a33-34, *ad* 1029a27).

*ontológico* da separação quanto ao enunciado.<sup>51</sup> Nessa interpretação, as formas são os paradigmas de substâncias separadas. Uma questão que surge aqui é por que Aristóteles critica que as Formas platônicas são concebidas como sendo separadas se, em sua própria concepção, as formas são também separadas. Alguns defensores dessa concepção explicam isso argumentando que as Formas platônicas e as formas aristotélicas não são separadas no mesmo sentido de “separado” e que apenas o tipo de separação da substância associado às Formas platônicas gera problemas. As Formas platônicas são concebidas como sendo separadas no sentido de serem existencialmente independentes das outras coisas (PERAMATZIS, 2011, p. 12-13, capítulo 9) ou no sentido de serem numericamente distintas das substâncias sensíveis (SPELLMAN, 1995, p. 1-3, capítulos I e V). Em contraste, as formas aristotélicas são separadas no sentido de serem independentes naquilo que elas essencialmente são. Outra questão para essa interpretação é por que, em algumas passagens, Aristóteles *prima facie* sustenta que as formas são separadas apenas quanto ao enunciado.

Phil Corkum (2008; 2013) rejeita tanto a interpretação da independência existencial quanto a interpretação da independência essencial. Ele sugere que as substâncias particulares são independentes em seu ser no sentido de que elas têm seu *status como um ser independentemente* das outras coisas. Em contraste, acidentes são seres apenas porque eles *inerem em* substâncias particulares e as assim chamadas substâncias universais, tais como o gênero animal e a espécie cavalo, são seres apenas porque elas são *ditas de* substâncias particulares. Essas entidades não são, assim, ontologicamente independentes das substâncias particulares.

## OUTRAS ABORDAGENS METODOLÓGICAS

(11) Há várias interpretações que não concebem a separação da substância em termos de uma independência de uma substância em seu *ser*, ou não a concebem apenas nesses termos. Mesmo que algumas dessas interpretações possam ser classificadas como variantes de algumas das interpretações que acabamos de notar, como a interpretação de Ross citada, faz também sentido classificá-las separadamente. A razão é que essas interpretações ‘mistas’ têm recursos diferentes dos das três interpretações já notadas para enfrentar os diferentes desafios interpretativos. Por exemplo, foi objetado que a interpretação da independência existencial é incapaz de explicar como as substâncias podem ser separadas de alguns dos seus atributos acidentais, como observado em (10) anteriormente. Pode-se argumentar que esse problema não surge para uma interpretação que compreende a noção de separação *também* em termos de

---

<sup>51</sup>Cf. Peramatzis (2011, p. 14, 204, 217s, 254s) e Spellman (1995, p. 86).

não ter um sujeito (*hupokeimenon*). Por exemplo, na interpretação padrão da independência existencial, parece que Sócrates não pode existir sem o atributo acidental da cor. Contudo, se assumirmos que, para uma substância, ser separada significa existir sem ter algo *como seu sujeito*, esse problema desaparece. Com efeito, Sócrates pode obviamente existir sem ter a cor como seu sujeito. Poder-se-ia falar aqui de *interpretações da independência do sujeito*. Existem, na verdade, várias interpretações que podem ser classificadas como tal. Por exemplo, Gill (1989, p. 34-38) sustenta que as substâncias compostas (mas não as formas) são separadas no sentido de que elas existem independentemente de um sujeito subjacente, e Enrico Berti (2012, p. 99-102) explica que as substâncias são separadas no sentido de que existem por si mesmas, por contraste a existir em um sujeito ou substrato. Outros defensores dessa abordagem metodológica incluem, por exemplo, Lucas Angioni (2012, p. 386-390), Ravi Sharma (2005, p. 154s) e em parte também Charlotte Witt (1989, p. 51-53, 127s, 140s, 146-148, 160).

Algumas interpretações enfatizam a relação entre separação e ser um particular (*kath' hekaston*) como algo numericamente distinto de outros particulares. Elas podem ser chamadas de *interpretações de distinção numérica*. Por exemplo, Donald Morrison (1985a, p. 127s, 138-144, 154s) desenvolve sua interpretação em particular a partir da afirmação de Aristóteles segundo a qual substâncias deveriam ser separadas da maneira que as coisas particulares são separadas.<sup>52</sup> Ele argumenta que as substâncias particulares são separadas umas das outras no sentido de que elas não têm ou não constituem o mesmo substrato básico. Elas são, por isso, numericamente distintas umas das outras. Duas substâncias são numericamente uma e não são separadas uma da outra apenas no caso de terem ou de constituírem o mesmo substrato básico. Michael Loux (2008, p. 260-264), além disso, associa a noção de separação intimamente com a noção de um este-algo (*tode ti*). As substâncias particulares são um este-algo no sentido de que elas são particulares que caem sob alguma espécie e elas são separadas no sentido de que elas são distintas de todos os outros particulares. Além disso, alguns estudiosos enfatizam a relação entre as noções de separação e de ser uma entidade em virtude de si mesma (*kath' hautou*), por exemplo, Vasilis Politis (2004, p. 198-203) e Stephen Menn (texto não publicado, §Iβ4a). Ademais, Richard Dufour (1999) argumenta que as substâncias compostas são separadas no sentido de serem separadas umas das outras quanto ao lugar.

---

<sup>52</sup>Cf., por exemplo, (T3).

## INTERPRETAÇÕES UNÍVOCAS E EQUÍVOCAS

(12) Outro princípio complementar de classificação é distinguir entre o que pode ser chamado de interpretações *unívocas* e *equívocas*. Uma interpretação unívoca sustenta que Aristóteles fala de um único conceito de separação quando ele fala sobre *separação* como uma característica da substância. Uma interpretação equívoca sustenta que há diferentes conceitos ou tipos de separação da substância. Esse modo de classificação é útil por pelo menos duas razões. Ele leva em conta um notável desenvolvimento em direção a interpretações equívocas na literatura. E ademais ressalta um critério avaliativo que parece ter perdido força devido a esse desenvolvimento, a saber, que uma interpretação unívoca deveria – tudo o mais permanecendo inalterado – ser preferível a uma interpretação equívoca, uma vez que ela é mais simples. Entre as interpretações mais *abrangentes* de separação que foram defendidas em tempos mais recentes, apenas formas da interpretação da independência existencial são estritamente unívocas. A maioria dos tipos de interpretação são equívocas. Vários estudiosos sustentam que há dois tipos de separação da substância. Enquanto as formas são separadas quanto ao enunciado (o que é tomado aqui como sendo uma forma de separação da substância), a substância composta particular é separada em algum outro sentido ontológico. Por exemplo, foi sugerido que as substâncias compostas particulares são separadas no sentido de serem separadas de outras substâncias particulares quanto ao lugar ou no sentido de que elas existem independentemente de um sujeito.<sup>53</sup> Alguns defensores da interpretação da independência essencial sustentam que as formas aristotélicas e as Formas platônicas são separadas, cada uma delas, em um sentido diferente de separação. Por exemplo, enquanto as Formas platônicas são concebidas como sendo separadas no sentido de serem capazes de existir independentemente de outras coisas, as formas aristotélicas são concebidas como sendo separadas no sentido de serem independentes naquilo que elas são.<sup>54</sup> Outros estudiosos argumentam que existem ainda mais tipos de separação da substância.<sup>55</sup> Uma razão para esse desenvolvimento em direção a interpretações equívocas parece ser a dificuldade de encontrar um sentido de separação que se aplique tanto às substâncias compostas quanto às formas.<sup>56</sup> Essa dificuldade envolve o problema da separação das formas notado anteriormente. Outra razão parece ser a estreita associação entre separação e prioridade ontológica.

---

<sup>53</sup>Cf., por exemplo, Dufour (1999), Gill (1989), Morrison (1985a).

<sup>54</sup>Cf. Peramatzis (2011) e Spellman (1995).

<sup>55</sup>Cf. Corkum (2008) e Katz (2017).

<sup>56</sup>Cf. aqui, por exemplo, Dufour (1999, p. 47-50), Spellman (1995, p. 93-95) e Morrison (1985a, p. 125s, 154s).

Aristóteles distingue diferentes tipos de relações ontológicas assimétricas, por exemplo, diferentes tipos de predicções, os quais podem ser tomados como dando origem a diferentes tipos de prioridade ontológica e, assim, a diferentes tipos de separação.<sup>57, 58</sup>

## REFERÊNCIAS

ANGIONI, L. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

BARNES, J. (ed.). *Aristotle: the complete works*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. I e II.

BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Coleção Filosófica, traduzido do italiano para o português por J. Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

BOSTOCK, D. *Aristotle - Metaphysics: books Z and H*. Translation with commentary, Oxford: Clarendon Press, 1994.

COHEN, S. M.; REEVE, C. D. C. Aristotle's Metaphysics. In: EDWARD, N. Z. (ed.). The Stanford encyclopedia of Philosophy. Winter 2020 Edition, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-metaphysics/>>.

CORKUM, P. This. *Ancient Philosophy Today*: Dialogoi 1.1, p. 38-63, 2019.

CORKUM, P. Substance and independence in Aristotle. In: SCHNIEDER, B.; STEINBERG, A.; HOELTJE, M. (eds.). *Varieties of dependence: ontological dependence, supervenience, and response-dependence*. Munich: Basic Philosophical Concept Series. Philosophia Verlag, 2013. p. 36-67.

CORKUM, P. Aristotle on ontological dependence. *Phronesis*, v. 53, p. 65-92, 2008.

DAHL, N. *Substance in Aristotle's Metaphysics Z*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

---

<sup>57</sup>Cf., por exemplo, Katz (2017, p. 27, 31-40) e Corkum (2008, p. 75-82).

<sup>58</sup>Agradeço a Barbara Sattler e Sarah Broadie por seus úteis comentários sobre uma versão preliminar deste artigo, bem como aos participantes do seminário do grupo de filosofia antiga na UFRGS (em 2021), em particular a Raphael Zillig. Agradeço a Wellington Damasceno de Almeida e aos demais participantes do Workshop on Aristotle's *Metaphysics* na UFG em dezembro 2019, onde apresentei partes deste artigo, por todos seus úteis comentários. Sou grato a Renan Stoll, por seu grande apoio com a tradução deste artigo do inglês para o português. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)- Código de Financiamento 001. Agradeço à CAPES pelo seu generoso apoio financeiro durante o tempo em que estive escrevendo este artigo como bolsista de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Brasil.

- DUFOUR, R. La Séparation chez Aristote. *Les Études Philosophiques*, v.1, p. 47-65, 1999.
- FINE, G. Separation. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. II, p. 31-87, 1984.
- FINE, K. Ontological dependence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, v. 95, p. 269-290, 1995.
- FREDE, M.; PATZIG, G. *Aristoteles - Metaphysik Z*: Text, Übersetzung und Kommentar. Band I. und II. München: C. H. Beck Verlag, 1988.
- GILL, M. L. *Aristotle on substance: the paradox of unity*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- HARTE, V. What's a particular and what makes it so? Some thoughts, mainly about Aristotle. In: SHARPLES, R. W. (ed.). *Philosophia Antiqua: a series of studies on Ancient Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 2010. v. 120, p. 97-125.
- KATZ, E. Ontological separation in Aristotle's Metaphysics. *Phronesis*, v. 62, p. 26-68, 2017.
- KIRWAN, C. *Aristotle - Metaphysics: books Γ, Δ, E*. Translation with notes. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- LOUX, M. J. *Primary ousia: an essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2008.
- MENN, S. *The aim and the argument of Aristotle's Metaphysics*. Manuscrito. Disponível em: <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrebereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>. Acesso em: 5 mar. 2021.
- MILLER, F. D. Aristotle on the separability of mind. In: SHIELDS, C. (ed.). *The Oxford handbook of Aristotle*. Oxford: OUP, 2012. p. 306-339.
- MORRISON, D. Separation in Aristotle's Metaphysics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. III, p. 125-157, 1985a.
- MORRISON, D. Χωριστός in Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philosophy*, v. 89, p. 89-105, 1985b.
- PERAMATZIS, M. *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- POLITIS, V. *Routledge philosophy guidebook to Aristotle and the Metaphysics*. New York: Routledge, 2004.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1924. v. I e II.
- SATTLER, W. Aristotle on substance as primary in time. *Phronesis*, v. 66, p. 274-293, 2021.

SHARMA, R. What is Aristotle's "Third Man Argument" against the Forms? *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 28, 2005.

SPELLMAN, L. *Substance and separation in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WATERLOW, S. *Nature, change, and agency in Aristotle's Physics: A philosophical study*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

WEDIN, M. V. *Aristotle's theory of substance: the Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: OUP, 2000.

WITT, C. *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of Metaphysics VII-IX*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

## SUGESTÕES DE LEITURA

A maioria das passagens relevantes para um entendimento da noção da separação da substância se encontra na *Metafísica* de Aristóteles. Para um panorama sobre esta obra e alguns esclarecimentos acerca de noções associadas à noção da separação, veja, por exemplo:

BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Coleção Filosófica, traduzido do italiano para o português por J. Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

Para uma interpretação com argumentos mais detalhados da *Metafísica* veja:

ANGIONI, L. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

Para uma tradução das várias passagens relevantes com notas, veja, por exemplo, as traduções de Lucas Angioni:

ANGIONI, L. *Aristóteles, Metafísica: livros VII e VIII*. Campinas, IFCH: Unicamp, 2005.

Veja também a coletânea de artigos importantes acerca da *Metafísica* traduzido para o português:

ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*, São Paulo: Odysseus, 2005.



## 6

# A FINALIDADE HUMANA: CONSIDERAÇÕES SOBRE NATUREZA E RACIONALIDADE EM ARISTÓTELES

*Priscilla T. Spinelli*

## INTRODUÇÃO

O presente texto é motivado por uma questão que me foi feita por alunos de graduação quando passavam do estudo da *Física (Ph.)* ao estudo da *Ética Nicomaqueia (EN)*. A questão era a seguinte: o fim último que buscamos através das nossas ações, conforme explicado na *EN*, é o mesmo fim ao qual naturalmente tendemos, conforme explicado na *Ph.*? De acordo com a *Ph.*, todos os seres naturais, dentre eles os humanos, tendem naturalmente a um fim que é o seu bem na medida em que é a mais completa e plena realização do seu próprio ser. Organismos naturais se estruturam e desenvolvem, por natureza, de modo a contribuir para a existência e manutenção de si mesmos. Trata-se do seu próprio acabamento ou perfeição. De acordo com a *EN*, o ser humano busca um fim que é o seu bem na medida em que é o máximo de perfeição que se pode alcançar através da ação. Nós humanos agimos de modo a organizar nossos desejos e o que buscamos em vista do que consideramos ser o melhor para nós. Trata-se de buscar a boa vida, realizando-nos plenamente enquanto seres humanos. Diante dessas caracterizações, parece razoável perguntar, como fizeram alguns dos meus alunos, se o fim ao qual tendemos, segundo a *Ph.*, é o mesmo fim que buscamos, segundo a *EN*.<sup>1</sup>

A resposta mais intuitiva à pergunta é não. O contexto da *Ph.* é o da *phusis*, da causa imanente em virtude da qual somos os seres naturais que somos; é o contexto da explicação pela qual somos suscetíveis a movimentos, alterações e mudanças de certo tipo, a saber, os naturais, como nascimento, crescimento, respiração, digestão, reprodução, envelhecimento e morte; são movimentos, alterações e mudanças que têm como causa a natureza. Trata-se daquilo que somos e “fazemos” independentemente dos nossos desejos, intenções e esforços, e que compartilhamos com todos os seres naturais.

---

<sup>1</sup> Cabe notar que o questionamento foi motivado pela leitura sugerida e discutida em algumas aulas de Lear (2006), sobretudo os capítulos 2 (Natureza) e 5 (Ética).

Já o contexto da *EN* é precisamente aquele em que desejos, intenções e esforços contam, e muito, para o que somos e, agora sem aspas, fazemos: trata-se, aqui, de nos considerarmos como seres capazes de certo tipo de movimento, a ação deliberada ou racional, o que nos coloca como propriamente autores do que fazemos, onde a causa não é, portanto, a natureza, mas a nossa razão. Este, então, é o contexto da ética, da moralidade; é o contexto da indeterminação, da possibilidade e das escolhas que precisamos, necessariamente, fazer em vista de uma vida boa. Trata-se de um contexto não compartilhado com os outros seres vivos, sendo exclusivamente humano.

Mas, se é assim, pode-se concluir adequadamente que temos dois fins: um fim físico ou natural, compartilhado com os demais seres na natureza, sobre o qual não temos nenhum controle; e outro fim ético ou racional, exclusivamente humano, o qual, como Aristóteles insiste na *EN*, em grande medida “depende de nós” (cf. *EN* III 3), já que as nossas ações dependem de nós e esse fim é o fim das nossas ações. No entanto, ainda que a olhos e ouvidos contemporâneos essa conclusão possa não soar problemática, no contexto da filosofia aristotélica, ela soa e é, de fato, problemática. Ter dois fins significaria ter duas funções características<sup>2</sup> (*erga*), as quais estariam intimamente conectadas ao “aquilo que o ser é” ou essência de algo: aquilo que o ser é, nesse caso, seriam dois. Mas, este ser, sendo dois, seria o quê? Ter dois princípios de determinação, atuando igualmente, por hipótese, na efetivação daquele ser, é não ter *um* princípio de determinação e, portanto, não ter princípio de determinação algum. Não é possível dispor de dois fins porque não podemos possuir duas essências ou “aquilo que o ser é” (nada, com efeito, pode ter duas essências). Nosso fim, portanto, tem que ser um só.<sup>3</sup>

É preciso, então, explicar como a nossa tendência à perfeição, de um ponto de vista natural, aquele explicado na *Ph.*, se relaciona com a nossa busca pela boa vida como seres racionais práticos, conforme explicitado na *EN*. Com efeito, essa tendência e busca não parecem se identificar, assim como não parece ser o mesmo o “resultado” ao qual elas visam. Ou seja: se não temos dois fins, tampouco é o caso que, sem mais explicações, “o fim da *Física*” seja o mesmo que “o fim da *Ética*”. Contudo, se é *por natureza* que nascemos, crescemos, reproduzimos, envelhecemos e morremos, é também *por natureza* (e não contra a natureza ou a despeito da natureza) que somos seres racionais e racionais práticos – e que somos políticos e desejamos o conhecimento.<sup>4</sup> Dada a complexidade e a peculiaridade do nosso modo de vida, o modo

---

<sup>2</sup> Sobre a função própria do ser humano, ver a contribuição de Inara Zanuzzi a esta coletânea no capítulo 7, especialmente “O argumento do *ergon*, um delineamento”.

<sup>3</sup> Cf. *De Caelo* 292b8-9.

<sup>4</sup> Para a afirmação de que somos por natureza animais políticos, cf. *EN* 1097b12 e *Política* 1253a2; para a afirmação de que buscamos por natureza conhecer, cf. *Metafísica* 980a21.

de realização do nosso fim é igualmente complexo e peculiar – e, em grande medida, aberto e indeterminado. Como se pode inferir das sugestões citadas, é o nosso “fim ético” aquele que é, para nós, o mais final; o nosso fim ou bem está em viver plenamente através do exercício excelente da nossa racionalidade. Certamente, há uma dimensão ou aspecto natural da nossa existência que, mesmo para a realização do nosso fim próprio, não podemos desconsiderar, embora não seja claro até que ponto não podemos fazer isso. Somos seres naturais, submetidos a ou refêns de processos naturais do ponto de vista fisiológico: isso não pode ser negado e está sempre presente quando buscamos realizar a nossa melhor forma de vida humana, a saber, a vida virtuosa. Não podemos colocar a nossa felicidade em voar batendo os braços virtuosamente ou em viver plenamente embaixo d’água sem equipamentos: há possibilidades impedidas pela nossa natureza animal. Por outro lado, tampouco podemos ser reduzidos a ela.

No que segue, buscarei delimitar o que é a natureza como um direcionamento ou tendência interna e imanente ao nosso próprio aperfeiçoamento. A perspectiva, nesse caso, é da estrutura orgânica, dos movimentos naturais em vista da sua constituição completa e do seu funcionamento apropriado, visando ao ser maduro daquela espécie, plenamente desenvolvido. Após, buscarei delimitar o que nos diz respeito a partir disso: nossa “natureza natural”, por assim dizer, é a base a partir da qual é possível pretender o exercício mais perfeito da nossa racionalidade. Por fim, apontarei como essas considerações e uma leitura que aproxima a *Física da Ética Nicomacheia* nos ajuda a entender a tese que aparece ao final da última: a forma mais perfeita de realização da vida humana é a segundo a atividade teórica ou contemplativa da razão.

## **A NATUREZA COMO MATÉRIA E FORMA; A PRIORIDADE DA FORMA SOBRE A MATÉRIA**

A natureza é um tipo de princípio ou causa. São naturais ou por natureza todos os seres que têm, em si e por si mesmos, o princípio ou causa do seu movimento<sup>5</sup> e/ou do seu repouso (*Ph.* 192b9-14). Nesse sentido, a natureza é, também, a causa da geração, do vir a ser e da corrupção dos seres naturais: nascer e morrer são, com efeito, movimentos naturais. Seres por natureza são, por exemplo, “os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, fogo, ar e água” (192b9-10). Contrastando com esse modo de existência e vir a ser, estão os artefatos ou produtos das técnicas: cama e veste não têm, enquanto tais, ou seja, nelas e por elas mesmas, o princípio ou causa do seu

---

<sup>5</sup> “Movimento” denota, aqui, os quatro tipos de mudanças naturais: a mudança local (que corresponde ao deslocamento), qualitativa (como a alteração de cor e formato), quantitativa (como o crescimento e aumento de peso) e substancial (nascimento e morte, no caso dos seres vivos).

movimento e/ou repouso, não vindo a ser, portanto, por natureza. Elas recebem “de fora”, através da técnica do artesão, o impulso para virem a ser o que são. Madeira não vem a ser, devido a movimentos e potencialidades pertencentes a ela, cama ou cadeira. Apropriando-se da madeira como matéria, o artesão modula e configura uma cama (ou uma cadeira), imprimindo-lhe artificialmente uma forma, fazendo a madeira tornar-se ou vir a ser cama (ou uma cadeira). Por outro lado, “ser humano gera ser humano”, ou seja, não há um agente externo à própria natureza que seja a causa do vir a ser dos seres naturais, mas estes próprios seres, por eles mesmos, geram seres semelhantes a eles, naturalmente.

Mas o que é essa causa das coisas naturais, a natureza, em virtude da qual as coisas em que ela está primeiramente presente<sup>6</sup> movem-se ou ficam em repouso? A matéria (*hulē*) e a configuração ou forma (*morphē* ou *eidōs*) são as candidatas ao posto de natureza das coisas naturais. Poder-se-ia pensar que a matéria merece esse posto, uma vez que é ela quem precede as imposições de formas oriundas da técnica, por exemplo, e resiste às mesmas. Ela é ou existe antes, durante e depois dos processos de mudança aos quais é submetida. É a matéria, portanto, que deve ser identificada à natureza ou causa, pois ela é anterior às mudanças e a elas resiste, devendo ser assim aquela que responde pelo ser.<sup>7</sup>

Ocorre que, apesar de a matéria cumprir primariamente essa função causal – a saber, a de ser ou operar como substrato ou subjacente dos movimentos e mudanças –, ela cumpre apenas secundariamente outras três funções causais:

- 8) determinar, efetivar e identificar o ser natural;
- 9) dar início à mudança que culmina no “seu” vir a ser (um outro indivíduo do mesmo tipo); e

---

<sup>6</sup> A natureza está apenas secundariamente presente, por exemplo, nos artefatos. Ora, não é na medida em que são artefatos que certos movimentos ou repousos lhes pertencem, como a dureza, a frieza ou o apodrecimento, mas na medida em que seus materiais, que são por natureza, são seus constituintes. Por outro lado, é na medida em que são imediatamente o que são que certos movimentos pertencem àqueles em que a natureza está primeiramente presente: é na medida em que é planta, animal ou humano que certos movimentos como nascimento, crescimento e definhamento lhes pertencem.

<sup>7</sup> Este foi um brevíssimo e superficial resumo do conhecido “argumento de Antifonte”; cf. *Ph.* 193a9-27.

- 10) direcionar e conduzir a mudança. A forma, por sua vez, cumpre primariamente essas funções. A forma é natureza, portanto, e é mais natureza do que a matéria.<sup>8</sup>

## **DETERMINAÇÃO, EFETIVIDADE E IDENTIDADE DO SER NATURAL**

O contraste entre natureza e técnica é substituído pela aproximação quando se quer explicar por que a forma é mais natureza do que a matéria. Ora, os artefatos “encontram sua denominação” (193b7) quando são efetivamente mais do que quando são apenas em potência, pois, naquele caso, a forma está presente. Quando temos diante de nós um amontoado desordenado de madeira, podemos dizer que temos diante de nós uma cama, pois ela está lá em potência, este amontoado *pode* ser organizado de modo a constituir, de fato ou efetivamente, uma cama, embora ainda não o tenha sido. Quando temos uma cama, ou seja, quando o artesão impingiu naquele amontoado de madeira a forma da cama, podemos agora chamá-la de cama, e mais propriamente do que quando era apenas um mero amontoado de madeira (isto é, cama em potência). Com efeito, agora a técnica está presente. E, se assim é com a técnica, na medida em que ela imita a natureza (194a21), assim será com a natureza. Se tivéssemos diante de nós carnes e ossos apenas em potência, não teríamos, efetivamente, carnes e ossos, e diríamos, então, que a natureza não está presente ali. A forma presente, no entanto, é a presença da natureza nas coisas que são devidas a ela. Assim como é a forma, mais do que a matéria, a técnica nos seres que vêm a ser através da técnica, também é a forma, mais do que a matéria, a natureza dos seres que são por natureza.

## **INICIADORA DO MOVIMENTO DE GERAÇÃO DE UM OUTRO IGUAL (NA FORMA) A SI**

A iniciadora dos movimentos que geram outros seres, no caso dos artefatos, é a técnica; no caso das coisas naturais, é a natureza. Se parecia que a matéria era natureza porque ela estava lá antes e permanecia após os processos de mudança, tornando a forma um concomitante superficial e não identificador do ser natural, ela, no entanto, é incapaz de explicar por que o ser no qual ela inere ou ao qual ela pertence veio a ser. Cama não gera cama, é bem verdade, mas “ser humano gera ser humano” (*ex anthropou anthropos*;

---

<sup>8</sup> Sobre o estatuto da matéria diante da forma, ver a “Introdução” da contribuição de Raphael Zillig a esta coletânea no capítulo 4.

193b8; 11), ou seja, dá origem a um outro ser igual, *na forma*, a ele. Através da reprodução, um processo natural, o ser humano – um casal para sermos mais precisos – dá origem a outro ser humano, não ao corpo ou à matéria de que ou com a qual ele é feito. A forma atua, inicia o movimento em virtude do qual outro ser do mesmo tipo ou espécie será gerado. É ela, presente em potência no sêmen do macho através do *pneuma*, que opera sobre a matéria, no caso, o mênstruo da fêmea, para moldá-lo do modo a gerar um outro ser humano.<sup>9</sup> É um humano – identificado por uma forma, portanto – que dá origem à reprodução; e é um humano o que dela resulta.

## DIRECIONAMENTO OU CONDUÇÃO DA MUDANÇA

A geração de um ser natural é um processo natural, isto é, que tem como causa a natureza; esse processo se dá em direção à própria natureza (193b12). A matéria deve ser identificada como princípio ou aquilo a partir de quê algo vem a ser, pois sem a matéria não há geração alguma, mas não é ela, enquanto tal, que está vindo a ser nem o que vem, no fim do processo, a ser. É um ser humano, por exemplo, o que está vindo e vem a ser, ou seja, um ser formalmente ou especificamente idêntico àqueles que o geraram. Dizer, portanto, que a natureza como geração é processo em direção à natureza não é remeter a processos de decomposição e recomposição de seres naturais, ao “ciclo natural” popularizado no dito de Lavoisier “na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”, mas ao nascimento ou surgimento de seres identificados pela sua forma. O que nasce, enquanto nasce, vai de algo para algo, diz Aristóteles; mas não nasce *aquilo a partir de quê* – o mênstruo feminino, como assinalamos, ou a estrutura corpórea, material –, e sim *aquilo em direção a quê* (193b16-17). O que nasce, mais uma vez, é um ser humano, ou seja, um indivíduo de um tipo específico, e não a sua matéria.

Matéria e forma são, portanto, juntas, a natureza ou causa do movimento (o que inclui a geração, o vir a ser) e/ou repouso (o que inclui a permanência no ser) das coisas naturais, ainda que a forma o seja mais do que a matéria. O ser humano, por exemplo, é um composto natural de matéria e de forma (193b5), mas a causa em virtude da qual ele

---

<sup>9</sup> C. D. C. Reeve (2014, p. 21) explica como isso ocorre: “(...) o movimento no sêmen tem sua fonte em uma forma, ou seja, na do progenitor masculino. Assim, os mesmos constituintes formais exemplificados como potências em sua forma são exemplificados como movimentos em seu sêmen, garantindo que esses movimentos sejam (pelo menos a princípio) formalmente idênticos às potências que os transmitem”. Como Aristóteles afirma em *Geração dos animais* (GA), trecho citado por Reeve, “quando o sêmen chega ao útero, ele faz o fluxo menstrual da fêmea tomar forma e move-o no mesmo movimento em que ele mesmo está se movendo” (GA. 737a20-22). Se não fosse assim, conclui Reeve (2014, p. 21), “sua transmissão para o sêmen não poderia resultar na transmissão da forma do macho para os seus descendentes”.

se move ou permanece em repouso, é mais a sua humanidade (forma) do que o corpo material no qual a sua humanidade está presente.

Essas considerações nos levam a abordar a *união substancial* entre matéria e forma, segundo a qual os seres naturais são aquilo que são e se comportam do modo como se comportam. Trata-se de uma união substancial porque não é possível que um aspecto exista, se mantenha sendo, sem o outro. Não há seres humanos puramente formais, sem corpos, assim como não há seres humanos puramente corpóreos, sem alma racional, que é a sua forma.<sup>10</sup> Matéria e forma dos seres naturais mantêm, entre elas, uma interdependência. Apesar disso, certas funções causais, como vimos, são primariamente cumpridas mais por um ou por outro aspecto (formal ou material). Ou seja: podemos distinguir algumas funções que são eminentemente da alçada da forma e outras que são da alçada da matéria. Nesse sentido, a forma é mais natureza do que a matéria, por cumprir primariamente as funções de causa ou princípio da identidade do ser natural, dos movimentos que o geraram e garantem a sua permanência na existência daquele ser natural, e da direção em que os movimentos formativos e constitutivos do ser natural ocorrem. Mas ela não é, exclusivamente, natureza, independentemente da matéria.

A matéria e a forma são, juntas, natureza, isto é, a causa do movimento e do repouso das coisas naturais, em uma união substancial. O hilemorfismo (*hulē + morphē*) é conhecido como a doutrina que postula e explica essa união. Ele se apresenta como a tese segundo a qual há interdependência entre esses dois aspectos ou dimensões da causa que é a natureza, entre o aspecto material e o aspecto formal. Ainda, a forma tem prioridade causal sobre a matéria (a forma é mais natureza do que a matéria). Por fim, a matéria se relaciona com a forma na medida em que está subordinada e obedece à forma, sendo conduzida por ela: trata-se de subordinação e obediência teleológica, o que veremos a seguir.

A prioridade da forma sobre a matéria foi mostrada em *Ph.* II 1, e buscamos apresentá-la anteriormente: a forma é mais natureza do que a matéria porque é capaz de cumprir, melhor do que ela, três funções explicativas acerca do ser, da formação e dos comportamentos dos seres naturais. Aristóteles aponta para a interdependência entre o aspecto material e o aspecto formal ao explicar que o estudo da natureza deve transcender

---

<sup>10</sup> Embora talvez seja mais acurado dizer que a nossa forma é a humanidade, designando a nossa espécie, e que esta não se reduz à racionalidade no sentido de esgotar o significado do que nós somos, do ponto de vista psicológico (em sentido antigo, isto é, que remete à nossa alma, *psuchē*), o tipo de alma que nos anima é a racional (*noētikē*), em oposição à perceptiva (*aisthētikē*) e à vegetativa (ou nutritiva) (*threptikē*). Cf. *De anima* (*De an.*) 415a16. Há um sentido, assim, em que é plenamente acurado dizer que nossa forma é racional, a racionalidade.

como se dá a quem busca definir o que é o adunco<sup>11</sup>, ou seja, a quem estuda coisas que são compostos de matéria e de forma, e que existem precisamente em virtude da união substancial ou constitutiva entre esses dois aspectos. A relação *em vista de*, entre matéria e forma, é introduzida em *Ph. II 2* como mais uma razão para justificar que cabe ao cientista da natureza investigar tanto a matéria quanto a forma dos seres naturais. É porque é essa a relação que há entre elas que ambas devem ser investigadas por uma mesma ciência.

## **A CIÊNCIA DA NATUREZA ESTUDA A MATÉRIA E A FORMA PORQUE A FORMA É AQUILO EM VISTA DE QUÊ A MATÉRIA SE DÁ**

Par, ímpar, número, linha e figura são formas (matemáticas) abstratas e, precisamente por não serem constituídas de matéria, a fim de se saber o que são não só podem como devem ser tomadas à parte do vir a ser e do movimento que constituem (intrinsecamente ou não) os seres nos quais elas eventualmente se encontram. Já carne, osso e homem não são formas (matemáticas ou outras) abstratas, mas *formas em certa matéria*, formas “*enmateriadas*”, ou matérias configuradas por certas formas, matérias “*enformadas*”. Aquilo que é por natureza é um composto de matéria e de forma e é assim que deve ser estudado, como quando buscamos definir o adunco, porque seres desse tipo não são sem matéria.

Se cabe à ciência da natureza conhecer o composto, então a ela também caberá investigar cada um dos princípios que o compõem. Aristóteles afirma que, de acordo com

---

<sup>11</sup> Aristóteles traz o adunco, como um caso semelhante ao dos seres naturais na medida em que segue os moldes de “uma forma em uma matéria” ou “uma matéria enformada”. A relação, no entanto, entre a forma (curvatura) e a matéria (carne do nariz) do adunco não é propriamente hilemórfica na medida em que não há dependência teleológica da matéria relativamente à forma (ANGIONI, 2009, p. 229). Por sua vez, é precisamente esta a relação que se estabelece entre o aspecto material e o formal dos seres cuja causa é a natureza: de modo inseparável, a matéria se dá *em vista da* forma. O adunco não é, portanto, um caso paradigmático ou exemplar para considerar os seres naturais, mas apenas um *slogan* ou lema introdutório do hilemorfismo. Além da ausência de teleologia para explicar o adunco, o exemplo falha também na medida em que a forma e a matéria são plenamente separáveis, ainda que não o sejam no seu próprio caso: embora aduncos sejam, necessariamente, narizes curvos ou curvaturas na carne do nariz, há narizes que não são curvos e há curvaturas que não estão em carnes nasais. A mesma separação é impossível de ocorrer com a matéria e a carne de seres humanos, por exemplo.



“os antigos” (ele menciona Empédocles e Demócrito), a ciência da natureza concerne apenas à matéria. No entanto,

*visto que a técnica imita a natureza, e que compete a uma mesma ciência conhecer a forma e a matéria, até certo ponto* (por exemplo: compete ao médico conhecer a saúde e também a bile e a fleuma, das quais depende a saúde; semelhantemente, compete ao construtor conhecer a forma da casa e saber que a matéria são tijolos e madeiras; do mesmo modo nos demais casos), também à ciência natural compete tomar conhecimento de ambas as naturezas (193b22-26, grifos meus).

A técnica, na produção dos seus produtos, opera *como* a natureza.<sup>12</sup> Por isso, é adequado olhar para ela a fim de identificar como ocorrem os processos naturais. É o caso que uma mesma técnica (ou ciência, no sentido amplo em que o termo aparece na passagem citada), *até certo ponto*, conhece tanto a matéria quanto a forma: se o que o médico quer é produzir saúde (forma), ele deve conhecer as coisas das quais a saúde depende (no exemplo, a bile e a fleuma, que fazem as vezes da matéria), pois sem a matéria que a constitui, a forma não vem a ser. O mesmo vale para quem quer construir uma casa, a qual é *feita de* tijolos e madeira. A expressão grifada no trecho citado – *até certo ponto* – parece referir-se ao fato de que não é preciso retroceder indefinidamente no conhecimento da matéria, mas na medida necessária para alcançar o objetivo visado (produzir saúde no paciente ou construir uma casa). Dado o produto a ser produzido por *esta* técnica, ela deve conhecer a matéria que o constitui. Assim, o argumento mostra que é preciso saber de que coisas está constituído o objeto buscado pela técnica a fim de poder propriamente realizá-lo. Portanto, já que a técnica imita a natureza, é preciso saber de que coisas é constituído materialmente o ser natural a fim de compreender adequadamente o que é gerado pela natureza.

A relação apontada no argumento acima entre forma e matéria é de constituição entre o todo e suas partes, mas sem que uma conexão teleológica se estabeleça entre o que é parte e o que é todo. O trecho que inicia em 194a27 aponta para essa conexão: não

---

<sup>12</sup> Em muitos momentos ao longo de todo o *corpus*, Aristóteles recorre às técnicas, seja para afastar, seja para aproximar daquilo com o que ela está sendo comparada. Isso, por si só, não implica comprometer-se com antropomorfismo, ou seja, a projeção de um modelo extraído do funcionamento humano para a natureza. Julgo que, pelo menos, a intenção do texto, aqui, é oposta e deve ser levada a sério: é a arte que imita a natureza e não nós que, olhando para o modo como produzimos via técnica, projetamos o mesmo molde para os procedimentos naturais. Para uma defesa do antropomorfismo em Aristóteles, cf. Sedley (1991). Para um afastamento do antropomorfismo, cf. Rossi (2010).

só o que é resultante de processos naturais – o ser natural – é *constituído* de matéria, mas a matéria é moldada, acomodada e configurada *em vista* da forma ou por causa dela, nos processos de vir a ser naturais. Também por isso a ciência da natureza deve conhecer tanto a matéria quanto a forma, porque a primeira encontra-se em vista da segunda. Diz Aristóteles:

Além disso, compete a uma mesma ciência conhecer aquilo *em vista de quê* (isto é, o acabamento) e todas as coisas que são em vista daquilo. E a natureza é acabamento e aquilo *em vista de quê* (pois, das coisas de que há algum acabamento – havendo um movimento contínuo para tal –, o acabamento é o extremo e aquilo *em vista de quê*; por isso, o poeta permitiu-se dizer de modo cômico: “tem fim, em vista do qual veio a ser”; ora, não é qualquer extremo que se habilita a ser acabamento, mas sim o melhor) — dado que também as técnicas produzem a matéria (umas, sem mais, outras, tornando-a propícia à obra) e utilizamos todas as coisas como se estivessem disponíveis em vista de nós (pois, de certo modo, também nós somos acabamento; de fato, “em vista de quê” se diz de dois modos: foi dito no *Sobre a Filosofia*) (194a27-35).

Na medida em que a forma é “aquilo *em vista de quê*”, e que a matéria corresponde às “coisas que são em vista daquilo”, e que é uma e mesma ciência que estuda o *em vista de quê* e as coisas que são em vista daquilo, então, uma mesma ciência estudará a forma e a matéria. Aristóteles esclarece o *em vista de quê* como acabamento,<sup>13</sup> isto é, como *telos*, no caso das coisas naturais: não se trata qualquer ponto de chegada, extremo ou término, como a morte, mas o *melhor*, em cuja direção há um movimento contínuo (194a29). Se fosse um ponto final qualquer, especialmente a morte, caberia a comicidade do dito do poeta, segundo o qual nascemos a fim de morrer. Mas não é este o “fim” em vista do qual viemos a ser: viemos a ser em vista daquilo que é o melhor para nós. “O melhor” não possui, aqui,<sup>14</sup> uma conotação moral ou ética, mas

---

<sup>13</sup> Ao seguir aqui a tradução de Angioni de *telos* por ‘acabamento’, endosso o argumento que a justifica. Como explica Angioni, *telos* pode designar a meta de uma ação deliberada ou o término, por oposição ao começo, de um processo qualquer. Mas, no contexto que o estamos abordando, “*telos* não designa qualquer extremo, qualquer final etc., mas o extremo que, dotado de certa perfeição, preside o processo que leva à sua produção. (...) Aristóteles está interessado sobretudo na noção de acabamento, como princípio capaz de determinar as condições necessárias à sua efetividade” (cf. ANGIONI, 2009, p. 241).

<sup>14</sup> No contexto da *Física*, “o melhor” não tem conotação ética ou moral. No entanto, na medida em que faz parte do nosso acabamento a dimensão ética ou moral, haverá um sentido de “o melhor” que será, sim, ético ou moral, conforme veremos adiante.

natural ou ontológica: o melhor, para nós, seres humanos, é *o nosso próprio ser acabado*, i.e., completo, perfeito e inteiro,<sup>15</sup> e plenamente operante *enquanto* humanos. Tudo o que, por natureza, se desenvolve em vista da ou para a nossa constituição completa e contribui para a nossa existência como seres humanos é em vista de nós e é o melhor para nós.<sup>16</sup>

Assim como ocorre com as técnicas, que produzem ou aperfeiçoam a matéria em vista da produção do seu produto, identificado, sobretudo, pela presença da forma, também a natureza produz ou aperfeiçoa a matéria em vista da geração e manutenção do ser natural, identificado sobretudo pela forma (cf. 194a32-33).<sup>17</sup> Ao fazermos diferentes matérias serem em vista das diferentes formas que queremos produzir, diz Aristóteles, usamos todas as coisas *como se* estivessem disponíveis *em vista de nós* ou *para* nos servir (194b34). Ora, os produtos das técnicas têm por finalidade última nos serem úteis e, nessa medida, são bons para nós, nos beneficiam. Mas, aquilo de que precisamos nos apropriar ou manipular para que sejam, através de um produto ou artefato, útil ou bom para nós, *não é ou existe em vista de nós*. É por isso que Aristóteles observa que é *como se* as coisas estivessem disponíveis em vista de nós, quando as manipulamos através da técnica, pois elas de fato não estão. Ao fazer isso, operamos como opera a natureza: esta, como forma, direciona aquilo que está sob o seu jugo, a matéria, em vista dela mesma, como Aristóteles já havia anunciado em 193b12: “a natureza tomada como vir a ser é processo em direção à natureza”.

Aproveitamo-nos das coisas, assim, ao manipulá-las através das técnicas: fazemos com que elas sejam em vista de nós (embora, por elas e nelas mesmas, pela sua natureza, elas não sejam). É nesse sentido que, diz Aristóteles, também nós somos acabamento (194a35). A razão, diz Aristóteles no *De anima* (*De an.*), opera como a natureza ao fazer tudo o que faz em vista de algo, sendo este algo o seu próprio acabamento (*De an.* 415b15). Porque somos racionais, fazemos de nós mesmos o objetivo último visado por aquilo que fazemos; com efeito, manipulamos todas as coisas em vista de nós mesmos de modo a beneficiarmos-nos delas. Somos, assim, nós mesmos o acabamento dos processos racionais, do mesmo modo que a natureza é ela

---

<sup>15</sup> O termo *teleion* não aparece aqui, mas é a ele que faço alusão ao mencionar perfeição, completude e inteireza, seus três sentidos possíveis. O termo aparece, no entanto, na definição de bem supremo para o ser humano, em *EN* 1098a16-18, qualificando a virtude segundo a qual devemos viver e, na sequência, a vida a ser vivida. Para uma discussão acurada desse termo, cf. Zingano (2017, sobretudo notas 1, p. 9, e 35, p. 37).

<sup>16</sup> Em relação ao “melhor” ter um sentido natural ou ontológico, como o ponto máximo de desenvolvimento de um ser, cf. Gotthelf (2012).

<sup>17</sup> A diferença, como dirá Aristóteles em seguida, em 194b7-8, é que no caso dos produtos das técnicas, somos nós que fazemos a matéria ser em vista da forma ou função; no caso dos seres naturais, a matéria já se encontra em vista da forma.

mesma o acabamento dos processos naturais. Isso revela, como observa Aristóteles ao final do trecho em questão, os “dois sentidos” da expressão *hou heneka*, literalmente, *em vista de quê*, a saber, como a meta ou objetivo, sob um aspecto, e como aquilo ou aquele que é beneficiado, sob outro. Entende-se melhor, assim, também, porque Aristóteles disse anteriormente que, apesar de ser um extremo, o *em vista de quê*, o *telos*, não é qualquer término ou ponto final, mas o melhor: o acabamento é, enquanto objetivo visado pelo processo, a perfeição e, portanto, o maior benefício para ele alcançado.

## DOIS SENTIDOS OU DUPLICIDADE DE *TO HOU HENEKA*

Antes de passar para as considerações acerca da nossa natureza racional e sua dimensão prática, quero fazer algumas observações acerca da menção feita por Aristóteles ao *dichōs*, dois sentidos ou duplicidade da expressão *to hou heneka*<sup>18</sup>, a qual estou manipulando, tanto quanto consigo, na sua forma mais literal, o *em vista de quê*. Segundo Kullmann (1985) e Johnson (2005), a distinção entre a meta ou objetivo, de um lado, e o beneficiário, de outro, ajuda a esclarecer aspectos da teleologia natural aristotélica assim como outras relações teleológicas que não podem ser a ela identificadas, afastando, inclusive, o fantasma da teleologia universal, segundo a qual haveria uma hierarquia entre os acabamentos correspondentes a cada um dos seres na natureza.<sup>19</sup> Não tenho certeza se a distinção é tão importante assim,<sup>20</sup> embora reflexões

---

<sup>18</sup> A expressão, acompanhada da observação de que a ela se conectam dois sentidos ou um “duplo”, aparece cinco vezes nos textos de Aristóteles: *Metafísica (Metaph.)* 1072b1-2; *Ética Eudêmia (EE)* 1249b15-16; *De an.* 415b2-3 e 415b20-21; e *Ph.* 194a33-36, presente na passagem citada anteriormente.

<sup>19</sup> A teleologia cósmica ou universal seria a doutrina segundo a qual todos os seres, sublunares e supralunares, teriam como finalidade não apenas os seus acabamentos internos e intrínsecos, mas visariam também se encaixar em uma ordem hierárquica universal dos seres, dos mais simples aos mais complexos, sendo uns em vista dos outros, conectados, ao fim e ao cabo, ainda que cada qual ao seu modo, ao Primeiro Motor Imóvel. A teleologia imanente ou imanentista, por sua vez, seria a doutrina segundo a qual o *telos* é intrínseco e próprio a cada tipo de ser natural, não havendo relação de vir a ser, subordinação ou qualquer outro tipo de relação de dependência ontológica entre esses seres e os acabamentos que lhes correspondem. Plantas, animais e seres humanos, por exemplo, são em vista do seu próprio acabamento, distributivamente, e suas existências e seres não estão em relação alguma de subordinação ou dependência natural (a não ser, por exemplo, pela técnica). Não é meu objetivo aqui responder à questão acerca da existência ou não de uma teleologia cósmica ou universal em Aristóteles, embora julgue pertinente mencioná-la. Para um mapeamento da disputa e uma defesa da posição imanentista, cf. Rossi (2010) e Johnson (2005); para uma defesa da posição cósmica ou universal (e, no caso, antropocêntrica), cf. Sedley (1991).

sobre ela nos contextos em que aparece nos ajudem a esclarecer algumas coisas; tampouco estou certa de que ela ajude a afastar a teleologia universal. Diferentemente de Kullmann e Johnson, penso que Aristóteles a insere naquele momento da *Física* a fim de afirmar a *presença* dos dois sentidos ou da duplicidade de *hou heneka*, a meta e o beneficiário. É assim que a natureza é *em vista de*, tanto quanto nós, quando operamos racionalmente sobre as coisas. É evidente que há ao menos uma diferença relevante entre os dois casos, a qual mencionarei a seguir. Mas não é ela que Aristóteles pretende ressaltar, e sim o que há de semelhante entre eles.

Nas coisas naturais, aquilo que está disposto ou se move em vista do acabamento é ou se move assim por um princípio que lhe é interno, imanente. É por isso que o *em vista de quê* é *natural*, porque a natureza está ali, já, operando, por oposição, justamente, ao artificial ou técnico: os materiais com os quais fabricamos os produtos (ou as atividades que realizamos através deles) não dispõem em si e por si mesmos de um princípio interno ou imanente em vista desses produtos (ou atividades). Somos nós que, *imitando a natureza*, atuamos sobre esses materiais, fazendo-os ser em vista dos produtos que nós queremos produzir. Isso não quer dizer que, ao tecer a comparação com o nosso modo de operar sobre os materiais, Aristóteles pretenda que, no nosso caso, somos ou operamos *em vista de quê* apenas segundo um dos “dois sentidos” da expressão. Isso, no entanto, é defendido por Kullmann: nós seríamos, segundo ele explica, apenas os beneficiários da técnica, pois, não havendo conexão teleológica natural entre os materiais e os produtos por nós produzidos, não poderíamos ser, também, a meta ou objetivo dessa relação, exceto secundariamente (ou artificialmente). Como ele afirma:

Os materiais encontrados na natureza apenas através da técnica servem a um fim que não lhes é original. Neste caso, o fim [acabamento] é o homem e, claro, indiretamente, também o produto produzido pelo homem. Obviamente, este é o “em vista de quê” no sentido de “em cujo benefício” (enquanto que na natureza orgânica o “em vista de quê” no sentido de “objetivo de algo” também é encontrado) (KULLMANN, 1985, p. 172).

O que me causa desconforto nessa consideração é a sugestão (não necessariamente endossada por Kullmann) de haver um beneficiário *próprio* de um processo sem que o processo o tenha em vista. É possível sermos beneficiários de movimentos que, não nos tomando como objetivos – porque esse sentido é aquele que,

---

<sup>20</sup> Johnson (2005, p. 65, nota 3) reclama, por exemplo, que autores como Gotthelf e Hicks não deram a ela muita bola, tomando-a como marginal ou mesmo deslocada.

segundo Kullmann, deve ser afastado –, ainda assim, nos beneficiassem? Isso só é possível caso nos beneficiemos não de um *processo em vista de quê* – natural ou técnico –, mas de processos que, não nos tendo em vista, por concomitância ou acidentalmente, culminassem em um benefício para nós. Nesse sentido, é certamente possível nos beneficiarmos de processos que ocorrem tanto na natureza quanto por técnica, desde que não sejam ou estejam vindo a ser em vista de nós, isto é, desde que o benefício seja espontâneo ou por acaso.<sup>21</sup> Mas certamente não é isso o que ocorre quando fazemos as coisas serem em vista de nós, através da técnica: por ela, somos *aquilo em vista de quê* tanto como objetivo quanto como beneficiários do processo de produção.

Portanto, não creio ser possível que o sentido ou aspecto de beneficiado ou beneficiário, esteja, sozinho, presente no *em vista de quê*. Com efeito, é bastante comum que os dois sentidos andem juntos: que, *aquilo em vista de quê*, havendo um processo em vista dele como objetivo, natural ou artificial, seja também um benefício, seja benéfico, seja *para alguém* ou *no interesse de algo ou alguém*, isto é, *em cujo interesse*. Assim, as plantas retiram nutrientes do solo *para* alimentar-se e crescer, beneficiando-se; o escultor cinzela o bronze *para* produzir a estátua, a qual vem a ser a partir desses movimentos, beneficiando-se, portanto; cultivamos nossas hortas *a fim de que* nos deem alimento, nos beneficiando. Nestes casos, ambos os sentidos ou aspectos do *em vista de quê* estão presentes.

Por outro lado, algumas metas ou objetivos que buscamos que não se beneficiam das nossas ações: quando me desloco até a praia, sendo a praia a meta visada pelo meu deslocamento, ela não se beneficia da minha presença nela (a não ser por alguma megalomania minha). Por outro lado, é bem verdade que há um pretense beneficiário dessa ação, pois era *bom para mim* ir até a praia. Em todo o caso, não é bom para a praia que eu me dirija a ela.

Assim, é possível que algo seja a meta sem que seja o beneficiário do processo que leva à sua realização. Será dessa maneira que o Primeiro Motor Imóvel, o deus aristotélico, será *hou heneka* dos movimentos de todos os seres, a saber, enquanto meta ou objetivo.<sup>22</sup> Todo ser natural, realizando os movimentos que lhe são próprios, tem deus como meta na medida em que tem o ser como meta, e o atingirá tanto quanto possível (cf. *Cael.* 292b22). Nenhum dos seres naturais, sublunares ou supralunares, o alcança *de fato*, nenhum ser chega a ser ele: ele é mirado, visado, na medida em que todos buscam

---

<sup>21</sup> O lugar em que Aristóteles trata do espontâneo (*to automatos*) e do acaso (*tuchē*), como um entrecruzamento de séries causais independentes, é *Ph.* II 4-6.

<sup>22</sup> Sobre a separabilidade da substância primeira, ver a contribuição de Wolfgang Sattler a esta coletânea no capítulo 5, especialmente “Separação como uma característica das substâncias e noções associadas”.

continuar sendo, buscam *ser*, simplesmente, eternamente, como ele. Cada ser realizará essa meta de acordo com as possibilidades dadas pela sua própria natureza.

O modo de manter-se no ser, próprio dos seres vivos enquanto vivos, é a reprodução. Como Aristóteles afirma no *De anima*, para todos os seres vivos plenamente desenvolvidos ou acabados (*teleia*), a função ou atividade que lhes é mais natural é a de produzir um outro igual a si mesmo: “o animal, um animal; a planta, uma planta, a fim de que, tanto quanto a sua natureza permitir, eles possam participar do eterno e do divino. É nessa direção que todos se esforçam, é em vista disso que fazem tudo o que por natureza fazem” (415a28-b1). A tendência, a busca pela eternidade e o divino, nada mais é do que o impulso para se permanecer no ser, continuar sendo ou existindo. A observação acerca dos dois sentidos ou da duplicidade do *em vista de quê* também ocorre no *De anima*, imediatamente após o trecho citado. Aristóteles diz: “O *em vista de quê* é duplo (*dittos*), em vista do quê (*hou*), e em cujo benefício (*hō(i)*)” (415b-2-3). Certamente, o eterno e o divino, que podemos entender aqui como sendo o Primeiro Motor Imóvel, não se beneficia das nossas ações em vista dele: ele é apenas a meta em vista da qual nos esforçamos como seres vivos, como sinalizamos no parágrafo anterior. Isso parece claro. Mas a sequência do trecho sugere que a observação foi inserida para mostrar outra coisa. Diz Aristóteles que, uma vez que não é possível tomar parte do eterno e do divino continuamente – já que nada perecível pode continuar permanentemente sendo um e o mesmo –, cada ser vivo tenta alcançar a meta da eternidade *da forma que é lhe é possível* (sendo o sucesso nessa empreitada possível em graus variados). Por isso, ao se reproduzir o ser vivo permanece, de fato, na existência, mas não permanece o mesmo individualmente, e sim especificamente. Parece, portanto, que a sequência do trecho visa explicar como o sentido ou aspecto de beneficiário está presente mesmo nesse visar ao eterno e ao divino: o ser vivo se beneficia, ele busca isso como meta, como um movimento natural que visa a preservação de si mesmo, do seu próprio ser, ou seja, como um benefício para si. Ocorre que, para si, individualmente, isso não é alcançado, apenas como espécie. É dessa forma que é possível, aos seres vivos, enquanto tais, alcançar o eterno e o divino, beneficiando-se.

As únicas duas ocorrências, nas obras de Aristóteles, da menção aos dois sentidos ou aspectos do *hou heneka* em que ele claramente exclui um desses sentidos ou aspectos se encontram na *Metafísica* e na *Ética Eudêmia*, em cujos contextos a referência a deus é explícita. No caso da *Metafísica*, ela vem depois de Aristóteles afirmar que é preciso haver um motor que mova sem ser movido, sob pena de não podermos explicar o movimento (nem garantir a sua eternidade). Aristóteles diz que há *em vista de quê* no caso das coisas imóveis na medida em que elas são metas ou objetivos, como é o caso do objeto do desejo e do pensamento, que movem sem serem movidos. Ele então

observa: “‘em vista de que’ é ‘para alguém’ ou ‘em vista de algo’, dos quais um está presente, mas o outro não. Assim, ele [deus, o Primeiro Motor Imóvel] propicia movimento na medida em que é amado” (1072b1-4), desejado, almejado, mas não se aperfeiçoa nem em nada se beneficia dos movimentos feitos por todos os seres naturais na sua direção: são estes que se beneficiam, ao seu modo e tanto quanto lhes é possível, dessa busca pela permanência no ser.

É no mesmo sentido, ainda que levemente modificado, que vai a ocorrência da *Ética Eudêmia*. Deus, que de nada precisa e a quem nada falta (1249b15), é objeto da atividade teórica ou contemplativa, mas cabe à prudência (*phrōnesis*), a virtude da parte deliberativa da nossa razão, dar ordens *em vista dele*; ora, *em vista dele* só pode ser no sentido de tê-lo como meta ou objetivo, não no sentido de ser aquele em cujo benefício a prudência opera. O sentido em que ele é objetivo, no entanto, da *phrōnesis*, é um pouco diferente daquele presente nos trechos que vimos anteriormente, na *Metafísica* e no *De anima*: na medida em que é a atividade teórica que é propriamente promovida por atos da prudência, deus está sendo “promovido” pela prudência.<sup>23</sup> Mas nós também o temos em vista quando ele é objeto da atividade contemplativa. Deus é ato puro; ele não tem matéria nem potencialidades de nenhum tipo; ele é, simplesmente e, nessa medida, é puro pensamento (cf. *Metaph.* 1072b10). Em *EN X*, Aristóteles se dedica a mostrar como a realização excelente da atividade teórica ou contemplativa corresponde à vida mais feliz e acabada para nós. Não pretendo aqui discutir os argumentos que o levam a essa conclusão nem os problemas que podem ser por eles engendrados.<sup>24</sup> No entanto, quero assinalar que é essa atividade, a mesma que deus realiza (*Metaph.* 1072b14) ou que o tem como objeto – o que, com efeito, resulta no mesmo, pois deus pensa a si mesmo (cf. 1072b18-23) –, a que Aristóteles elege como a mais feliz segundo a qual vivemos. Ela nos permite, da forma mais perfeita possível para a nossa natureza, continuar sendo e participar do eterno e do divino.

---

<sup>23</sup> Não pretendo adentrar aqui na questão acerca da relação de subordinação ou cooperação entre prudência (*phrōnesis*) e sabedoria filosófica (*sophia*), a virtude da atividade teórica, em vista da felicidade humana (*eudaimonia*), menos ainda como essa relação ajuda na caracterização da *eudaimonia* como um bem inclusivo ou dominante. A questão é difícil e já recebeu diversas contribuições desde que, em 1965, W. F. R. Hardie a iniciou (cf. HARDIE, 2010). Marco Zingano dedicou-se ao tema pelo menos em três ocasiões (cf. ZINGANO, 1994; ZINGANO, 2014; ZINGANO, 2017), sendo que, na mais recente, ele buscou apresentar o problema em outros termos, dado o diagnóstico, do qual compartilho, de que a discussão tomou um rumo equivocado e que é preciso discutir a natureza da *eudaimonia* fora dos termos postos por ela (cf. ZINGANO, 2017, p. 11, nota 5).

<sup>24</sup> Cf. nota anterior.



## A RACIONALIDADE COMO A NOSSA FORMA: A INTRODUÇÃO DO ASPECTO ÉTICO – E PRÓPRIO – DO NOSSO ACABAMENTO

A reprodução é a atividade característica mais básica do ser vivo enquanto tal. Já a vida de um animal enquanto tal é, caracteristicamente, a vida perceptiva – e de desejo, no caso dos animais superiores, capazes de locomoção. Em um trabalho recente, Matthew Boyle (2016) explica como os três tipos de formas de vida, segundo Aristóteles, a alma nutritiva (ou vegetativa), a perceptiva e a racional, se relacionam. A vida de percepção, própria dos animais, se faz “sobre” ou a partir da nutritiva, transformando-a. A vida racional, própria dos seres humanos, se faz “sobre” ou a partir da perceptiva (o que pressupõe a nutritiva), transformando-a. Entender como a nossa racionalidade nos caracteriza, o que ela introduz na compreensão do tipo de ser que nós somos, é imprescindível para compreender como a felicidade passa a ser, a despeito das propriedades e funções que compartilhamos com os demais seres vivos, as plantas e os animais não racionais, o *em vista de quê* próprio para nós. O nosso princípio interno de movimento e repouso, o que é característico dos seres que são por natureza é, no nosso caso, a racionalidade. Esta é, propriamente, a nossa forma. Assim, se é a forma que, em primeiro lugar, orienta a estruturação do ser natural e os processos que culminam na sua formação acabada, será a racionalidade que orientará essa estruturação e esses processos em nós.

As capacidades de percepção e desejo transformam o modo de estar vivo de um ser, introduzindo-o na vida animal. Isso significa, por exemplo, diz Boyle, que o animal está aberto “não apenas à influência causal das circunstâncias atuais sob a forma de gatilho, impedimento ou facilitação, mas ao modo de influência que adentra na constituição daquilo que o sujeito está fazendo. Assim, um animal pode tentar obter esse objeto, ou fazer algo para evitar esse obstáculo” (BOYLE, 2016, p. 291).<sup>25</sup> É uma nova forma de vida, a vida animal, quando comparada à mera vida, a vida própria às plantas. Como Boyle exemplifica, as raízes de uma planta crescem até certo ponto; se houver uma pedra no caminho, suas raízes contornarão a pedra, mas é apenas por uma espécie de licença poética que podemos dizer que suas raízes cresceram a fim de contornar a pedra, envolvê-la ou abraçá-la. Plantas não reagem dessa forma às circunstâncias em que se encontram. A presença da percepção e do desejo faz com que o animal possa “se relacionar” com as circunstâncias: haverá apreensão e interação com o que se apresenta diante dele. Poderemos dizer, dessa vez sem pedir licença, que o animal, por exemplo,

---

<sup>25</sup> É preciso assinalar que a tradução do artigo de Matthew Boyle para o português foi feita por Matheus Gomes Reis Pinto enquanto foi bolsista de Iniciação Científica ligado ao PROCAD, projeto de pesquisa do qual este texto resulta.

empurrou a pedra para o seu dono, para brincar com ele. A capacidade de percepção e desejo abre o animal para a possibilidade de movimentos voluntários e não apenas para a reação fisiológica às circunstâncias.

O nosso modo de vida, o racional, ultrapassa sob vários aspectos a mera vida e a vida animal, de percepção e desejo. Nossa racionalidade, com efeito, modifica a animalidade na qual ou a partir da qual ela vem a ser. Isso não quer dizer que *além* de viver e sermos capazes de percepção e desejo, somos *também* dotados de racionalidade; *a racionalidade não é uma propriedade* que se adiciona às demais capacidades típicas das outras formas de vida (assim como as demais formas de vida não são propriedades dos seres que vivem segundo elas). Trata-se, justamente, da *forma de organização dos seres vivos*. Alguns organizam-se apenas em função da nutrição e da reprodução; é a forma de organização própria das plantas. Outros organizam-se em função da percepção e do desejo; é a forma de organização própria dos animais não racionais. Já nós, seres humanos, organizamo-nos em função da racionalidade. Ela modifica o modo de perceber e desejar que nos diz respeito; modifica também, portanto, o nosso modo de ser ou estar vivo. Voltando ao exemplo da pedra: podemos não apenas evitá-la ou brincar com ela, como os demais animais não racionais; podemos, ainda, estudá-las ou transformá-las em objetos metafóricos, em filmes.

A racionalidade, não sendo uma propriedade, mas o modo de organização da nossa existência, modula, portanto, o *telos* que nos é próprio. É assim porque a presença da racionalidade *transforma* as funções nutritiva e perceptiva por ela pressupostas. Isso não significa que nossa digestão ou respiração podem sofrer diretamente a influência de algum argumento, ou que possamos passar imediatamente a não desejar certas coisas porque chegamos à conclusão de que elas nos fazem mal. A transformação diz respeito, por exemplo, ao fato de essas e outras das nossas características e atividades poderem ser *objetos da nossa consideração*. Podemos, por exemplo, compreendê-las na sua estrutura e funcionamento e, indo além da compreensão, estabelecer ações em *etapas ordenadas em vista de um fim* para modificá-las. Isso ocorre quando estabelecemos estratégias para melhorar a nossa digestão através de dietas ou medicamentos; ou quando pretendemos melhorar nossa respiração através de exercícios físicos e respiratórios; podemos ainda buscar a ajuda de profissionais da saúde para parar de fumar, etc. Há um modo segundo o qual essas coisas estão em nosso poder ou *dependem de nós*, como diz Aristóteles no livro III da *Ética Nicomaqueia*, que não é acessível aos demais seres vivos naturais.

A presença da racionalidade é a presença da possibilidade de tomar nossa vida em nossas mãos, buscando compreendê-la nos seus aspectos básicos e complexos a fim de delimitar o que podemos fazer para melhorá-la e realizá-la da forma mais excelente. A

forma mais acabada de vida que nos é possível, o nosso acabamento, não vem a ser simplesmente por estarmos vivos, desde que não haja impedimento externo, como é o caso das plantas, ou por exercermos nossa percepção e buscarmos (e evitarmos) os objetos conforme eles nos aparecem como prazerosos (ou dolorosos), como é o caso dos animais não racionais. O que nos aparece como prazeroso nem sempre é bom: a racionalidade nos abre a possibilidade de erros inacessíveis a seres não racionais. Precisamos interpretar adequadamente o que nos aparece, considerando sua pertinência ou impertinência a curto e longo prazo, em relação a isto e aquilo, sob este ou aquele aspecto. *Decidir* o que fazer é, para nós, inevitável diante da interpretação que fazemos do mundo em que nos encontramos.

Nosso princípio interno de movimento e repouso, então, é a racionalidade. Dela somos conscientes – podemos tomá-la, inclusive, como objeto de conhecimento –, e ela nos faz responsáveis pelas nossas próprias vidas. Ela nos abre para o sim e o não, para a verdade e a falsidade. Mas a descrição mais adequada do significado da presença da racionalidade é a que remete à nossa capacidade de deliberação e decisão, a escolha deliberada, racional. Ainda que a vida promovida pela atividade teórica ou contemplativa seja a melhor vida para nós, conforme assinalado anteriormente, é preciso que *nos organizemos e orientemos ativamente* para isso. Ora, a contemplação não ocorre inevitavelmente para nós – como quase nada *nos* ocorre inevitavelmente –, mas é preciso dedicar-se a isso, escolher fazer isso e efetivamente colocar-se a fazer isso. A busca pela atividade que é a melhor para nós depende de considerações, planejamentos e decisões, o que se torna dependente portanto do exercício da nossa capacidade prática de deliberação e escolha, o que ficou evidente no trecho que vimos anteriormente da *Ética Eudêmia*. Nós precisamos decidir realizar o que é o melhor para nós.

A presença da racionalidade transforma o modo como buscamos o ser, o eterno e o divino. Reproduzimo-nos, como todos os seres vivos; somos abertos ao mundo pela percepção e buscamos realizar os nossos desejos, como todos os animais. A racionalidade certamente modifica a busca iniciada pelos nossos desejos, como vimos. É de se pensar que ela modifique também a nossa busca pela reprodução. Com efeito, embora tenhamos instinto sexual, por assim dizer, não é verdade que haja uma força interna a nós que nos leve inevitavelmente ao sexo, menos ainda a ter filhos. Nada há, também nesta seara, de inevitável (ainda mais dados os métodos contraceptivos atualmente existentes). E, assim como os animais vivem um modo mais sublime de vida através da percepção na precisa medida em que esta é um tipo de conhecimento (cf. *Geração dos animais* 715a30-33), parece certo concluir que nós dispomos de uma vida

ainda mais sublime, pois somos capazes de conhecimento na sua forma mais complexa e completa, a sabedoria filosófica.<sup>26</sup>

Visar ou inclinar-se para o ser, o eterno e o divino, no nosso caso, ganhará um outro significado: trata-se de visar a deus a fim de compreender a realidade nos seus aspectos mais fundamentais – ele é, com efeito, a causa primeira do movimento do Cosmo – e, assim, realizar, pela atividade teórica, tanto quanto nos é possível a mesma atividade de deus: o pensamento. Se, como Aristóteles disse, cada ser se esforça para alcançar o eterno e o divino do modo como lhe é possível, sendo o resultado obtido em diferentes graus segundo a natureza do ser em questão, então, na medida em que somos os seres que somos, racionais, será através da contemplação que o “alcançaremos” melhor. O nosso modo mais específico de visar e buscar deus é através do conhecimento teórico do ser, do eterno e do divino, portanto, da contemplação, da realização daquela que, supostamente, é a sua atividade: o puro pensamento. Deus é, assim, a meta ou objetivo último de todos os seres na medida em que é amado por todos, que visam ser como ele: *ser*, puramente, ato puro, pura atividade, puro pensamento. A reprodução dos indivíduos nas espécies naturais visa a isso: permanecer no ser, permanecer sendo, existindo. O objetivo não beneficiado da nossa atividade mais própria é, também, o ser, deus, através da contemplação.<sup>27</sup>

## REFERÊNCIAS

Obras de Aristóteles usadas e consultadas (texto grego e traduções):

ARISTÓTELES. *De anima*. In: ROSS, W. D. *Aristotle. De anima*, Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr. 1967). Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California;

ARISTÓTELES. *De anima*. Transl. J. A. Smith. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1995. v. 1.

ARISTÓTELES. *Eudemian Ethics*. Transl. J. Solomon. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1995. v. 2.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I 13-III 8. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* III 9-IV 15. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020.

---

<sup>26</sup> Esta é, com efeito, a tese do início da *Metafísica*. Cf. Livro Alpha, capítulo 1.

<sup>27</sup> Penso que o modo como agimos, quando o fazemos virtuosamente, visa o ser, o eterno e o divino, e o alcança, ainda que em grau menor do que consegue a atividade contemplativa. O desenvolvimento dessa ideia, no entanto, ficará para uma outra oportunidade.

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* V 1-15. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.
- ARISTÓTELES. *Física* I e II. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Generation of animals*. Transl. A. Platt. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1995. v. 1.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, livros I-III (Alpha, alpha “menor”, Beta). Trad. Lucas Angioni. *Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução*, n. 15, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro XII (Lambda). Trad. Lucas Angioni. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun., 2005.
- ARISTÓTELES. *Metaphysica*. In: ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]). 2 v. Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California.
- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Transl. David Ross. Oxford: OUP, 1998.
- ARISTÓTELES. *On the heavens (De Caelo)*. Transl. J. L. Stocks. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1995. v. 1.
- ARISTÓTELES. *Physica*. In: ROSS, W. D. *Aristotelis physica*, Oxford: Clarendon Press, 1950 (repr. 1966 (1st edn. corr.)). Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California.

## OUTRAS OBRAS:

- ANGIONI, L. *Física* I e II, de Aristóteles. Tradução, Introdução e Comentários aos livros I e II da *Física*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- BOYLE, M. Animais essencialmente racionais. Título original: Essentially rational animals. Trad. Matheus Gomes Reis Pinto. *Cognitio-Estudios: Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 13, n. 2, p. 277-303, jul.-dez., 2016.
- GOTTHELF, A. The place of the good in Aristotle's natural teleology. In: GOTTHELF, A. *Teleology, first principles, and scientific method in Aristotle's biology*. Oxford: OUP, 2012. p. 45-66.
- HARDIE, W. F. R. O bem final na ética de Aristóteles. Título original: The final good in Aristotle's ethics. Trad. Alberto Barros Neto. In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 42-64.
- JOHNSON, M. R. *Aristotle on teleology*. Oxford: OUP, 2005.
- KULLMANN, W. Different concepts of the final cause in Aristotle. In: GOTTHELF, A. (ed.). *Aristotle on nature and living things*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985. p. 169-175.

LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Título Original: *Aristotle: the desire to understand*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

REEVE, C. D. C. *Ação, contemplação e felicidade*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2014.

ROSSI, G. Aristóteles y la lluvia, una vez más. *Diánoia* LVI-65, p. 91-123, 2010.

SEDLEY, D. Is Aristotle's teleology anthropocentric? *Phronesis*, v. 36, p. 179-196, 1991.

ZINGANO, M. A. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 11-40, 1994.

ZINGANO, M. A. Eudaimonia and contemplation in Aristotle's ethics. In: DESTRÉE, P.; ZINGANO, M. (ed.). *Theoria: studies on the status and meaning of contemplation in Aristotle's Ethics*. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2014. p. 135-158.

ZINGANO, M. A. Eudaimonia, razão e contemplação na ética aristotélica. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-46, 2017.

## LEITURAS COMPLEMENTARES:

Traduções:

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* III 9 – IV 15. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020.

ARISTÓTELES. *Física* I e II. Tradução, Introdução e Comentários de Lucas Angioni aos livros I e II da *Física*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, livros I-III (Alpha, alpha "menor", Beta). Trad. Lucas Angioni. 2008. Clássicos da Filosofia. *Cadernos de Tradução*, 15.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro XII (Lambda). Trad. Lucas Angioni. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun., 2005.

## OUTRAS SUGESTÕES (INTRODUTÓRIAS):

BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1996.

KRAUT, R. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck et al. Porto Alegre: Artmed, 2009.

LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Título Original: *Aristotle: the desire to understand*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial, 2006.

REEVE, C. D. C. *Ação, contemplação e felicidade*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2014.

ZINGANO, M. A. (ed.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

# ELEMENTOS DA TEORIA DA SUBSTÂNCIA ARISTOTÉLICA NO ARGUMENTO DA FUNÇÃO EM *ÉTICA NICOMAQUEIA I, 7*

Inara Zanuzzi

Há um argumento central da ética aristotélica que foi submetido a intensas discussões na bibliografia secundária, especialmente em sua versão na *Ética Nicomaqueia I, 7*, a saber, o argumento do *ergon* ou da função humana. O argumento é central porque é nele que a noção de *ergon* é utilizada para delimitar a *eudaimonia*, a felicidade, humana. Este capítulo apresentará uma leitura de algumas premissas que compõem o argumento em termos de uma versão muito simples da teoria aristotélica da substância, com o objetivo de defender que assim é possível dar uma reconstrução satisfatória dele.<sup>1</sup>

O objetivo aqui é reconstruir o argumento, e, por isso, lidar com as controvérsias acerca das interpretações internas a ele. Embora esta exposição não vá tratar das dificuldades concernentes ao método da ética, há uma questão metodológica relevante para nossos propósitos. Com efeito, através dela se pode explicar um fato a respeito do texto: não parece haver evidência textual para uma interpretação metafísica muito elaborada das premissas do argumento. Isso pode ser explicado pelo princípio metodológico sobre uso de premissas externas ao contexto da investigação. O uso de premissas metafísicas poderia ser condenável como inadequado na base do que o próprio Aristóteles diz acerca do uso de premissas de outras disciplinas.<sup>2</sup> Entretanto, uma

---

<sup>1</sup> Uma vez que a reconstrução vai se comprometer com o que podemos chamar de uma leitura das premissas que faz apelo à metafísica de Aristóteles, devemos mencionar uma controvérsia sobre a qual este texto não se pronunciará. Ela diz respeito ao método da ética. Com efeito, alguns sustentaram que Aristóteles procurasse fazer uso de uma fundamentação metafísica para os princípios éticos por oposição a uma compreensão que se poderia chamar, seguindo a bibliografia secundária, “puramente dialética”. Um método “meramente dialético” (cf. ROCHE, 1988), se opõe tanto a um método “dialético amplo” (cf. interpretação de IRWIN, 1988) quanto a um método “científico” (cf. interpretações mais recentes, ver, p. e., NATALI, 2007). Para outras discussões a respeito, ver Zillig (2018).

<sup>2</sup> Como observa Roche (1988): “Sempre que seu argumento na *Ética* se aproxima de uma questão que cai dentro da esfera de outra ciência, ele imediatamente redireciona o curso da discussão,



investigação sobre a natureza humana que se valha de uma estrutura conceitual tipicamente aristotélica como é a da substância não parece externa nem inapropriada ao domínio da ética, desde que isso seja feito de acordo com as finalidades da investigação. Seria inapropriado, sem dúvida, fazer uma discussão sobre a validade das afirmações sobre a substância, pois isso seria estender a discussão a questões secundárias para seus objetivos. Quanto a fazer afirmações que pressuponham uma teoria metafísica altamente elaborada, mais do que inadequado isso seria provavelmente indesejável, já que tornaria a explicação ética mais complexa do que seria desejável para a sua finalidade. Corresponderia a requerer uma precisão maior do que é adequado à investigação ética.<sup>3</sup> Não parece, todavia, que seria inapropriado nem indesejável utilizar-se de compreensões sobre a natureza essencial ou *telos* do ser humano tal como interpretaremos estarem sendo pressupostas na discussão sobre o *ergon*.

## I. EUDAIMONIA

Já que o argumento pretende responder à questão “o que é *eudaimonia*?”, comecemos pelo esclarecimento dessa noção. A investigação ética grega tem o traço em comum de procurar justificar a recomendação de agir moralmente bem, isto é, virtuosamente, através da noção de *eudaimonia*, que seria, em linhas gerais, uma vida humana plenamente realizada em todo o seu potencial. Em consequência, as éticas gregas fornecem um guia prático de conduta da vida para a sua organização como um todo. É neste contexto que a ação virtuosa é introduzida como a melhor forma de conduta na vida e o desenvolvimento de um caráter virtuoso uma garantia de alcançar isso de forma duradoura. A ética aristotélica, em particular, vai buscar estabelecer na base das características essenciais dos seres humanos, como se verá, qual é seu melhor modo de vida e que esse é o modo virtuoso. Nestes termos, a proposta aristotélica não parece trazer muitas dificuldades. Nosso objetivo, entretanto, é apresentar alguns obstáculos que foram encontrados quando os estudiosos tentaram entender o argumento de *Ética Nicomaqueia* I, 7 em mais detalhe.

Para executar essa tarefa, é crucial o ponto de partida que se toma a respeito da noção de *eudaimonia*. Aristóteles inicia a *Ética Nicomaqueia* com um modelo de análise

---

frequentemente com um lembrete que a questão é *ouk oikeios* (não apropriada) ou *allogrios* (estranha) ao argumento (EN 1096b30-31, 1155b8-9, EE 1217a2, 9-10); cf. EN 1102<sup>a</sup>23-32, 1178<sup>a</sup>22-23”.

<sup>3</sup> Esses pontos voltarão a ser discutidos na seção IV.

da ação humana. Toda ação humana visa a um bem, isto é, o bem é a finalidade (*telos*)<sup>4</sup> visada pelas ações. Essa estrutura se torna mais complexa através do delineamento de uma hierarquia em que algumas finalidades são subordinadas a outras, de modo tal que as finalidades superiores sejam tomadas como melhores do que as finalidades subordinadas. Nós podemos observar essa estrutura nas práticas sociais em que as buscas técnicas são hierarquizadas. Com efeito, não haveria sentido em fabricar arreios a menos que eles possuíssem um uso em outra técnica, a equitação, que por sua vez possui uma finalidade na estratégia militar, que por sua vez é buscada em razão da vitória na guerra, que é melhor em relação a tudo o que se subordina em vista dela. Hierarquizações deste gênero não podem continuar indefinidamente, por isso deve haver alguma finalidade que não seja buscada por algo diverso dela própria e que seja um fim último. Não vem ao caso aqui discutir se Aristóteles é capaz de provar neste argumento que há uma única de tais finalidades últimas, que seja capaz de subordinar a *todas* as demais.<sup>5</sup> Havendo tal finalidade capaz de subordinar a *todas* as outras, essa seria o bem supremo. O bem supremo é, então, o objeto de investigação da ética. A política visa organizar a cidade em torno do bem supremo e se supõe que uma vida humana também assim o faça.

Ora, Aristóteles continua, há certo acordo *nominal* sobre o que seja tal bem supremo, a saber, como *eudaimonia*. E aqui vem a primeira passagem que convém analisar com mais cuidado para nossos propósitos.

Uma vez que toda investigação e toda escolha deliberada<sup>6</sup> almejam a algum bem, digamos, retomando, o que é aquilo a que visa a política e o

---

<sup>4</sup> *Telos* pode ser uma finalidade natural (cf. nota 10 adiante) ou uma finalidade intencionada. No caso das ações humanas, porque são resultado de desejo, o *telos* é do último tipo. Para a medicina, o *telos* é a saúde ou a cura. Uma médica pode se enganar sobre como vai curar, mas a menos que esteja insegura de que é de fato médica, não pode se enganar acerca de qual é o seu *telos*, já que este define sua atividade mesma. No caso do *telos* humano, a coisa é mais complicada, como vai mostrar a discussão sobre a *eudaimonia*. A controvérsia sobre o *telos* humano provavelmente deriva da diferença entre uma finalidade técnica e uma finalidade prática (ver EN VI.3, 1139b1-4; 5, 1140a25-28).

<sup>5</sup> O argumento como se sabe é bastante controverso. Ver Zingano (2007).

<sup>6</sup> O termo é *prohairesis* e tem um sentido técnico importante em Aristóteles (ver EN III, 4; EN II, 4), mas é também um termo de uso comum da língua (cf. LSJ). O mesmo termo foi usado na sentença inicial da Ética e seria aqui uma retomada daquele pensamento. O termo é definitivamente usado em contextos práticos de tomada de decisões. Algumas das possíveis traduções do termo são: i) escolha de algo antes do que outro ou escolha deliberada; propósito, decisão, resolução; ii) plano de ação; iii) curso deliberado de ação (no inglês, *policy*). É controverso se Aristóteles está usando

que é o mais elevado de todos os bens práticos.<sup>7</sup> Ora, em nome uma boa maioria de pessoas concorda, pois tanto a multidão quanto as pessoas refinadas falam que é a felicidade (*eudaimonia*) e compreendem que o viver exitosamente (*eu zen*) e o agir com sucesso (*eu prattein*) é o mesmo que o ser feliz. Todavia, sobre o que seja a felicidade discordam e não a explicam do mesmo modo a multidão e os sábios. Com efeito, os primeiros pensam que é alguma das coisas palpáveis e manifestas, como o prazer, a riqueza ou a honra, outros, pensam algo diverso; muitas vezes a mesma pessoa pensa mesmo serem diversas coisas, pois quando está doente, crê ser a saúde, e sendo pobre, a riqueza. Cientes da própria ignorância, admiram aqueles que sustentam que é algo grande e que os ultrapassa. Alguns acreditam que além dessas muitas coisas boas existe outro <bem> que é <bom> por si mesmo, o qual é causa do ser bom para todos estes (EN I, 4, 1095a14-28).<sup>8</sup>

O central a salientar dessa passagem é a compreensão de *eudaimonia* como *viver exitosamente e agir com sucesso*.<sup>9</sup> É evidente que, para Aristóteles, *eudaimonia* não é um mero sentimento de alegria e contentamento, como muitas vezes dá a entender a palavra “felicidade”, pela qual “*eudaimonia*” foi traduzida na citação. A *eudaimonia*, na medida em que é o nosso objeto supremo de busca, é um bem superlativo e não se reduz a um contentamento momentâneo. Cooper (1986, p. 89, nota 1) sugeriu traduzir “*eudaimonia*” por “*human flourishing*”, “florescimento humano”. A ideia de florescimento é bem-vinda já que Aristóteles pretende mostrar que o bem buscado é uma finalidade natural (*telos*)<sup>10</sup> do ser humano e alcançá-lo seria, nessa medida, a realização da sua essência. Entretanto, visto que a *eudaimonia* responde pelas aspirações de pessoas comuns, traduzir a palavra por “felicidade” entendida como sinônimo de “sucesso” ou “êxito” parece capturar melhor não apenas a noção mais desenvolvida de Aristóteles, mas também o ponto de partida popularmente aceito que permite discordâncias a respeito do que possa ser, afinal de contas, tal sucesso. A palavra “felicidade”, assim compreendida, é um termo para um bem superlativo que torna nossa vida perfeita e que aceita boas e más respostas.

---

aqui, assim como na sua frase inicial, o termo em sentido técnico, mas isso não afeta a minha análise.

<sup>7</sup> Isto é, bens realizáveis através da ação.

<sup>8</sup> As traduções, a menos que o contrário seja indicado, são minhas.

<sup>9</sup> Para uma leitura similar, ver Lawrence (2009).

<sup>10</sup> Embora possamos traduzir *telos* por “finalidade” é preciso ter em mente que tal finalidade na filosofia aristotélica não é somente um ponto de chegada qualquer, eventualmente almejado, por seres naturais. O *telos* indica a perfeição, o completamento da natureza de um ser. Seres naturais possuem um *telos* próprio, quer eles o almejem quer não. Cf. o capítulo 6 nesta coletânea.

Além disso, é possível defender tal compreensão de *eudaimonia* pela tradução do advérbio grego “*eu*” que acompanha os verbos “viver” (“*zein*”) e “agir” (“*prattein*”) na passagem. Duas são, com efeito, as traduções a que se deve chamar a atenção para o advérbio “*eu*”: i) como “bem”, quando ele indica que certa ação ou atividade é bem realizada, *com competência* ou ii) como “exitosamente” ou “com sucesso”, quando ele indica que uma certa atividade foi realizada com êxito, de modo bem-sucedido.<sup>11</sup> Essas duas traduções são possíveis e elas terão um papel importante no argumento que iremos analisar. Todavia, destas duas opções, não haveria razão para pensar que a *eudaimonia* significasse viver bem e agir bem se com isso se quer dizer “fazer isso com competência” ou mesmo “fazer isso com virtude ou excelência”. Com efeito, essa vai ser a *resposta* aristotélica para o que é *eudaimonia*. É conclusão, portanto, do argumento e não algo a se supor no ponto de partida.

## II. O ARGUMENTO DO *ERGON*, UM DELINEAMENTO

Façamos um salto de I, 4 para I, 7 da *Ética Nicomaqueia* e tomemos a passagem que vai nos ocupar. Eis o argumento do *ergon* na sua integridade, dividido nas partes que serão a seguir analisadas.

Parte 1. Agora, certamente é manifesto que dizer a felicidade (*eudaimonia*) o melhor é algo que se concorda, mas anseia-se ainda para que seja dito o que ela é. Isso poderia ser feito, então, de imediato, se o *ergon* do ser humano fosse apreendido. Com efeito, assim como para o flautista e para o escultor, bem como para todo técnico, e em geral para

---

<sup>11</sup> Conforme LSJ e Bailly. Segundo LSJ, o primeiro sentido de “*eu*” é “competentemente”, o segundo sentido é moral, “gentilmente”, o terceiro sentido, com verbos passivos ou intransitivos (que é o nosso caso aqui) é “afortunadamente”, “felizmente”. Observe-se que “felizmente” aqui tem o sentido de “felicidade” em que se pode traduzir “*eudaimonia*” por “felicidade”, a saber, como sucesso. Segundo o Houaiss, p. e., “felicidade” pode significar “qualidade ou estado feliz; estado de uma consciência plenamente satisfeita; satisfação, contentamento, bem-estar”, mas também “bom êxito; acerto, sucesso <cf. na escolha de uma profissão>”. Ora, é neste último sentido e não no primeiro que o advérbio “*eu*” pode ser usado como sinônimo de “felicidade”. Há apenas um uso de “*eu*” em que ele pode corresponder a algo como “bem-estar”, a saber, quando ele acompanha o verbo *ekhō*, neste caso, significa “estar bem”. Nos demais casos, parece-me um erro traduzi-lo vagamente por “bem”, como em “agir bem” ou “viver bem”. A primeira expressão (“agir bem”) na língua portuguesa parece ter implicações morais e a segunda, na mesma língua, implicações em termos de bem-estar. Ora, nenhuma dessas implicações está autorizada – no meu entender – no uso da língua grega da expressão “*eu*” quando acompanha quer “*zein*” quer “*prattein*” no contexto analisado.

aqueles dos quais existe certo *ergon* e ação, julga-se que é no *ergon* que reside o bem (*t'agathon*) e o êxito (*to eu*), assim também pareceria no caso do ser humano, se houver dele um *ergon* (1097b22-28).

Parte 2. Ocorre que dos carpinteiros e dos sapateiros existe certo *ergon* e ações, enquanto do ser humano não há, mas ele é naturalmente desocupado (*argon*)<sup>12</sup>? Ou, assim como do olho, da mão, do pé e em geral de cada uma das suas partes é manifesto haver algum *ergon*, assim também do ser humano alguém postularia algum *ergon* além de todos estes (1097b28-33)?

Parte 3. Mas qual, então, seria ele? De fato, é manifesto que viver é comum também às plantas, mas nós procuramos pelo *peculiar*. Deixemos de lado, então, a vida vegetativa e reprodutiva. Em seguida, haveria a vida sensitiva, mas é manifesto que esta também é comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta certa vida prática (*praktikē*) da parte que possui razão. Desta, uma parte é tal que segue à razão, a outra é tal que tem a razão e pensa. E, visto que também esta <vida prática da parte que possui razão> pode ser compreendida em dois sentidos <isto é, em potência ou em atividade>, deve ser estabelecido que é <a vida> de acordo com a atividade, pois este parece ser o sentido mais determinante em que ela é compreendida (1097b28-33).

Parte 4. Se o *ergon* do ser humano é atividade da alma segundo a razão ou não sem a razão, e dizemos que o *ergon* deste X e deste bom X é o mesmo em gênero assim como <é o mesmo em gênero o *ergon*> do citarista e do bom citarista, também, então, isso vale sem qualificação em todos os casos, sendo acrescentada ao *ergon* a superioridade segundo a virtude, pois é próprio do flautista tocar a flauta, mas é próprio do bom

---

<sup>12</sup> O termo “*argon*” é derivado de “*ergon*” utilizando-se do prefixo “a” para indicar uma privação. Assim, literalmente significa “privado de *ergon*”. Na língua grega, segundo Liddel & Scott, um uso relevante aqui seria “*idle, lazy*”. Muitos autores preferem traduzir por “inativo”, mas isso pareceria indicar que a pergunta (retórica) é se o ser humano é naturalmente letárgico, dormente, meramente em potência (cf. Destrée, 2010). No entanto, o modo como “*ergon*” será defendido na próxima seção e ao longo desse artigo não implica que o que tem *ergon* necessariamente está em atividade, e sim que seja dotado de uma finalidade natural. Assim, uma tradução possível para “*argon*” seria “vão”. Aristóteles estaria perguntando (retoricamente) se é possível que o ser humano fosse naturalmente vão (isto é, sem finalidade). No entanto, estritamente falando, *ergon* não é finalidade, mas uma função própria ou ocupação, como se verá. Assim, a tradução proposta pretende ao menos deixar sugerida a relação entre *ergon* e *argon* tal como a estamos entendendo.

flautista fazê-lo bem (*to eu*);<sup>13</sup> se é assim, e estabelecemos que o *ergon* do ser humano é certa vida, e esta é a atividade da alma e as ações acompanhadas de razão, e o *ergon* do bom ser humano é fazer isso bem (*eu*) e belamente (*kalōs*), e cada um realiza com sucesso (*eu apoteleita*) <seu *ergon*> de acordo com sua virtude peculiar; se é assim, o bem humano é a atividade da alma de acordo com a virtude, se as virtudes forem várias, de acordo com a melhor e a mais final. Além disso, numa vida completa, pois uma andorinha não faz uma primavera tampouco um único dia. Assim também tampouco alguém é feliz (*eudaimōn*) ou bem afortunado por um dia ou por pouco tempo (1098a7-20).

Proponho a seguinte reconstrução resumida do argumento. As premissas marcadas com L são lemas, isto é, são conclusões de um argumento que está no texto. As premissas marcadas com C são conclusões obtidas a partir dos lemas. Cada um dos lemas (L1-L4), conclusões (C1-C3) e premissa (P 4.1) são numerados de acordo com a parte do texto em que são encontráveis implícita ou explicitamente.

- L1. Para tudo o que tem um *ergon*, é no seu *ergon* que encontramos o seu bem (*t'agathon*) e o seu êxito (*to eu*).
- C1. Se o ser humano tiver um *ergon*, então o bem do ser humano e o seu êxito está no seu *ergon*. (Por L1)
- L2. O ser humano tem um *ergon*.
- C2. De C1 e L2, o bem do ser humano e o seu êxito está no seu *ergon*.
- L3. O *ergon* do ser humano é um modo de vida prático, isto é, um modo de conduzir racionalmente sua vida e controlar a parte não racional.
- P 4.1. O bem daquilo que tem um *ergon* e o seu êxito (*to eu*) é realizar *bem* (*eu*) o *ergon*.
- L4 O bem e o êxito do ser humano é realizar o *ergon* do ser humano com sua virtude peculiar. (Por P 4.1 e mais algumas premissas)

---

<sup>13</sup> Pode-se sugerir a tradução alternativa, dada a expressão *to eu* que lembra a premissa inicial do argumento: “mas o sucesso (*to eu*) é próprio do bom flautista”. Tal premissa é essencial ao argumento. Ela corresponderia a P 4.1 da reconstrução. Ao optar pela outra tradução, estou entendendo que P 4.1 se refere à sentença: “cada um realiza com sucesso (*eu apoteleita*) <seu *ergon*> de acordo com sua virtude peculiar”.

- C3. De L3 e L4, o bem do ser humano e o seu êxito está na realização de um modo de vida prático de acordo com sua virtude peculiar (C6 e L3).<sup>14</sup>

Nesta apresentação resumida, já foram tomadas decisões sobre como entender o advérbio “*eu*” que tem também aqui um papel crucial. Ele aparece em dois momentos importantes do argumento, em L1 e na premissa 4.1 que resulta em L4. Apesar de Aristóteles usar o mesmo termo, ele o está usando com significados diferentes. Em L1, o significado adverbial de “*eu*” é “exitosamente” e, em 4.1, o significado é “competentemente”. Essa interpretação do texto será defendida mais adiante (seção VI). Por agora, basta mencionar que P 4.1 é essencial para fazer a conexão entre a premissa inicial, que tratava do bem e do sucesso para o ser humano, e a conclusão final que explicita esse bem e sucesso em termos da *boa* realização do *ergon*, isto é, com virtude.

O núcleo do argumento é, na verdade, muito simples. Uma vez que a *eudaimonia* é viver exitosamente, e para tudo o que tem um *ergon* encontra-se no *ergon* o seu êxito, se o ser humano tiver um *ergon*, encontraremos aí o seu êxito. Dizer que “reside aí” não é uma afirmação de identidade, pois é preciso distinguir a realização do *ergon* da sua *boa* realização. Somente a boa realização será considerada o êxito com relação ao *ergon*. Assim, uma vez mostrado que o ser humano tem um *ergon* e qual ele é, podemos concluir que a sua boa realização, isto é, a sua realização de acordo com sua virtude própria, será o seu sucesso. E, portanto, sua *eudaimonia*.

### III. TRADUÇÃO DE *ERGON*

O *ergon* de algo é seu trabalho, sua tarefa, aquilo que isso caracteristicamente realiza e pode ser tanto uma atividade quanto um produto de uma atividade. Assim, o *ergon* do construtor é a casa e do cavaleiro é cavalgar o cavalo. A tradução tradicional de “*ergon*” é “função”. No entanto, essa parece trazer consigo a ideia de um instrumento, ou de algo a serviço de algo diverso. E esse, pode-se sustentar, foi, de fato, o entendimento de Platão da noção de *ergon*, no seu famoso argumento no final da *República* I (352d–354b), precursor ao de Aristóteles. Entretanto, nada no argumento de Aristóteles nos faz acreditar que ele assim pensasse do *ergon*. Mais até, há objeções a esta compreensão. Barney (2008, p. 300-301), por exemplo, observa que para a alma ter um *ergon*, em Platão, significa que alguém *a usa*. Isso pode gerar dificuldades consideráveis. No caso

---

<sup>14</sup> O argumento ainda continua estabelecendo mais algumas conclusões, mas eu não vou analisá-las aqui, por isso, deixo-as fora desta reconstrução sumária.

do ser humano, implicaria que se ele tem um *ergon*, então está a serviço de algo para além dele, ou é um instrumento de algo<sup>15</sup>.

Uma tradução sugerida para evitar implicações instrumentais é a de “atividade característica”.<sup>16</sup> Essa tradução põe em destaque o fato que o *ergon* é peculiar e característico àquilo de que é *ergon*. Ele cumpre, por isso, um papel de dar *identidade* àquilo de que é *ergon*. Essa é uma das razões pelas quais o *ergon* está tão próximo da noção de substância, como veremos.

Todavia, foi objetado que nem sempre o *ergon* em Aristóteles é uma *atividade*, ele pode ser o resultado da atividade, um produto diverso dela.<sup>17</sup> Com efeito, na *Ética Eudêmia* II, 1, que apresenta outra versão do argumento, o *ergon* do construtor é a casa. Seria difícil traduzir aí “*ergon*” por “atividade característica”, já que Aristóteles faz questão de distinguir dois tipos de *erga*, aqueles que são atividades e aqueles que são *produtos distintos da atividade* (ou do processo que o produz).

Uma tradução que parece englobar ambos os usos de *ergon* (como atividade e como seu produto) é “trabalho”. Podemos falar de “fazer meu trabalho” seja como a atividade, seja como o resultado dessa atividade quando há tal resultado. Uma tradução recomendável seria “trabalho característico”,<sup>18</sup> dessa forma, retém-se o fato que o *ergon* traz a identidade daquilo de que é *ergon*, através do termo “característico”, mas permite-se que o *ergon* seja tanta a atividade quanto o seu resultado.

Por outro lado, algumas vantagens da tradução por “função” são que i) ela é uma tradução tradicional, e ii) podemos pensar em casos em que a função seja a própria atividade e casos em que seja um produto distinto dela, pois podemos pensar que o cavaleiro tem uma função (andar a cavalo), assim como o marceneiro (fazer produtos em madeira). Além disso, podemos defender que não é necessário pensar em funções apenas em termos instrumentais, de seu serviço para outras finalidades. Isso poderia provocar objeções, porque parece ser uma extensão não admitida do termo. Com efeito, temos que admitir que alguma coisa tem um propósito, um papel, uma função, que é ser ela mesma e não estar a serviço de algo diverso. Na tentativa de enfatizar o caráter

---

<sup>15</sup> Cf. Destrée (2010) para uma discussão das objeções às implicações instrumentais da noção de *ergon* em Aristóteles.

<sup>16</sup> Ver, por exemplo, Achtenberg (1989), Irwin (1980), Barney (2008); contra, Baker (2015).

<sup>17</sup> Baker (2015). Baker baseia sua leitura do argumento nesta distinção. Embora eu admita que o ponto é relevante para a tradução de *ergon*, não acho que muito do argumento em EN I, 7 dependa disso. Mas ver adiante na seção IV quanto a ser isso importante na objeção a uma leitura hilemórfica e mais sofisticada das premissas.

<sup>18</sup> Essa é a escolha de Kenny (2011) na sua tradução da *Ética Eudêmia*. Ele traduz por “*characteristic work*”. Natali (1999), na sua tradução da *Ética Nicomaqueia*, também seleciona “*opera*”.



essencial da noção de *ergon* e de diminuir um pouco da má impressão levantada em (iii), vou usar como tradução “função característica” ou “função própria”, mas eventualmente por simplicidade de expressão, mantenho sem traduzir.

#### IV. AS ACUSAÇÕES DE FALÁCIA E IMPLAUSIBILIDADE DAS PREMISSAS

Começemos a analisar o argumento por duas acusações que afetam o seu início: que ele é falacioso e que as premissas da primeira parte são pouco plausíveis.

Nas linhas iniciais do argumento, Aristóteles diz:

Assim como para o flautista e para o escultor, bem como para todo técnico, e em geral para aqueles dos quais existe certa função própria e ação, julga-se que é na sua função própria que reside o bem (*t'agathon*) e o êxito (*to eu*).

Aquilo a que “bem” (*t'agathon*) se refere é algo que no caso do ser humano é a sua *eudaimonia*, afinal é isso que estamos buscando. Assim, o que Aristóteles estaria dizendo é que o bem para o ser humano está na função que lhe é própria do mesmo modo como o bem para o marceneiro está na função que lhe é própria. Essa identificação do “bem para o ser humano” à sua função própria permitirá que mais adiante, na parte 4 do argumento, Aristóteles identifique a função própria do ser humano com a função própria do *bom* ser humano. Assim, a definição do bem para o ser humano resultará ser a vida de um bom ser humano. Essa passagem recebeu acusação de falaciosa. Lawrence (2011, p.336) resume a acusação segundo alguns autores:

As alegações de falácia não são todas idênticas e frequentemente são incompatíveis. Elas diferem acerca do que seja o *definiendum* e o *definiens* de Aristóteles e também do que seja a lacuna entre eles. A tese de Glassen é que, enquanto Aristóteles quer definir o *bem do ser humano* – identificado com o objetivo final das suas ações, o fim humano – ele se confunde com a expressão “o bem” (*to agathon*) e produz o que é de fato a definição de *bondade do ser humano*, isto é, do que é *ser um bom ser humano* (um bom exemplar da espécie). Ackrill e Wilkes, por contraste, ambos supõem que Aristóteles quer definir o que é o bom ou o melhor para o ser humano, aquilo que lhe traz o maior benefício; mas onde Ackrill supõe que a

resposta de Aristóteles é ‘ser o melhor ser humano possível’, Wilkes pensa que é ‘a vida do melhor ser humano’.<sup>19</sup>

Os estudiosos que encaram o argumento como uma falácia entendem “bom para o ser humano” de uma forma que, de fato, desautoriza a passagem. Com efeito, se “bom para o ser humano” for compreendido como “bem-estar” e incluir alguma lista de bens ou benefícios determinados para o ser humano, a passagem será indevida, isto é, não será possível identificar o bem para o ser humano a ser um bom ser humano. Todavia, não é correto tomar nenhum dos polos (o ponto de partida e o ponto de chegada) como bem delimitados no argumento do *ergon*. Do modo como o argumento foi reconstruído na seção II, não há uma lacuna lógica. Na reconstrução, “o bem” (*t’agathon*) é identificado a “sucesso” (*to eu*), via a conjunção “e” numa função não aditiva, mas explicativa.<sup>20</sup> Como se viu, não há nada de estranho em identificar a *eudaimonia* ao sucesso ou êxito, pois este é seu significado nominal. Ora, este significado não dá precisão sobre o que seja o bem para o ser humano. Ademais, “bom ser humano”, o ponto de chegada, também não está, a esta altura, determinado. Ao contrário, o argumento serve para iniciarmos a delimitação do que é para um ser humano ser um bom ser humano. O próprio Aristóteles diz isto ao final do argumento.<sup>21</sup>

Gavin Lawrence (2011) sugeriu que se deveria entender o passo inicial não como introduzindo o “bem para o ser humano”, mas como “bem do ser humano”. Seu argumento para isso é que a noção de um benefício não instrumental (como seria requerido aqui) não faz sentido. Não vale a pena entrar em detalhes sobre este argumento, já que não estou entendendo “*t’agathon kai to eu*” como implicando benefícios, mas há algo a se observar sobre o seu resultado. Segundo Lawrence, devemos abandonar (em razão de seu argumento) a noção de “bem para o ser humano” e adotar “bem do ser humano”, querendo com isso dizer o *telos* do ser humano. O ponto de partida não é, portanto, o bem, mas o *telos* do ser humano. Cada ser tem um *telos* a que deve chegar, e o ser humano tem o seu. O problema desse entendimento é que ele não

---

<sup>19</sup> Glassen (1957), Wilkes (1980). De acordo com Lawrence, Ackrill teria sustentado essa posição na página 20 de ACKRILL, J. (ed.). *Aristotle’s Ethics: selections from philosophers*. London: Faber, 1973.

<sup>20</sup> O uso explicativo da conjunção “*kai*” é similar ao do “isto é”. Assim, “*to eu*”, “êxito”, “sucesso”, está sendo usado para especificar e explicar o sentido de *t’agathon*, “o bem”.

<sup>21</sup> “Seja, então, o bem dito, assim, em esboço, pois é preciso primeiro falar em linhas gerais, e depois descrever em detalhes” (EN I, 7, 1098a21-22).

se conecta claramente com o ponto de partida, que parece ser a concepção nominal de felicidade.<sup>22</sup>

Assim, a noção de “sucesso” ou “êxito” cumpre uma boa tarefa aqui. Ao mesmo tempo é um ponto de partida pelo qual já se passou, é algo admitidamente desejável pelos seres humanos e permite uma passagem a um *telos* objetivo, precisamente através da noção de *ergon*, e é isso o que o argumento está fazendo. Assim, ao invés de supormos que a noção de *telos* está já na noção de bem (*to eu*), como faz Lawrence, podemos entendê-la na noção de *ergon*. Ao contrário dos que sustentam uma falácia, a noção de bem (*to eu*) é a noção vaga de sucesso. É vaga no sentido que ainda está em disputa o que poderia contar como o êxito para seres humanos. Bem-estar poderia ser uma resposta, mas não é essa que Aristóteles escolhe, pois ao escolher a noção de *ergon* para delimitar o êxito, ele vai buscar uma noção de *telos* para fazê-lo.

Ao tomar essa alternativa, entretanto, empurramos o problema para a definição de sucesso. Deveríamos aceitar essa definição em termos de *ergon*? Aristóteles baseia o seu argumento em outros casos de função própria. Aqui ele foi acusado de sustentar premissas implausíveis.

O texto que enumerei como parte 1 do argumento diz o seguinte:

Agora, certamente é manifesto que dizer a felicidade (*eudaimonia*) o melhor é algo que se concorda, mas anseia-se ainda para que seja dito o que ela é. Isso poderia ser feito, então, de imediato, se a função própria do ser humano fosse apreendida. Com efeito, assim como para o flautista e para o escultor, bem como para todo técnico, e em geral aqueles dos quais existe certa função própria e ação, julga-se que é nela que reside o bem (*t'agathon*) e o êxito (*to eu*), assim também pareceria no caso do ser humano, se houver dele uma função própria (1097b22-28).

Aristóteles está baseando L1, “Para tudo o que tem uma função própria, é nela que encontramos o seu bem (*t'agathon*) e o seu êxito (*to eu*)”, num argumento indutivo a partir de casos daquilo que tem uma função própria. Esse argumento foi considerado duvidoso pelos estudiosos. Saliento dois contraexemplos à indução aristotélica. O primeiro é o caso da faca. A faca tem uma função, mas não falamos de bem para a faca, ou de sucesso da faca. O outro contraexemplo é a prostituta.<sup>23</sup> Em que medida exercer a sua tarefa de prostituta é um sucesso para ela ou um bem?

---

<sup>22</sup> Além disso, também é uma desvantagem dessa compreensão que ela não requer desiderabilidade de um tal *telos*. No entanto, o argumento de Aristóteles até aqui nos conduziu pela investigação também das motivações humanas (cf. nota 4).

<sup>23</sup> Ver Whiting (1988). Lawrence (2011) discute ambos os contraexemplos.

A objeção confunde o bem ou sucesso da prostituta enquanto prostituta com seu bem e sucesso enquanto ser humano. Se dizemos “o bem para a prostituta enquanto prostituta está na sua função própria”, entendemos que o que se quer dizer é que o sucesso de uma prostituta *qua* prostituta está no seu *ergon*. A analogia funciona melhor com o marceneiro ou o flautista porque tendemos a pensar no bem/sucesso para o marceneiro enquanto marceneiro, mas no caso da prostituta imediatamente pensamos na pessoa que é prostituta.

A outra objeção é a da faca. A objeção é importante porque Platão usou exemplos de instrumentos no seu argumento da função. De fato, ele diz que o *ergon* de X é algo que só X pode executar ou que X pode executar melhor. O seu exemplo é a tesoura de poda (353a). Embora possamos podar plantas com diversos instrumentos, a tesoura de poda executa essa tarefa melhor do que os outros. Nesse exemplo de algo com função própria não se segue, todavia, que podar seja um bem e sucesso para a tesoura de poda, pois dificilmente pensamos desta ou da faca como tendo um bem ou como tendo atingido um bem, a não ser de maneira metafórica.

A resposta que pode ser dada é que compreender o bem que aqui buscamos como sucesso já ajuda a diminuir a estranheza. Podemos, de fato, pensar numa “faca bem-sucedida” por oposição àquelas que não realizam bem sua função. Mesmo que a estranheza persista é importante observar que Aristóteles explicitamente se refere na sua indução ao técnico, *technitēs*, à pessoa de competência técnica, e não a instrumentos como facas. Como se viu, há razões para discordar do entendimento platônico de função própria<sup>24</sup> e Aristóteles pode estar querendo evitar que tomemos os instrumentos como casos paradigmáticos do que tem uma função própria. O seu interesse não está neste tipo de caso, e sim no caso das ocupações técnicas, pois é neste tipo de caso que podemos “fazer residir no seu *ergon* o seu bem e sucesso”. E isso já mostra por si só a interessante diferença entre ocupações técnicas e instrumentos<sup>25</sup>.

Entretanto, poderíamos ainda perguntar se a analogia realmente se aplica. Alguém poderia objetar que, ainda que isso fosse verdadeiro no caso de ocupações técnicas,

---

<sup>24</sup> Relembrando: do mesmo modo como a tesoura de poda tem um uso, a alma teria um uso e quem a utilize. É uma posição instrumentalista da noção de *ergon*. É interessante observar como na versão da *Ética Eudêmia*, II, 1, do argumento do *ergon*, Aristóteles investiga o *ergon* da *alma humana*, mas na versão da *Nicomaqueia*, que estamos analisando, é a função própria do *ser humano* que é investigada. Assim, embora exista um argumento do *ergon* em ambas as éticas, eles recorrem a linhas de raciocínio diferentes, em parte porque aquilo de que o *ergon* está sendo investigado é diferente.

<sup>25</sup> Essa resposta, de fato, abre um flanco para um contra-argumento, pois ainda resta mostrar que Aristóteles está autorizado a restringir sua análise do *ergon* de modo a excluir artefatos.

como o caso do marceneiro, isso não é verdadeiro no caso do ser humano: o *ergon* não é o bem ou sucesso para o ser humano. Por que devemos aceitar, afinal, que é no *ergon* do ser humano (se ele tiver um) que iremos encontrar o seu bem e sucesso?

Poderíamos responder o seguinte: suponha alguém que acredita que o bem e sucesso para o ser humano é a vida dos prazeres. Essa pessoa poderia formular o seguinte raciocínio:

- 1) O bem e sucesso para o ser humano reside no seu *ergon*.
- 2) O *ergon* do ser humano é dedicar-se a uma vida dos prazeres.

Logo, o bem e sucesso para o ser humano é dedicar-se a uma vida dos prazeres.

Se a pessoa aderir a este raciocínio, então ela pode aceitar a analogia aristotélica e querer discutir com ele qual a função própria do ser humano. O que nos levaria a pensar que alguém aceitaria a primeira premissa? Alguém poderia admitir que, se devemos discutir objetivamente o que é o melhor para o ser humano, então temos que fazer como no caso análogo do carpinteiro: temos que mostrar que a finalidade natural do ser humano, a realização daquilo que é ser um ser humano, é viver uma vida de prazeres. Assim, o que Aristóteles está pedindo é que as pessoas concordem com este quadro conceitual da definição do sucesso em termos de função própria, isto é, ele está pedindo por uma especificação naturalista do sucesso.

Alguém poderia discordar e dizer que o quadro já define as respostas. Eu posso defender que minha vida será melhor se eu buscar a satisfação de todos os prazeres e não se eu buscar atingir alguma espécie de finalidade humana. O que Aristóteles objetaria é que se você quer defender que o tipo de vida que você adota é o melhor *para todos os seres humanos*, então você tem que mostrar que este é um tipo de vida bom para todos eles *pelo fato de serem seres humanos*. Assim, o que Aristóteles está pedindo ao recorrer à função própria é que se determine o que é o bem dos seres humanos *pelo fato de serem seres humanos*.

Ao aceitar essa via de delimitação do sucesso para seres humanos está se aceitando uma via *naturalista* de elucidação. Como Aristóteles não a defende explicitamente, o argumento do *ergon* permanece aberto a múltiplas interpretações.<sup>26</sup> A questão é complexa e vastíssima para ser tratada a contento aqui. Entretanto, é precisamente esse tipo de leitura apresentado que abre caminho para uma interpretação das premissas e dos argumentos em termos da teoria aristotélica da substância. Ainda assim, há vários modos de fazer isso e é preciso afastar um deles. Tem sido comum interpretar o argumento do *ergon* pela sua interpretação como atividade característica, o

---

<sup>26</sup> Para um elenco de algumas versões, ver Zanuzzi (2015).

*funcionamento* essencial de algo. Daí utiliza-se a concepção hilemórfica de Aristóteles para explicar alguns dos pontos centrais do argumento. Entretanto, defendeu-se que, levando em consideração o argumento do *ergon* na *Ética Eudêmia*, vê-se que *ergon* não é sempre atividade, em alguns casos inclui de forma importante o produto. Assim, uma defesa das premissas que enfatiza o aspecto de atividade do *ergon* parece falhar em acertar no alvo aqui. Além disso, ao final da passagem que lemos, Aristóteles dirá:

É necessário lembrar também as coisas ditas anteriormente: a precisão não deve ser buscada igualmente em todos os assuntos, mas em cada assunto de acordo com a matéria subjacente e até o ponto que é apropriado ao método, pois o carpinteiro e o geômetra buscam diferentemente o ângulo reto. Com efeito, um busca até o ponto em que seja útil ao seu trabalho, o outro investiga o que é ou de que qualidade é, pois é um espectador da verdade. Do mesmo modo também deve ser feito nas outras áreas para que as tarefas secundárias de um trabalho não se tornem muitas. Tampouco se deve demandar a causa igualmente em todas as coisas, mas é suficiente naquelas em que é possível demonstrar corretamente (EN I, 7, 1098a26-b2).

A passagem pode ser entendida como uma advertência sobre o tipo de explicação apresentada, pois esta deve ser adequada às finalidades da investigação. Daí se pode ver que uma explicação em termos do hilemorfismo aristotélico (se fosse autorizada pela compreensão de *ergon*) não é nem evidente no texto e nem desejável, porque requer uma precisão na apresentação das causas que é inadequada para este contexto de investigação. Isso não é dizer que não seja possível fazê-lo ou que o argumento aristotélico não seja compatível com tal explicação para o caso dos seres cujo *ergon* é uma atividade. Só não é a interpretação mais direta do texto. Assim, o apelo que queremos fazer à teoria da substância aqui é comedido. São teses filosóficas que não são complexas como o hilemorfismo, e que podem ser aceitas num nível de esclarecimento conceitual sobre a natureza de algo.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Para defesas em termos hilemórficos, ver Irwin (1980), Korsgaard (2009). Para uma defesa do naturalismo em termos mais comedidos como os sugeridos, ver Boyle (2012), Thompson (1991). Para uma crítica a leituras naturalistas, ou “biológicas”, como ela chama, ver Barney (2008). É preciso dizer que a interpretação de Korsgaard, embora faça apelo à noção de atividade para compreender a noção de *ergon*, também faz um belo esclarecimento do modo como o apelo ao *ergon* pode ser aceito como uma boa especificação do que conta como o bem e, eu diria, o sucesso para um agente humano. Para uma crítica baseada na noção de *ergon* ver Baker 2015. Ver comentários sobre essa crítica na nota 15.

Existem dois sentidos em que Aristóteles usa a noção de substância, a saber, i) como substrato autossustentado ou sujeito último de predicções, e ii) como essência, isto é, como a característica fundamental que dá identidade a algo, que diz o que aquilo é.<sup>28</sup> Entes naturais têm ambas as características. Sócrates, p. e., é uma substância no primeiro sentido e tem uma essência, ser um ser humano. Todavia, há entes que não são substância e também têm essências.<sup>29</sup> Assim, cores não são substâncias, mas podemos dar-lhes definições. Essa diferença é relevante porque, para certo ser humano, a propriedade de ser um ser humano *lhe* é essencial, mas não a propriedade, p. e., de ser escultor. Isso significa que *o escultor* não é uma substância, mas um composto, que se refere a uma substância que tem também a característica não substancial de ser escultor. Ainda assim, é possível dar a característica essencial da propriedade accidental de ser um escultor, a propriedade que determina o que “ser um escultor” é.

Para tudo o que tem um *telos* natural, atingir esse *telos* faz parte da sua característica essencial. Assim, entidades naturais se definem por um *telos* natural. Seu modo de vida, aquilo que é para elas serem de certo tipo natural, é delimitado de acordo com esse *telos*, a finalidade natural. Podemos entender que “*ergon*”, trabalho característico ou função característica, é o *telos* daquilo que tem um *ergon* (EE II, 1 1219a8). Se isso é assim, então o *ergon* é uma finalidade através da qual a característica essencial daquilo que tem um *ergon* é delimitável. Uma segunda característica das substâncias aristotélicas, que é importante notar em conexão com o *ergon*, é o seu papel explicativo. De fato, essa é uma característica conectada à noção de essência (o segundo sentido de substância observado anteriormente). Na ciência aristotélica, enunciados de essência cumprem um papel explicativo-causal fundamental: eles são os princípios a partir dos quais outras propriedades do mesmo objeto são derivadas.<sup>30</sup> Os silogismos que são assim formados explicitam que algo tem certas propriedades em razão de sua essência. No que se segue, gostaria de defender que tal relação de dependência entre propriedades essenciais e derivadas ocorre também com relação às funções próprias associadas aos seres humanos.

---

<sup>28</sup> No que se segue, para fins de clareza, vou usar sobretudo o termo “essência” para me referir ao segundo sentido de substância, e reservar “substância” para o primeiro sentido, de substrato autossustentado. Ambos os sentidos pegam o mesmo termo em Aristóteles: “*ousia*”. Para maiores esclarecimento sobre a teoria da substância em Aristóteles, cf. o capítulo 4 nesta coletânea. Os elementos da teoria aqui apresentados são encontrados em muitas partes do *corpus*, sobretudo na Metafísica IV e VII, mas também Segundos Analíticos, I, 4, quando ele especifica os diversos sentidos em que um predicado é dito *per se* de seu sujeito.

<sup>29</sup> Segundo Metafísica Z.4, isso é provavelmente num sentido qualificado.

<sup>30</sup> Ver Angioni (2014).

## V. TÊM OS SERES HUMANOS UMA FUNÇÃO PRÓPRIA?

De volta, então, ao argumento, no último passo foi defendido que apelar para o *ergon*, função própria de algo, seria procurar dar uma explicação de o que conta como sucesso que pudesse valer para toda a classe que compartilha daquele *ergon*.

Alguém poderia objetar que esta argumentação não é cabível – isto é, aquela que apela para o *ergon* para mostrar que certo sucesso é da classe – porque os seres humanos não têm um *ergon*. E esta é a objeção que Aristóteles enfrenta a seguir. O argumento de Aristóteles já foi considerado, por alguns, uma falácia e, por outros, uma pergunta cuja resposta é dada no argumento seguinte, isto é, o da parte 3.<sup>31</sup> O texto, de fato, constitui-se de duas perguntas. Quero defender que essas perguntas são retóricas porque há uma expectativa que suas respostas sejam óbvias e conclusivas.

1. Serão as várias ocupações técnicas *humanas* providas de uma função própria, enquanto o ser humano ele mesmo é *naturalmente* desprovido de uma?
2. Serão as várias partes corporais *humanas* providas de uma função própria enquanto o ser humano não tem nenhuma *para além destas*?

Aristóteles foi acusado da falácia da composição aqui. Trata-se de atribuir ao todo uma característica de suas partes. Se queremos salvar Aristóteles dessa falácia e atribuir-lhe algum argumento, então precisamos de uma relação de dependência entre a função própria do ser humano e a de seus órgãos corporais e das diversas ocupações técnicas humanas. Precisamos mostrar por que não é possível que órgãos tenham uma função própria se o ser humano como um todo não tiver, e por que não é possível que ocupações técnicas tenham uma função própria se o ser humano não tiver. Além disso, a relação de dependência tem que ser tão óbvia que sua inexistência possa ser posta em xeque por uma pergunta retórica.

O primeiro ponto pergunta se é possível defender que os seres humanos que exercem ocupações técnicas tenham uma função própria, enquanto o ser humano enquanto tal não tenha nenhuma. Se a resposta deve ser negativa, temos que inferir que não é possível para o ser humano não ter um *ergon* se formas particulares *humanas* de exercício técnico têm. Essa impossibilidade só pode ser mostrada se a função própria de

---

<sup>31</sup> Irwin (1999, p.184) sustenta que as perguntas são reais e Aristóteles não tem uma resposta para elas. Presumivelmente o argumento a seguir vai dizer não apenas qual é a função, mas que ela existe.



exercício técnico depende de alguma forma da função própria do ser humano enquanto tal.

O texto não é, de fato, explícito. Chama, entretanto, a atenção que se Aristóteles estivesse disposto a usar sua teoria da substância e essência, ele poderia mostrar tal dependência. Para isso basta compreendermos *ergon* aqui como um *telos*, isto é, como certa finalidade que delimita a natureza daquilo de que é uma finalidade. Se é o *ergon* que delimita de forma essencial a ocupação técnica de quem é *ergon*, de forma tal que o carpinteiro é uma ocupação distinta do sapateiro porque cada uma delas tem um *ergon* diverso, então podemos perguntar em que medida cada uma dessas finalidades poderia existir se não fossem finalidades *de um ser humano*. Uma vez que cada uma dessas ocupações não é uma natureza substancial (no primeiro sentido de substância apontado antes), elas só existem na medida em que são atribuições de algo que tem uma natureza substancial, precisamente um ser humano. Mais do que isso, a natureza dessas ocupações é dependente da natureza do ser humano na medida em que são ocupações *estritamente* humanas.<sup>32</sup> Entendida dessa forma a relação de dependência entre as ocupações técnicas e a humanidade, podemos perguntar o que significaria dizer que cada uma delas têm um *ergon*, mas o ser humano não tem. Isso equivaleria a dizer que cada uma delas é definida essencialmente por uma finalidade, mas o ser humano não, porque ele não tem nenhuma. Dito ainda de outro modo, cada uma delas é algo em si mesmo (precisamente aquilo que é definido pelo seu *ergon*), mas ser humano não é nada em si mesmo. E ele seria naturalmente *argon*, desocupado, sem finalidade.

A incompatibilidade estaria nas seguintes teses:

- 1) O ser marceneiro – digamos – tem uma finalidade essencial dependente de ser um ser humano.
- 2) Ser um ser humano não é nada em si mesmo, já que ser humano é *argon*, sem ocupação.

A incompatibilidade estaria em supor a dependência entre ser marceneiro e ser um ser humano se ser um ser humano não é nada em si mesmo. Do que nesse caso ser um marceneiro seria precisamente dependente? O que pode ser causa para marceneiro ser isso que ele é se um ser humano não é precisamente nada em si mesmo? Num raciocínio causal isso equivaleria a falar de um efeito sem uma causa determinada.

O mesmo tipo de raciocínio valeria analogamente para o caso das partes corpóreas. Aqui Aristóteles diz que se o ser humano não tiver um *ergon*, ele não teria um *ergon* para além do *ergon* de suas partes corpóreas. Um ser humano, nessa concepção, seria o mero agregado das funções próprias de suas partes.

---

<sup>32</sup> Nessa medida, p. e., um castor só é “carpinteiro” de forma homônima.

Ambos esses resultados deveriam ser considerados absurdos. E é isso o que as perguntas retóricas estão ressaltando. Partes corpóreas e ocupações são de natureza dependente da natureza do ser humano, isto é, o que é ser uma destas partes ou uma destas ocupações é dependente do que é ser um ser humano, pois elas são conseqüências do que é ser um ser humano. É em conseqüência do ser humano ser aquilo que ele é que tais partes e tais ocupações são o que elas são (isto é, têm o *ergon* que têm). Seria um resultado absurdo dizer que o ser humano nada é em si mesmo, já que o que ele é é causa das demais serem o que são.

Alguém poderia objetar que o texto não permite todo esse raciocínio. E é fato que o texto é conciso. Lembremos, todavia, que Aristóteles está se apoiando no princípio que não se deve buscar mais precisão do que é necessário para a investigação. Ao mesmo tempo, ele parece estar apontando para uma relação de dependência que deveria ser óbvia para quem o lê ou ouve.

Os comentadores de Aristóteles não têm pensado que essa conexão é óbvia.<sup>33</sup> Nenhuma das reconstruções propostas se mostrou satisfatória e por isso a tendência tem sido achar que Aristóteles não tem argumento nenhum. Uma das interpretações propostas apela para uma dependência<sup>34</sup> e se baseia no início da EN. Lá, Aristóteles defende que cada uma das ocupações técnicas dirige-se, em última análise, ao bem humano, pois é nele que encontra a sua razão de ser. Assim, haveria uma dependência não em relação à natureza humana, mas ao bem humano. O problema é que essa relação de dependência não garante que o bem humano seja delimitado por um *ergon*, que é o que queremos provar. Poderíamos, com efeito, ter todas as ocupações dirigidas a um bem humano que seria outra coisa do que o *ergon* do ser humano, se ele acaso não tivesse um.<sup>35</sup> Assim, precisamos é de um argumento que mostre que o ser humano tem um *ergon*. E é isso o que obtemos reconstruindo-o da forma apresentada, que é considerando-o como a essência de uma substância, e nesta medida sua finalidade por si, seu *telos*, da qual as demais finalidades dependem para ser o que são.

Ora, se as funções próprias das ocupações técnicas e das partes do corpo são delimitadas pela sua relação com a finalidade da substância de que dependem, a função própria da substância, que a tem por si mesma e não na dependência de algo mais, é delimitável pela sua peculiaridade, isto é, por pertencer caracteristicamente a esta substância, sendo capaz, por isso, de diferenciá-la de outras substâncias que têm

---

<sup>33</sup> Tuozzo (1996), na contracorrente, defende uma conexão similar a observada, embora mais complexa e, portanto, menos óbvia.

<sup>34</sup> Kraut (2002) apud Barney (2008, p. 305).

<sup>35</sup> Barney (2008, p. 306).

também por si mesmas uma função própria. E é precisamente o que Aristóteles faz a seguir.

## VI. UM MODO DE VIDA PECULIAR

Para esclarecer o argumento aristotélico sobre afinal qual é o *ergon* dos seres humanos, consideremos duas objeções.<sup>36</sup> A primeira foi levantada por Bernard Williams (2005). Ele pergunta por que devemos escolher essa capacidade e não outra que nos é tão peculiar quanto essa, como rir ou fazer guerras usando alta tecnologia? A segunda foi levantada por Thomas Nagel (1980): por que o ser humano não pode ser como um canivete suíço e ter uma função própria que é comum a vários tipos diferentes de canivetes mais específicos?

Contra a objeção da seleção da característica, deve-se dizer que a função não é *qualquer* característica distintiva, mas uma que é capaz de explicar certa forma de vida como um todo. A ela, portanto, todas as demais características devem poder ser remetidas, mostrando a sua dependência como partes em relação a um todo ou em geral como suas consequências. Assim, características como rir e fazer guerras são características derivadas de alguma característica mais fundamental que explica ambas (supondo-se que não seja possível derivar uma da outra). Se são características derivadas, não podem ser a característica que estamos procurando.

Por outro lado, um ser humano não é, como um canivete suíço, um somatório de uma planta e de um animal. De fato, isso sequer seria possível, já que a faculdade nutritiva para plantas é totalmente distinta dessa mesma faculdade em animais e seres humanos; o mesmo vale para as faculdades sensitivas. Esses seres têm modos de vida complexos (uns mais do que os outros) e suas capacidades funcionam de forma coordenada. Na verdade, segundo Aristóteles, de forma subordinada. Nos seres humanos, a função das capacidades nutritiva e sensitiva está subordinada à função da capacidade racional e esta não é simplesmente pensar, mas é, como Aristóteles dirá, constituir uma vida prática, uma vida formada por ações. Para poder cumprir essa tarefa, o ser humano, isto é, esta forma de vida específica, terá capacidades nutritivas, reprodutivas e sensitivas a ela adequadas. Assim, as capacidades mais desenvolvidas de certo tipo de animal (se é o tato, se é a visão ou algum outro sentido ou unidade deles) alteram profundamente o modo de vida, pois fazem com que as outras capacidades vitais lhe sejam adequadas.

Vejamos, então, como devemos entender esta “certa vida prática (*praktikē*) da parte que possui razão”. Uma vida *prática* é uma vida composta de ações (*praxeis*). Aqui

---

<sup>36</sup> Ambas as objeções são postas juntas em Korsgaard (2009, p. 132).

“ação” tem um sentido técnico de movimento determinado *racionalmente*. Poder-se-ia objetar que, se a ideia de movimento racional já estava presente no termo *praktikē*, o acréscimo de “da parte que tem razão” seria redundante. Entretanto, o acréscimo permite a Aristóteles fazer duas coisas: i) acrescentar que há mais de uma parte da alma relevante aqui, e ii) especificar qual delas é mais determinante para o modo de vida que estamos delimitando. Uma vida prática, com efeito, contém uma complexidade essencial, ela contém dois elementos que conjuntamente a realizam: um que é obediente à razão, o desejo, e o outro que a exercita pensando. A complexidade do modo de vida humano é aquilo que a diferencia tanto dos demais animais quanto dos deuses. Se os primeiros não têm o elemento racional, portanto suas capacidades não precisam submeter-se à razão, os segundos só têm o elemento racional, portanto suas capacidades racionais não precisam submeter capacidades distintas da razão. O que é distintivo do nosso modo de vida é, portanto, que nosso viver é resultante da direção da razão sobre uma parte não racional, mas capaz de obedecer-lhe.

O que mais podemos dizer desta forma de vida e que tenha sido introduzido até aqui na *Ética*? Apesar das dificuldades de interpretação acerca do bem supremo, no mínimo podemos dizer que uma vida prática é aquela capaz de ser orientada por um valor supremo.<sup>37</sup> Provavelmente esta orientação é uma que se realiza na *prohairesis*, escolha deliberada, pois se verá (EN III, 4) que é nela que componentes racionais práticos e desiderativos se unificam para dar origem à ação. Ora, este bem supremo é um fim prático, isto é, ele se distingue do produtivo por não depender de nenhum outro fim a que se orienta para a sua desiderabilidade. Se isso é assim, e se este fim prático é a *eudaimonia*, o viver e agir com êxito, então uma vida prática é aquela que se orienta pela razão por um valor supremo considerado viver com êxito.

Parece que temos um círculo porque o agir com sucesso é realizar o *ergon* humano, mas o *ergon* humano agora se apresenta como agir em vista do sucesso. Isto na verdade não é um círculo se i) damos conteúdo mais concreto ao que seja agir com êxito, como agir bem e ii) se for possível que nos enganemos<sup>38</sup>. Assim, o argumento ainda vai especificar que agir com sucesso é agir com virtude, e o restante da ética vai especificar que agir com virtude é agir em vista da justiça, temperança, generosidade e qualquer das virtudes que se mostre a mais adequada na situação. Além disso, em concordância com (ii), nem todo mundo vai tomar o agir com sucesso como agir com virtude, mas vai tomar, digamos, agir com prazer e, neste caso, essa pessoa não vai agir com sucesso, mesmo que tenha por objetivo agir com sucesso. Assim, a pessoa que se engana está levando uma vida prática, pois está orientando sua vida para um valor que

---

<sup>37</sup> Ver Zanuzzi (2017) e também Korsgaard (2009, p.142).

<sup>38</sup> Essas reflexões são influenciadas por Korsgaard (2009, p.143).

considera que lhe trará êxito, mas não está fazendo isso de forma correta. Por isso, ela fracassa naquilo que é introduzido, de fato, na próxima etapa do argumento.

É o tomar certos valores antes do que outros como centrais numa dada ocasião que nos qualifica como pessoas de certo valor, pois os valores que selecionamos são os valores com que nos comprometemos em ser, já que são os valores de uma vida exitosa segundo o nosso ponto de vista. Assim, uma forma de entender a vida prática é como a vida que prossegue pela escolha deliberada dos valores mais importantes a cada situação e que, por consequência, se torna daquele valor. Uma vida prática é, em suma, a daqueles que são capazes de escolher deliberadamente que vida vão levar.

## VII. O ÊXITO É BEM AGIR

Uma reconstrução um pouco mais detalhada do argumento do texto na sua parte 4 seria a seguinte:

- P 4.1. O bem daquilo que tem um *ergon* e o seu êxito é realizar *bem* o *ergon*.
- P 4.2. A diferença entre o *ergon* de X e do bom X é que o bom X realiza bem o seu *ergon*.
- P 4.3. Realizar bem o seu *ergon* é realizá-lo de acordo com sua virtude peculiar.
- C2 (obtida antes): O bem do ser humano e o seu êxito estão envolvidos no seu *ergon*.
- C4.1. De P4.1 e P4.2, o bem de X e o seu êxito é atingido pelo bom X.
- C4.2. De C4.1 e C2, o bem e o êxito do ser humano é atingido pelo bom ser humano.
- C4.3. De C4.2 e P4.3, o bem e o êxito do ser humano é realizar o *ergon* do ser humano com sua virtude peculiar.
- C4. De C4.3 e L3, o bem do ser humano e o seu êxito estão na realização de um modo de vida prático de acordo com sua virtude peculiar.

O argumento não é tão fácil de reconstruir porque o texto opera em três níveis: num nível geral (valendo para tudo o que tem um *ergon*), num nível exemplar (valendo para o citarista), num nível humano. Além disso, Aristóteles não apresenta as premissas na ordem em que seriam mais claramente entendidas como premissas. Por exemplo, onde está a premissa 4.1 no texto? Essa premissa é crucial, mas ela não é evidente. Ela aparece uma só vez em 1098a15, em meio a uma passagem que se sugeriu deveria ser excluída porque é repetitiva. Ali, Aristóteles diz: “cada um realiza com sucesso (*eu*

*apoteleitaî*) <seu *ergon*> de acordo com sua virtude peculiar”.<sup>39</sup> Como se vê, a premissa crucial já opera *após* a introdução das virtudes como especificação do que seja *bem* realizar o *ergon* e do *bom X*. A outra dificuldade é que Aristóteles prefere fazer o argumento em termos de um *bom X* antes que em termos da *boa* realização da atividade, embora ele oscile entre as duas formulações. Todavia, uma vez que o bom X é o que *bem* realiza seu *ergon* isso não deve criar problemas. Apesar dessas dificuldades, a reconstrução nos dá um argumento claro o suficiente.

O ponto filosófico não é difícil de ver. Segundo Achtenberg (1989, p. 38), a virtude é o aperfeiçoamento (*teleiōsis*) do *ergon* de cada coisa. Aristóteles diz isso claramente em *Física* VII 3.246a10-17. Assim, todo ser que tem uma função própria, terá também a sua virtude própria. Logo, podemos concluir que o sucesso do ser humano não é a mera realização do seu *ergon*, mas a sua *boa* realização. Nesse caso, quando almeja ao sucesso o ser humano que é, de fato, bem-sucedido tem que almejar realizar suas atividades – quaisquer que elas sejam – de forma virtuosa, porque é isso o sucesso na ação para o ser humano.

## CONCLUSÃO

Espero ter mostrado que uma leitura em termos de uma teoria não muito sofisticada da substância permite entender o argumento do *ergon* na EN I, 7 sem atribuir-lhe lacunas lógicas. Espero também ter mostrado que tal leitura não faz muitas exigências ao texto e satisfaz o requerimento de não buscar mais precisão do que é adequado às finalidades da investigação. O argumento do *ergon* é bastante frutífero para discussões acerca da justificação na ética. Nem todas puderam ser abordadas a contento aqui, mas espero que eu tenha sido bem-sucedida em apontar algumas das direções em que elas iriam.

## REFERÊNCIAS

- ACHTENBERG, D. The role of the ergon argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*". *Ancient Philosophy*, v. 9, n. 1, p. 37-47, 1989.
- ANGIONI, L. Demonstração, silogismo, causalidade. In: ANGIONI, L. (org.). *Lógica e ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora Phi, 2014. p. 61-120.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*. Paris: Hachette, 2000.
- BARKER The concept of ergon: towards an achievement interpretation of Aristotle's "Function Argument". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 48, p. 227-266, 2015.

---

<sup>39</sup> Ver nota 12 para uma alternativa.

- BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- BARNEY, R. Aristotle's argument for a human function. *Oxford Studies In Ancient Philosophy*, v. 34, p. 293-322, 2008.
- BOYLE, M. Essentially rational animals. In: ABEL, G.; CONANT, J. *Rethinking epistemology*. Berlin: De Gruyter, 2012. v. 2, p. 392-428.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BROADIE, S.; ROWE, C. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BYWATER, L. *Aristoteles: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- COOPER, J. M. *Reason and human good in Aristotle* (Reprint). Cambridge: Hackett Publishing, 1986.
- Destrée, P. Como demonstrar o próprio do homem? Por uma leitura "dialética" de EN I, 6. In: Zingano, M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p.379-404.
- GLASSEN, P. A fallacy in Aristotle's argument about the good. *The Philosophical Quarterly*, v. 7, n. 29, p. 319-322, 1957.
- IRWIN, T. The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics. In: RORTY, A. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: California University Press, 1980. p. 35-54.
- IRWIN, T. *Aristotle first principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publ., 1999.
- KENNY, A. *The Eudemian ethics*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- KORSGAARD, C. Aristotle's function argument. In: *The Constitution of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 129-150.
- KRAUT, R. *Aristotle's political philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- LAWRENCE, G. Is Aristotle's function argument fallacious?. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian studies: essays in honor of Gerasimos Santas*. Springer Science+Business Media, 2011. p. 335-366.
- LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R. (ed.). *Aristóteles, a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A greek-english lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- NAGEL, T. Aristotle on Eudaimonia. In: RORTY, A. *Essays on Aristotle's ethics* Berkeley: California University Press, 1980. p. 7-14.

NATALI, C. Rhetorical and scientific aspects of the Nicomachean Ethics. *Phronesis*, v. 52, p. 364-381, 2007.

NATALI, C. *Aristote: Ética Nicomachea*. Milão: Laterza, 1999.

NUSSBAUM, M. Aristotle on human nature and the foundations of ethics. In: ALTHAM, J. E. J.; HARRISON, R. (eds.). *World, mind and ethics, essays in honour of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 86-131.

ROCHE, T. On the alleged metaphysical foundation of Aristotelian ethics. *Ancient Philosophy*, v. 8, p.49-62, 1988.

THOMPSON, M. The representation of life. In: Hursthouse, R. et al. (ed.). *Virtues and reason, Philippa foot and moral philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 206-246.

TUOZZO, T. The function of human beings and the rationality of the universe: Aristotle and Zeno on parts and wholes. *Phoenix*, v. 50, n. 2, p. 146-161, 1996.

WALZER, R. R.; MINGAY, J. M. *Aristoteles: Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

WHITING, J. Aristotle's function argument: a defense. *Ancient Philosophy*, v. 8, n. 1, p. 33-48, 1988.

WILLIAMS, B. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ZANUZZI, I. O argumento da função: algumas interpretações sobre justificação moral em Aristóteles. In: SPANGENBERG, P. et al. (org.). *Conocimiento, ética y estética en la Filosofía Antigua: Actas del II Simposio Nacional de Filosofía Antigua*. Santa Fé: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 2015. p. 316-323.

ZANUZZI, I. Bem supremo em Aristóteles: uma forma de apreensão de objetos de desejo. In: AMARAL, G. et al. (org.). *Coleção Anpof XVII Encontro - Filosofia Antiga*. São Paulo: Anpof, 2017. P. 282-293.

ZILLIG, R. Dialética e o método da ética em Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, v.12, n.1. p. 129-172, 2018.

ZINGANO, M. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

## SUGESTÕES DE LEITURA ADICIONAL

Artigos dedicados às controvérsias sobre a teoria da *eudaimonia* em Aristóteles podem ser encontradas na coletânea:

ZINGANO, M (org.). *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.



E também na seguinte coleção de artigos:

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

Uma boa introdução à teoria da predicação aristotélica, com análise das passagens relevantes, na linha da teoria da substância aqui apresentada está em:

ANGIONI, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

Uma esclarecedora reconstrução do argumento da função humana está em:

LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R (org.). *Aristóteles, a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

Uma discussão que relaciona as várias formas de vida mencionadas no argumento da função:

ZANUZZI, I. Aristóteles e os animais. In: OLIVEIRA, J. (org.). *Filosofia animal: humano, animal, animalidade*. Curitiba: PUCPRESS, 2016. p. 21-44.

**PARTE II – A RECEPÇÃO DO CONCEITO  
DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA  
MEDIEVAL**

# A COGNOSCIBILIDADE DAS SUBSTÂNCIAS MATERIAIS NA FILOSOFIA MEDIEVAL TARDIA

*Aurélien Robert*

O debate filosófico acerca da natureza de nossas ideias de substâncias é usualmente associado ao início do período moderno.<sup>1</sup> Segundo G. E. M. Anscombe,<sup>2</sup> Descartes e os empiristas britânicos seriam responsáveis pela distinção entre nossas representações ordinárias e algo que está além das nossas faculdades cognitivas ou, por assim dizer, entre uma essência nominal e uma real. O que vem de imediato à mente é o famoso argumento do pedaço de cera das *Meditações* de Descartes, a tese de George Berkeley sobre a imaterialidade do mundo, a redução das ideias de substâncias à coleção de qualidades de John Locke ou a concepção de David Hume de que as ideias de substâncias são meras ficções.<sup>3</sup> De fato, tais filósofos tentaram compensar a ausência de um conhecimento empírico claro e distinto daquilo que os filósofos antigos e medievais costumavam chamar de “substância”. Pois o conhecimento empírico de nossa cognição – ao menos de um ponto de vista fenomenológico – parece nos dar apenas uma lista de propriedades que não são consideradas como parte da essência ou substância da coisa conhecida. Na terminologia antiga, essas propriedades seriam propriamente chamadas de “acidentes”. Contra essa forma de apresentar a virada moderna, a finalidade deste artigo é mostrar que a possibilidade de conhecer e formar representações distintas de substâncias era um assunto já muito debatido na Idade Média tardia e que muitas teorias surgiram nesse contexto.

Um dos raros filósofos medievais que é por vezes mencionado como um predecessor desses debates modernos é Nicolau de Autrecourt, chamado de “o David

---

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, Robison (2009).

<sup>2</sup> G.E.M. Anscombe (1981).

<sup>3</sup> Para um breve panorama, cf. Bennett (1971); Ayers (1975).

Hume medieval”.<sup>4</sup> Entre muitas das suas controversas declarações, ele é lembrado por sua afirmação de que “Aristóteles jamais teve cognição de uma substância”.<sup>5</sup> Mais problemática para as teorias cognitivas é a afirmação de que isso vale não só para Aristóteles, mas também para todo ser humano. Consequentemente, segundo Autrecourt, a própria noção de substância é uma hipótese meramente provável, que não seria mais provável, por exemplo, do que o atomismo preferido por ele.<sup>6</sup>

Nicolau de Autrecourt estava longe de ser um caso isolado, ainda que sua posição seja provavelmente a mais radical presente no debate medieval. De uma versão bastante forte do realismo epistemológico, de um lado, à afirmação da total incognoscibilidade das substâncias materiais, de outro, uma vasta gama de teorias foi desenvolvida nos séculos XIII e XIV. Podemos destacar ao menos sete posições distintas: 1) *realismo causal*: as substâncias causam direta ou indiretamente uma representação em nossa mente; 2) *iluminacionismo*: precisamos de alguma fonte externa para iluminar nossa limitada cognição natural; 3) *inferencialismo*: não temos nenhuma representação imediata das substâncias, elas só são conhecidas por inferências a partir de nossa cognição dos acidentes; 4) *inatismo*: nossas representações das substâncias estão enraizadas em nossas disposições inatas para transcender nosso conhecimento empírico dos acidentes sensíveis; 5) *abstracionismo*: a causalidade não é suficiente, devendo haver algum tipo de abstração intelectual, isto é, uma separação do conteúdo cognitivo correspondente ao que pertence à substância daquilo que é meramente accidental; 6) *ceticismo*: não possuímos nenhuma representação das substâncias e nenhuma inferência da cognição sensível é possível; 7) *externalismo*: não há necessidade de termos representações claras e distintas de substâncias para nos referirmos a elas distintamente.

## O SURGIMENTO DE UMA NOVA DISPUTA FILOSÓFICA

A possibilidade de formar representações mentais distintas acerca de substâncias materiais tornou-se uma questão disputada no final do século XIII. Duas são as razões que explicam o surgimento desse novo tópico: a necessidade de dar sentido a declarações aparentemente contraditórias presentes nos textos de Aristóteles e o conflito entre a teoria cognitiva aristotélica e alguns dogmas da Igreja.

---

<sup>4</sup> Rashdall (1906-1907). Há também Teodorico de Freiberg, por vezes chamado de “o Kant medieval”, por tratar as categorias como um tipo de pré-organização de nossos conhecimentos e pensamentos. Cf. Flasch (1972).

<sup>5</sup> Cf. Robert (2006).

<sup>6</sup> Sobre a teoria do conhecimento de Autrecourt e suas consequências ontológicas, cf. Grellard (2006).

Em relação ao primeiro ponto, Aristóteles afirma que os sentidos conhecem os acidentes diretamente e as substâncias incidentalmente,<sup>7</sup> ao passo que o intelecto parece ser capaz de adquirir algum conhecimento próprio da essência das substâncias.<sup>8</sup> De fato, no *De anima* I.1, ele afirma que “a cognição dos acidentes contribui em grande parte para a cognição da essência (*to ti estin*).<sup>9</sup> Mas em *Metafísica Z*, ele sustenta que “a substância é primeira em todos os sentidos, na definição, na ordem do conhecimento, no tempo”,<sup>10</sup> como se as substâncias fossem necessariamente conhecidas antes dos acidentes.

O segundo aspecto diz respeito ao impacto filosófico do dogma da transubstanciação. Oficialmente adotado pela Igreja Católica durante o Quarto Concílio de Latrão em 1215, a transubstanciação da hóstia estava em total contradição com a ontologia de Aristóteles. Enquanto Aristóteles afirmava que um acidente é sempre o acidente de uma substância particular, o dogma dizia que a substância do pão se convertia na substância de Cristo, embora os acidentes permanecessem os mesmos.<sup>11</sup> Ainda que isso fosse considerado um milagre, tal caso abria a possibilidade de podermos conhecer os acidentes do pão sem conhecer sua substância. Em 1277, o Arcebispo de Paris Etienne Tempier condenou 219 proposições filosóficas e teológicas, quatro das quais claramente proibindo o ensino de que substâncias e acidentes não seriam separáveis.<sup>12</sup> Em consequência, teólogos – e filósofos – foram forçados a refinar suas teorias da cognição, visto que esse dogma parecia implicar que o intelecto humano não tem representação da substância. Qual evidência temos então de que o homem por nós encontrado na loja da esquina não é de fato um jacaré ou um anjo – tal como o transeunte nas *Meditações* de Descartes?

Nossa hipótese é que foi precisamente tal desafio cético que promoveu o surgimento de um novo tópico na filosofia medieval. Vejamos alguns exemplos. Em torno de 1330-1340, Roberto Holkot levantou este argumento: se Deus pudesse converter uma substância em outra, qual seria o limite do Seu poder? Ele poderia modificar como bem desejasse todas as substâncias sem mudar qualquer um de seus acidentes?<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 6, 418a 7-25.

<sup>8</sup> Isto não é o que Aristóteles explicitamente diz, mas poderia ser deduzido de várias passagens do *De anima*, como, por exemplo, II, 6, 430b28-31.

<sup>9</sup> *De anima* I, 1, 402 b21-22. J. A. Smith traduz: “...the knowledge of the essential nature of a substance is largely promoted by an acquaintance with its properties”.

<sup>10</sup> *Metaphysics*, Z 1, 1028a32-35.

<sup>11</sup> Para um panorama dos debates filosóficos desencadeados na Idade Média tardia pela doutrina da eucaristia, cf. Bakker (1999).

<sup>12</sup> Artigos 138 (199); 139 (198); 140 (196); 141 (197); cf. Piché (1999, p. 121-123).

<sup>13</sup> Sobre este tipo de experimento de pensamento no debate medieval sobre o ceticismo, cf. Perler (2006).

Além disso, se uma conversão desse tipo – de uma coisa em outra – fosse possível e se, no entanto, a coisa produzida pela conversão não fosse ampliada (*augeretur*), seguir-se-ia que Deus poderia converter toda máquina do mundo na substância de uma mosca ou mesmo colocar qualquer substância sob a forma (*species*) de outra [substância]; e assim poderia colocar um asno sob a forma (*species*) de um ser humano; aliás, pela mesma razão, ele poderia colocar mil asnos sob a forma (*species*) de um ser humano ou vice-versa; e toda certeza da experiência desapareceria.

As conseqüências céticas dessa possibilidade de mudança substancial que não é um caso nem de geração, nem de corrupção, é clara para Holkot:

Quanto à certeza da experiência, creio que não há uma certeza criada sobre uma coisa presente que seja tão certa que não possa ser falsificada por alguma transformação; permanece oculto para mim se isso é verdadeiro ou falso.<sup>14</sup>

Isso não quer dizer que Holkot assume aqui algum tipo de ceticismo, pois ele assegura ser dificilmente concebível que Deus realmente fizesse isso, 1) porque é inútil e 2) porque Deus certamente o teria revelado para alguém. Em outras palavras, a hipótese de um Deus ilimitadamente poderoso – ou um *malin génie* – apenas serve aqui como indicação dos limites de nossas habilidades naturais de representar a realidade.<sup>15</sup>

Como afirma João Wyclif (m. 1384), há um dilema aqui: ou desistimos da verdade da doutrina da transubstanciação ou desistimos da verdade de qualquer juízo empírico e aderimos ao ceticismo.<sup>16</sup> Sua própria concepção sobre a Eucaristia – de que não há transubstanciação em sentido estrito – é bem conhecida.<sup>17</sup> O que é menos conhecido é que, segundo ele, aceitar a realidade da transubstanciação nos obrigaria a pensar que Deus nos engana ou mesmo mente para nós. Pois seria diretamente responsável por tal ilusão (de que coisas permanecem as mesmas enquanto de fato mudaram). Se Deus pudesse enganar os seres humanos dessa maneira, ele afirma, a possibilidade do conhecimento evidente sobre as substâncias desapareceria<sup>18</sup> e a própria ideia de substância tornar-se-ia supérflua:

---

<sup>14</sup> Robert Holcot, *In IV Sent.*, q. III, f. n1vb. Cf. Dennery (2005).

<sup>15</sup> Para uma breve história do uso medieval do argumento do Deus enganador, cf. Gregory (1974; 1984).

<sup>16</sup> João Wyclif, *Dialogus* (ed. Lechler, 1890), 1, IV, cap. iv. Sobre isto, cf. Dennery (2005).

<sup>17</sup> Cf., por exemplo, Penn (2006, esp. p. 249-272); Lahey (2009, p. 102-134)

<sup>18</sup> João Wyclif, *De eucharistia* (ed. Loserth, 1892), cap. III, p. 73.

Pois, consoante o que foi dito, nem um sentido, nem o intelecto podem provar que uma substância material existe, visto que toda experiência ou cognição sensorial permanece como é e ainda assim parece possível e compatível (*consonans*) que a totalidade do universo criado seja um amontoado de acidentes.<sup>19</sup>

Mesmo se a maioria dos teólogos dos séculos XIII e XIV estivesse disposta a aceitar a separabilidade ontológica dos acidentes,<sup>20</sup> eles não admitiram as consequências céticas desse milagre e tentariam encontrar uma maneira de explicar como podemos confiar em nossas capacidades de conhecer não só os acidentes, mas também as substâncias e suas essências.

O desafio era o seguinte: se temos uma representação distinta e natural da substância do pão, deveríamos ser capazes de saber que a substância foi convertida durante o sacramento; se não, como podemos abstrair ou inferir alguma cognição da quididade da substância a partir da cognição dos acidentes? Isso era difícil de explicar, mas não apenas porque Aristóteles não fora muito claro sobre o papel desempenhado pelos acidentes no processo de conhecer a essência da substância, mas também porque muitos filósofos costumavam descrever a cognição como um processo natural que nos garante uma teoria realista (isto é, que conhecemos o mundo como ele é através de algumas relações naturais de causalidade, semelhança ou representação).

## REALISMO CAUSAL

Um famoso exemplo de uma teoria realista da cognição encontra-se no tratado *Da multiplicação das espécies* de Roger Bacon.<sup>21</sup> Sua teoria baseia-se na analogia entre a difusão da luz e todos os outros tipos de ação a distância: raios de luz espalham-se em todas as direções a partir de uma fonte luminosa e, se um ou outro objeto estiver bem propenso para receber tal luz, então algo é causado em tal objeto; isso também vale para ações não iluminadoras (invisíveis), tais como a cognição de objetos distantes. Não só para a cognição sensorial (a causalidade da luz, cores ou sons), mas também para a cognição intelectual, já que sua origem causal pode ser explicada pela multiplicação das espécies a partir das coisas até a nossa alma.

---

<sup>19</sup> João Wyclif, *De eucharistia*, cap. III, p. 78. Cf. também *De eucharistia*, cap. III, p. 69.

<sup>20</sup> Isso foi assinalado por Burr (1984); cf. também Bakker (1999).

<sup>21</sup> Sobre a teoria de Bacon e seu impacto sobre os filósofos e teólogos posteriores, cf. Tachau (1988).

O princípio geral dessa multiplicação é que ela é unívoca: a *species*<sup>22</sup> tem o mesmo efeito da sua causa inicial, porque ela tem a mesma natureza e definição de tal causa.<sup>23</sup> As *species* em um meio (no ar, por exemplo) e naquele que conhece são cópias da coisa da qual elas são *species* – Bacon utiliza os termos “similitude”, “imagem”, “forma”, “simulacro” – com um modo de ser diferente da própria coisa. No caso de uma coisa material, a coisa inteira é multiplicada no meio como *species*, de tal maneira que não só acidentes, mas também substâncias multiplicam *species*. As *species* de substâncias são elas próprias substâncias, enquanto qualidades multiplicam *species* que são elas próprias qualidades, e assim por diante no que diz respeito às outras categorias.<sup>24</sup> A *species* tem assim exatamente a mesma estrutura categorial e ontológica da coisa real, mas, dependendo do sujeito que a recebe, ela tem um modo de ser mais ou menos completo. É claro que, na mente, a *species* da substância não é ela própria uma substância material.<sup>25</sup>

Bacon afirma que os sentidos conhecem seus objetos graças às *species* dos acidentes, porque não são adequados para receber a *species* da substância (*species substantiae*), enquanto a faculdade cogitativa e o intelecto são naturalmente propensos a recebê-la.<sup>26</sup> A *species substantiae* passa pelos sentidos – sem ser conhecida – e então é recebida nas faculdades superiores da alma.<sup>27</sup> Tal como ele diz, a cognição dos acidentes apenas prepara o intelecto para receber a *species substantiae*.<sup>28</sup>

Tomás de Aquino, cujo realismo epistemológico é bem conhecido, também expressa sua confiança na habilidade do intelecto conhecer a essência das substâncias. Seguindo Aristóteles, ele sustenta que a quiddidade das substâncias é o objeto primeiro e próprio do intelecto. Todavia, ele admite que pode levar muito tempo para apreender a essência completa de um ente natural – de uma mosca, diz ele –<sup>29</sup> mas isso não impede a disposição natural do intelecto de formar uma *species* inteligível representando a

---

<sup>22</sup> Nas páginas seguintes, não traduzirei a palavra *species*, pois ela cobre uma vasta gama de sentidos (forma, imagem, semelhança, representação, efeito, etc.). Para um panorama dos debates medievais, cf. Spruit (1994).

<sup>23</sup> Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, I, 1 (ed. Lindberg, 1983, p. 6).

<sup>24</sup> Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, I, 2, p. 42.

<sup>25</sup> Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, I, 1, p. 10.

<sup>26</sup> Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, I, 2, p. 24.

<sup>27</sup> Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, I, 1, p. 26.

<sup>28</sup> Roger Bacon, *Quaestiones super libros prime philosophie Aristotelis* (ed. Steele and Delorme 1930), p. 196-197.

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *In symbolum apostolorum expositio*, In *Opuscula theologica*, Marietti, Turin, 1954, § 864, p. 194.



essência de uma substância. De fato, em várias ocasiões Tomás afirma que a forma presente no intelecto é em certo sentido a própria quiddidade.

O intelecto, porém, conhece a natureza e a substância da coisa e, assim, a *species* inteligível é uma similitude da essência da coisa e, de algum modo, é a própria quiddidade e natureza da coisa segundo o ser inteligível, não segundo o ser natural que ela possui nas coisas; e, portanto, todas as coisas que não caem sob um dos sentidos ou sob a imaginação, mas apenas sob o intelecto, são conhecidas em virtude disto: suas essências ou quiddidades estão de algum modo no intelecto.<sup>30</sup>

Embora a posição de Tomás seja extremamente complicada e mereça uma análise minuciosa,<sup>31</sup> por uma questão de brevidade, podemos rotular a concepção expressa nessa passagem de “tese da conformalidade”.<sup>32</sup> Pois ela implica ao menos a possibilidade de termos uma forma na mente representando a quiddidade da substância.

Outra opinião frequentemente mencionada nos textos dos séculos XIII e XIV consiste em negar qualquer causalidade direta da substância em nossa mente. Encontramos essa tese nas *Quaestiones de cognitione angelorum* de Egidio Romano, onde ele pergunta “de que maneira a similitude de uma substância pode ser gerada em nosso intelecto, visto que tal similitude nunca esteve em nossos sentidos?”.<sup>33</sup> Sua resposta é que a causalidade da *species* não é unívoca, mas indireta ou virtual: acidentes atuam em virtude de algo mais, a saber, de uma substância.<sup>34</sup> Assim como o calor do fogo pode causar a forma substancial do fogo em um pedaço de madeira, a forma representando os acidentes pode causar uma forma representando a substância no intelecto. Mais precisamente, dois tipos diferentes de causalidade são requeridos para a cognição das substâncias: a causalidade virtual da substância em que os acidentes estão presentes e a causalidade do intelecto agente, cujo papel é atualizar a informação contida nos acidentes.<sup>35</sup> Isso supostamente explica por que só os acidentes são conhecidos na cognição sensorial e por que, no curso normal da natureza, nosso intelecto abstrai

---

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Quodlibeta*, VIII, 2, 2 (ed. Spiazzi), p. 59. Todas as traduções são de minha autoria, exceto quando indicado em contrário.

<sup>31</sup> Para discussões recentes sobre as concepções de Tomás sobre a cognição, cf., por exemplo, Jenkins (1991), Kretzmann (1991), Pasnau (1997), Perler (2000), Panaccio (2001), Brower e Brower-Toland (2008).

<sup>32</sup> Para uma consideração sobre esse rótulo, cf. King (2005).

<sup>33</sup> Egidio Romano, *Quaestiones de cognitione angelorum* q. 3 (Venice, 1503), f. 80vb.

<sup>34</sup> Usaremos aqui a palavra ‘virtual’ para nos aproximar da expressão latina *in virtute*.

<sup>35</sup> Egidio Romano, *Quaestiones de cognitione angelorum* q. 3, ff. 81va-81vb.

representações corretas das substâncias. No caso da eucaristia, os acidentes do pão ainda forneceriam informação sobre o pão e, portanto, o intelecto forma uma representação inteligível desse tipo de substância. Essa é a razão pela qual nenhuma representação de Cristo é gerada durante a eucaristia.

Todas essas teorias enfrentavam o mesmo problema: seus relatos parecem demasiado mecânicos. É difícil imaginar como eles explicariam o erro na identificação das substâncias e na aplicação de conceitos de substância. É igualmente difícil entender como o conhecimento científico da essência das coisas pode se desenvolver com o tempo e como repetidas experiências podem ainda ser necessárias na ciência, se adquirimos naturalmente alguma forma ou *species* na mente representando direta e distintamente a substância e sua quiddidade. Outro problema é que, em ambas as teorias, a *species* da substância parece ela própria um tipo de substância (isso é o que chamei em outro lugar de “tese da identidade categorial”).<sup>36</sup> Como pode uma substância – seja ela intencional ou espiritual – inerir no intelecto humano? Obviamente, uma maneira fácil de explicar a intencionalidade consistiria em dizer que uma substância na mente é uma representação de uma substância fora da mente, porque foi por ela causada, assemelha-se a ela, é idêntica a ela ou compartilha a mesma forma. Mas, se é difícil imaginar que a alma se torna branca quando pensa sobre a brancura, é ainda mais difícil imaginar que a alma se torne uma cabra quando pensa em uma cabra!<sup>37</sup> De qualquer modo, esse realismo epistêmico não parece compatível com o caso da transubstanciação. Por tal razão, a partir do final do século XIII em diante, uma nova *quaestio* emergiu: o intelecto humano conhece uma substância através de uma representação própria (*per propriam speciem*) ou através de representações dos acidentes?<sup>38</sup>

## ILUMINACIONISMO

Henrique de Gand é provavelmente o primeiro teólogo que brevemente apresentou a incognoscibilidade das substâncias materiais como um possível argumento em favor do ceticismo. Na primeira questão do primeiro artigo de sua *Suma de questões ordinárias*, um texto escrito antes de 1276, ele pergunta se um ser humano pode conhecer algo.<sup>39</sup> Juntamente com os argumentos céticos tradicionais conhecidos na época por meio de

---

<sup>36</sup> Robert (2010).

<sup>37</sup> Esse é precisamente o argumento de Mateus de Gubbio (ca. 1340) contra a causalidade unívoca da *species*. Cf. Robert (2008b).

<sup>38</sup> Uma lista preliminar de *quaestiones* teológicas pode ser encontrada em Robert (2008a).

<sup>39</sup> Este texto foi traduzido em inglês em Pasnau (2002, 93-108), e Teske (2008, p. 5-17). Apresento minha própria tradução que leva em conta essas duas traduções.

Cícero e Agostinho, Henrique fornece um argumento que assume que só podemos conhecer imagens ou representações das coisas, isto é, *species*, e não a própria realidade. A resposta de Henrique é típica do século XIII: se a imagem é tomada como o objeto da cognição, ela não pode nos fazer conhecer algo mais; todavia, a imagem também pode ser tomada como base para conhecer algo mais (*a ratio cognoscendi*), porque está ligada à realidade por certas relações naturais, tais como a de similitude.<sup>40</sup> A esse argumento tradicional, o cético imediatamente acrescenta a seguinte consideração:

Mas você talvez dirá que esta *species* recebida dos sentidos é sensível, logo, por ser um acidente e uma semelhança de um acidente, ela não leva a uma cognição da quiddidade (*quod quid est*) e da substância da coisa.<sup>41</sup>

Ainda que confiemos nas imagens em virtude das quais acessamos a realidade (porque são similitudes ou são causadas pelas coisas reais), elas podem de fato representar apenas uma pequena parte do que realmente existe e, portanto, nos dar um acesso extremamente limitado à realidade. Henrique de Gand simplesmente responde que o intelecto é naturalmente capaz de transcender o conteúdo sensível dos nossos pensamentos.

Sob tais *species* das coisas sensíveis, por meio de uma investigação da razão natural, [o intelecto] concebe por si próprio alguma cognição de coisas não-sensíveis, tais como as quiddidades das substâncias, por exemplo, e outras do mesmo tipo das quais não há nenhuma *species* própria no intelecto.<sup>42</sup>

Henrique de Gand acrescenta que dois elementos tornam possível tal investigação racional da quiddidade.<sup>43</sup> Em primeiro lugar, há uma relação natural entre coisas sensíveis e não sensíveis e, mais particularmente, entre acidentes e substâncias, que permite um regresso causal dos efeitos até sua causa. Em segundo, temos algum tipo de capacidade natural similar a habilidade animal de sentir o perigo, que nos permite conhecer algo que não é por si próprio sensível; se esse tipo de apreensão do não sensível é possível para a mente animal, é *a fortiori* possível para o intelecto humano.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Sobre tal debate, cf. Pasnau (1997, p. 221-229).

<sup>41</sup> Henrique de Gand, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 1, q. 1, (ed. G.A. Wilson, 2005), p. 27.

<sup>42</sup> Henrique de Gand, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 1, q. 1, p. 27-28.

<sup>43</sup> Henrique de Gand, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 1, q. 1, p. 28.

<sup>44</sup> Este “instinto” é um equivalente da “*aestimatio*” aviceniana, que é comum a humanos e outros animais, como a ovelha que sente o perigo quando vê um lobo.

Mais precisamente, segundo Henrique, o intelecto humano forma em si um tipo de protótipo – um *exemplar* –, que corresponde a uma descrição das propriedades salientes da coisa.<sup>45</sup> Nossa ideia de uma vaca, por exemplo, corresponde a algo como “animal quadrúpede que come capim, muge, etc.”. Ele não diz se esse *exemplar* é equivalente a uma definição com todas as condições necessárias e suficientes para algo cair sob o conceito de vaca ou se, ao invés disso, ele é um exemplar singular representando uma vaca singular, que pode servir como um modelo para identificar e aplicar nosso conceito de uma vaca conforme alguma similitude com esse retrato singular.<sup>46</sup> Seja qual for a situação, surge o problema da objetividade desses exemplares. Eu poderia encontrar uma vaca sem ser capaz de reconhecer que se trata de uma vaca. Nesse caso, eu provavelmente formaria um novo exemplar distinto do meu anterior. Mas então qual deles é o meu conceito de uma vaca? Assim, Henrique acrescenta que, a fim de formar esse exemplar, não basta obter uma ideia clara e distinta das substâncias; é necessária alguma luz especial, isto é, a iluminação divina. Nosso intelecto tem de comparar seu próprio protótipo com o exemplar divino, que contém ideias próprias de substâncias em virtude da qual elas foram criadas.

Em suas *Questões sobre a fé*, datadas de 1277-1278, Mateus de Aquasparta aborda a mesma questão e sua resposta é bastante similar à de Henrique de Gand.<sup>47</sup> Se determinado conhecimento é possível, tal deve ser primariamente o caso para as substâncias, porque, do contrário, não haveria nenhuma cognição estável. De fato, o cético diria que nossa cognição de minerais, animais e seres humanos, por exemplo, sempre muda quando mudam os acidentes e o conhecimento verdadeiro deve ser estável tal como a substância é.<sup>48</sup> Em contraste com Henrique de Gand, Mateus defende que as substâncias materiais devem ser conhecidas de alguma maneira através de representações próprias diretamente causadas por essas substâncias, isto é, uma *species substantiae* distinta da *species accidentium*. Tal *species substantiae*, diz Mateus, está oculta sob as *species* dos acidentes, que são como roupas enroladas em volta da representação da substância.<sup>49</sup> Como Henrique de Gand, ele também afirma que a assistência da iluminação divina é requerida para obtenção de uma cognição clara das

---

<sup>45</sup> Cf. Macken (1972), Marrone (2001, v. 2, p. 270-358), e Porro (2007, seção 2).

<sup>46</sup> Estas duas alternativas são similares em certa medida com a diferença na ciência cognitiva contemporânea entre a teoria prototípica de E. Rosch (ROSCH; LLOYD, 1978) e a teoria do exemplar de D. Medin (SMITH; MEDIN, 1981).

<sup>47</sup> Para uma comparação entre Matthew e Henry, cf. Beha (1961).

<sup>48</sup> Mateus de Aquasparta, *Quaestiones de fide*, q. 1 (ed. Quarrachi, 1957), p. 41.

<sup>49</sup> Mateus de Aquasparta, *Quaestiones de fide*, q. 1, p. 55. Cf. também *Quaestiones de cognitione*, q. 3, p. 270.

quididades.<sup>50</sup> Em outras palavras, a *species* da substância passa através dos sentidos e imaginação, que não são propensos a conhecê-la, até chegar ao intelecto, cujo papel é abstrai-la do que é confusamente dado pelos sentidos; mas contrariamente à teoria realista de Roger Bacon, esse processo precisa da ajuda da iluminação divina para concretizar o papel do intelecto. Tal como Henrique de Gand, Mateus pensa que essa é a única maneira de evitar o ceticismo.

## INFERENCIALISMO

Para evitar tanto o realismo ingênuo, quanto a iluminação divina, alguns teólogos franciscanos – Eustáquio de Arras, Ricardo de Mediavilla e Vital de Four<sup>51</sup> – defendem a possibilidade de inferir alguma cognição das substâncias materiais a partir da nossa cognição dos acidentes.

Em seu *Comentário às Sentenças* e nas *Quaestiones disputatae*, Ricardo de Mediavilla afirma que não podemos ter uma cognição intuitiva intelectual ou sensível de uma substância, ou seja, que nenhuma *species* causada pela própria substância é recebida na mente. Logo, o intelecto humano, ao menos nesta vida terrena, possui apenas representações de acidentes.

[...] em seu estado corruptível, o homem não conhece naturalmente – no curso comum [da natureza] – uma substância através de uma representação própria, mas através de suas propriedades.<sup>52</sup>

As principais razões que Ricardo fornecerá para apoiar sua tese são: 1) a preservação da transubstanciação sem abrir mão da possibilidade da ciência natural das substâncias; 2) o testemunho da experiência cotidiana; 3) a necessidade de termos uma teoria cognitiva falibilista.

A primeira opinião anônima discutida por Ricardo em suas *Quaestiones disputatae* é similar a de Henrique de Gand: nós conhecemos as substâncias através das ideias

---

<sup>50</sup> Cf. Rohmer (1928) e Beha (1961, p. 49 por exemplo).

<sup>51</sup> Também vale a pena mencionar Eustachius de Arras, que discutiu brevemente a mesma questão alguns anos antes. Cf. Eustachius de Arras, *Quaestio disputata secunda*, 1883. Para um panorama desses debates, cf. Noone (2011).

<sup>52</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, *Utrum homo intelligat substantiam per propriam speciem ipsius substantiae* (ed. A. Boureau, 2014, p. 376). Cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 3, Brescia (1591, f. 309b.)

divinas, isto é, graças à iluminação divina.<sup>53</sup> Contra tal opinião, ele argumenta que as ideias de Deus e nossas próprias *species* são tão diferentes que é impossível compreender como elas poderiam ser formalmente idênticas na nossa mente. E se alguém disser que as ideias divinas poderiam ser objetos de cognição para nós, Ricardo responde que Deus é idêntico a suas ideias. Portanto, como Deus não nos é naturalmente conhecido, não podemos conhecer as ideias de Deus. Em consequência, deve haver alguma explicação natural da nossa cognição das substâncias.

Ricardo também argumenta contra a teoria de Roger Bacon: se ela estivesse correta, diz ele, o intelecto humano conheceria as substâncias intuitivamente (*cognitione intuitiva*) – isto é, imediata e distintamente –, o que é contrário à experiência ordinária.<sup>54</sup> Pois sabemos pela experiência que substâncias são conhecidas através de raciocínio inferencial (*per argumentationem*) e com base na cognição de coleções de propriedades. Se fossemos perguntados sobre o que é essa ou aquela substância, responderíamos sempre com uma lista de propriedades que são, de fato, acidentes, visto que não pertencem à definição de sua quiddidade. Ademais, se o intelecto humano conhecesse as substâncias através das representações próprias, a presença de Cristo após a transubstanciação seria conhecida imediatamente.<sup>55</sup>

Obviamente, isso não significa que não conheçamos nenhuma substância. Todavia, segundo Ricardo de Mediavilla, nossa representação natural das coisas materiais está limitada aos acidentes. Note que ele não afirma que Roger Bacon está errado ao dizer que substâncias multiplicam *species* de substância, mas apenas que ele se equivoca ao dizer que nossa faculdade cogitativa e intelecto estão naturalmente propensos a receber tal *species* de substância. Com efeito, em linha com uma antropologia franciscana bem típica, afirma que, após o pecado original, o intelecto humano, em sua existência corpórea, está limitado àquilo que os sentidos apresentam a ele.

Concedo, portanto, que um homem não conhece intelectualmente uma substância através de uma representação própria de tal substância, caso falemos acerca do homem existente nesta vida corruptível e sobre a cognição comum e naturalmente obtida.”<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, p. 376-380; *In II Sent.* d. 24, q. 3, f. 309b-310a.

<sup>54</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, p. 386.

<sup>55</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, p. 386.

<sup>56</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, p. 398.

Em outro lugar, ele fornece a seguinte explicação:

De fato, nossa alma torna-se pesada pela corruptibilidade do corpo, de tal maneira que, sendo todas as coisas iguais, ela pode ser atualizada de modo mais fraco, porque a forma não é apenas impedida pela fragilidade da matéria na qual está atuando, mas também pela fragilidade da matéria que está aperfeiçoando e essa é a razão pela qual estamos impedidos em nossa cognição das substâncias.<sup>57</sup>

Assim, a impossibilidade de formar representações naturais das substâncias materiais é principalmente devida a nossa natureza corpórea. Em consequência, é normal que nossas representações naturais não sejam afetadas pela transubstanciação, mas isso não implica que não possamos formar boas representações da realidade no curso normal da natureza. Primeiro, a partir das coleções de acidentes reunidos pela cognição sensorial, o intelecto é capaz de inferir a existência do sujeito desses acidentes, porque eles não podem subsistir sem um substrato.<sup>58</sup> Após inferir a existência de tal substrato, o intelecto conclui que ele deve ser essencialmente distinto dos acidentes. É certo que esse sujeito cai ao menos sob o conceito de ser: ele é algo. Mas não é, como dirá John Locke séculos mais tarde, “algo que não sabemos o que”, um particular puro, mas um ser independente subsistindo enquanto os acidentes vêm e vão, etc.<sup>59</sup> Em outras palavras, mesmo sem nenhuma representação dela, a definição de substância de Aristóteles pode ser logicamente inferida só dos acidentes. Em um segundo estágio de cognição, nosso intelecto classifica os substratos, conforme as coleções de acidentes que são usualmente ou sempre conjuntamente associados, e os conceitos simples abstratos dessas espécies de coisas.

No fim, essa ainda é uma teoria exemplar ou protótipo da categorização conceitual, que não recorre a exemplares divinos ou à iluminação divina. O conceito de vaca nada mais é do que uma lista de propriedades em virtude das quais podemos reconhecer uma vaca. Como se sabe, esse tipo de abordagem implica o que na atualidade chamamos de “efeitos de tipicidade”: é difícil evitar tomar um membro de uma classe de substâncias como o melhor representante dessa classe e a partir daí classificar indivíduos de acordo com seu grau de similaridade com esse representante típico. Se a intencionalidade do meu conceito “vaca” é baseada na minha lista prototípica privada de propriedades,

---

<sup>57</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae* q. 42, p. 396. A mesma explicação é fornecida por Vital de Four, *Quaestiones de cognitione* q. 5, (ed. F. Delorme) p. 267.

<sup>58</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, p. 388-390.

<sup>59</sup> Cf. Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, p. 388-390. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. P.H. Nidditch 1967), p. 95.

proveniente apenas das minhas próprias experiências, então minha comunicação com outras pessoas poderia se tornar um perpétuo mal-entendido, pois cada um teria seu próprio conceito. Todavia, mais problemático é o fato de que a verdade de juízos como “vacas são mamíferos” não pode depender de uma experiência particular acerca de vacas. Conceitos devem ter uma única extensão – “vaca” deve significar ou representar vacas mesmo se eu não puder identificar ou reconhecer uma vaca – a fim de preservar a verdade de juízos como “vacas são mamíferos” ou “vacas são herbívoros”. Consideremos outro exemplo: algo pode perfeitamente se enquadrar no meu próprio protótipo de um peixe sem cair sob o conceito de peixe. Posso identificar baleias como peixes e ainda assim “baleias são mamíferos” seria um juízo verdadeiro e “baleias são peixes” seria falso. De fato, poder-se-ia contestar uma teoria como a de Ricardo – e Descartes, por exemplo, efetivamente fará isso em suas *Meditações* – dizendo que os acidentes não podem ser guias relevantes para tal classificação, visto que eles sempre mudam e são usualmente comuns a muitas espécies e/ou gêneros. Mas Ricardo – e muitos outros – acredita na existência de um tipo especial de propriedade que indica a extensão dos conceitos de substância.

O que Ricardo chama de “propriedades” (*proprietates*) é usualmente denominado “acidentes próprios” por Vital de Four e outros. Eles são equivalentes aos *propria* na *Isagoge* de Porfírio, isto é, algo que não é uma substância, mas é absolutamente idêntico e conversível em extensão com um tipo natural de substância, como a habilidade de rir (*risibilitas*) que todo ser humano possui. Mas ao contrário dos *propria* de Porfírio, essas propriedades também são acidentes, porque não pertencem à definição da essência da substância.<sup>60</sup> Por tal razão, é bem comum nesse período distinguir acidentes comuns (*accidentia communia*), tais como a brancura por exemplo, que são comuns a diferentes espécies e gêneros de substâncias, e acidentes próprios (*accidentia propria*), que são próprios às espécies naturais de substâncias. Esse tipo especial de acidente pode fixar a extensão de nossos conceitos de substância, já que tal acidente é conversível com sua substância correspondente: onde houver um acidente A, haverá necessariamente uma substância S. Em outras palavras, qualquer coisa com um acidente próprio pode ser imediatamente categorizada como um membro de determinado tipo natural.

Em contraste com Locke, Ricardo nunca coloca em dúvida que haja substâncias no sentido descrito por Aristóteles e nunca declara que a ausência de representações distintas de substâncias nos impede de inferir algum conhecimento verdadeiro sobre a sua essência real. Entretanto, dado que a existência e a essência da substância são deduzidas dos acidentes, o raciocínio inferencial desse tipo pode ser equivocado e

---

<sup>60</sup> É provável que a primeira menção dos “acidentes próprios” se encontre em Boécio, *In Isagogen Prophyrii commentarium*, (ed. Schepps-Brandt), 186-187.



enganoso. Sua precisão depende do número e natureza dos acidentes usados na inferência. Vital de Four, que compartilha a concepção de Ricardo, é muito claro nesse ponto. Por vezes inferimos da brancura que este objeto é neve quando na verdade é farinha, porque a brancura é um acidente comum. Se alguém conhecesse sua fluidez (*fluxibilitas*), sua friidade, etc., seria evidente se tratar de neve.<sup>61</sup> Por vezes, diz Vital, ainda que conheçamos alguns acidentes próprios a um tipo natural, não podemos distinguir duas subespécies dele, como dois tipos de farinha por exemplo, porque possuem muitos acidentes similares.<sup>62</sup>

Se houvesse duas coisas pertencentes a diferentes espécies, mas com os mesmos ou similares acidentes, julgaria que eles pertencem a mesma espécie e estaria errado. Pois, dado que acidentes comuns que alguém encontra em sujeitos de diferentes espécies e gêneros não fornecem qualquer certeza sobre a substância da coisa e dado que [o intelecto] julga em virtude deles, ele está com frequência equivocado. Isso explica por que aqueles que julgam segundo as cores acreditam que a neve é farinha, mas aqueles que julgam segundo os acidentes próprios não estão, ou não estão tão, errados. Portanto, quando os acidentes são tais que não os encontramos em nenhuma outra coisa, eles fornecem determinado conhecimento da natureza da substância; e se elas são substâncias que têm acidentes encontrados em somente poucas naturezas, podemos obter alguma certeza sobre elas; e se elas têm acidentes que encontramos em muitas coisas, o juízo está assim sujeito a erro [...].<sup>63</sup>

Contra os céticos, Ricardo e Vital afirmam a existência de uma gama de certezas: quanto mais conhecemos acidentes próprios, mais temos conhecimento da quiddidade das substâncias com algum tipo de certeza.<sup>64</sup> Não temos de escolher entre um realismo epistemológico radical, de um lado, e um ceticismo devastador, de outro. Um retrato distinto da realidade não é possível de uma só vez e desde o início, mas ocorre na forma de um constante progresso em filosofia natural. O caso milagroso da transubstanciação não é mais problemático nessa concepção, visto que nenhuma representação própria das substâncias é obtida a partir da experiência sensorial. No curso normal da natureza, nosso intelecto constantemente infere alguma cognição sobre as coisas que não caem

---

<sup>61</sup> Vital de Four, *Quaestiones de cognitione*, p. 258.

<sup>62</sup> Vital de Four, *Quaestiones de cognitione*, p. 259.

<sup>63</sup> Vital de Four, *Quaestiones de cognitione*, p. 258.

<sup>64</sup> Vital de Four, *Quaestiones de cognitione*, p. 262.

sob os sentidos, uma cognição que é mais ou menos certa, mas é diretamente causada pelas coisas e é parcialmente similar a elas.

## INATISMO

Como aqueles que optam pelo iluminacionismo ou inferencialismo e em contraste com os realistas causais estritos, os inatistas afirmam não ser possível que o conteúdo empírico da cognição sensorial nos forneça diretamente informação sobre as substâncias. De acordo com os inatistas, deve haver algo já presente na mente a fim de explicar como é possível formar alguma cognição ou representação sobre algo que não seja de maneira alguma sensível. Ricardo de Mediavilla tentou refutar o inatismo.<sup>65</sup> Se o inatismo estivesse correto, diz ele, a alma não seria uma *tabula rasa*, como Aristóteles diz que ela é, e o conhecimento seria um tipo de reminiscência, uma teoria rejeitada por todos os seus contemporâneos. Ademais, a cognição intelectual não dependeria dos sentidos e nenhum relato do erro e do progresso científico seria possível.<sup>66</sup> Apesar disso, em seus *Quodlibeta* de 1293-1296,<sup>67</sup> Tiago de Viterbo defende a ideia de que nossa mente possui algumas disposições inatas necessárias para conhecer substâncias e Tiago confia que sua teoria inatista pode lidar com a maioria das objeções de Ricardo.

Tiago de Viterbo pensa que a teoria da reminiscência de Platão é um equívoco filosófico; para Tiago, ideias inatas não são atuais, mas cognições meramente potenciais ou representações.<sup>68</sup> Mais precisamente, elas são disposições (*aptitudines*, *habitudines* ou *idoneitates*) do intelecto para se conformar a realidades extramentais. Conhecer algo não consiste em recordar uma ideia inata, mas atualizar uma disposição inata frente à excitação proporcionada pelos objetos sensíveis encontrados na experiência. Enquanto o intelecto não conhece este ou aquele tipo de coisa, a disposição correspondente permanece potencial ou incompletamente atual. Por esse motivo, é fácil entender por que e como o conhecimento intelectual pode iniciar e subsequentemente se desenvolver.

Tiago de Viterbo explica que os objetos sensíveis excitam o intelecto sem causar algo nele. O movimento do intelecto até o inteligível é sempre um automovimento ainda que o intelecto seja inclinado ou excitado pelo fantasma, que é ele próprio provocado pela sensação. Assim, sua teoria é bem diferente da causalidade virtual de Egídio Romano. Os sentidos também são considerados disposições inatas necessárias para conhecer objetos sensíveis, mas no caso dos sensíveis, os órgãos são modificados pela ação dos

---

<sup>65</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, p. 382-384; *In II Sent.*, d. 24, q. 3, f. 309a.

<sup>66</sup> Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 42, p. 382-384.

<sup>67</sup> Tiago de Viterbo, *Quodlibeta* I, 7 (ed. Ypma), p. I, 12, p. 157-182 and I, 13, p. 183-192.

<sup>68</sup> Para uma apresentação completa do inatismo de Tiago de Viterbo, cf. Côté (2009).

sensíveis. No entanto, nenhuma *species* é propriamente falanda recebida nos sentidos. As *species* nada mais são do que disposições inatas capazes de se conformar aos objetos sensíveis. O fantasma assim atualizado excita o intelecto, porque há igualmente alguma conformidade entre esta imagem e a disposição intelectual. Quando os sentidos conhecem um peixe particular, o peixe excita e atualiza em nós as disposições inatas para representar peixes ou salmões, se se tratar de um salmão, etc. Ao contrário do que acontece com os sentidos, as imagens não movem o intelecto; elas só o motivam por meio de um ato intelectual de entendimento. Na concepção de Tiago, a abstração não é um ato intelectual de separação, desmaterialização e universalização; ela é uma cognição intelectual do mesmo objeto dos sentidos e imaginação, que, todavia, vai mais fundo na quiddidade do que a cognição sensorial vai.

Agora, se deve haver alguma conformidade entre o fantasma e as disposições intelectuais correspondentes, como pode o intelecto formar uma representação da substância, se ele é inclinado por uma representação puramente acidental dos acidentes? Em sua *Quodlibeta* I, q. 13, que é inteiramente dedicada a esse problema, Tiago de Viterbo fornece dois argumentos contra a possibilidade do conhecimento da substância: um argumento que depende da eucaristia e outro sobre nossa experiência ordinária. Ambos parecem indicar que não temos qualquer cognição imediata da substância. Por outro lado, faz sentido *falar* de substâncias, a noção de substância é inteligível para nós e com frequência nos referimos a vários tipos naturais de substâncias; logo, nosso intelecto deve ser capaz de conhecer substâncias através de representações (*species*) distintas.

Segundo Tiago de Viterbo, há duas soluções principais:

- 1) essa *species* não é própria à substância, sendo uma coleção geral de representações acidentais (Ricardo de Mediavilla) ou
- 2) essa *species* é própria à substância.

Se 2), então a *species* é 2a) decorrente da multiplicação unívoca (Roger Bacon), 2b) de uma causalidade virtual ou indireta contida no acidente (Egídio Romano) ou 2c) decorrente do intelecto agente (abstracionismo aristotélico). Segundo Tiago de Viterbo, nenhuma dessas soluções é plausível, mas ele não as refuta. Afirma simplesmente que é mais fácil entender como conhecemos as substâncias se admitirmos o papel das disposições inatas. Dito isso, as respostas que Tiago teria dado a essas soluções podem ser reconstruídas com base na sua resposta geral à questão e na sua teoria das disposições inatas anteriormente detalhada.

Se 1) fosse verdadeira, nosso intelecto nunca obteria um conhecimento perfeito da essência das substâncias; ademais, a quiddidade da substância não poderia ser o objeto primeiro e próprio do intelecto; se 2a) fosse verdadeira, não poderíamos explicar por que, na eucaristia, não temos cognição da substância de Cristo; 2b) não é um bom relato do

modo como o intelecto funciona, visto que repousa na necessidade de conferir alguma causalidade das coisas sobre o intelecto; quanto a 2c), é difícil imaginar qual seria a base da abstração do tipo aristotélico, se o fantasma contém exclusivamente representações dos acidentes.

A posição ideal, segundo Tiago de Viterbo, tem de manter a possibilidade de possuímos uma representação própria da substância, mas uma representação que não seja transmitida pelos sentidos, já que a cognição sensorial é claramente limitada às representações accidentais. Portanto, nossas representações das substâncias devem corresponder a disposições inatas. As disposições ou atos incompletos da alma sensorial só podem ser conformadas aos acidentes, ao passo que o intelecto também pode ser conformado à substância.<sup>69</sup>

Assim, na teoria de Tiago, nenhuma dificuldade surge quando se diz que os sentidos conhecem exclusivamente os acidentes do pão: essa coleção de acidentes dá origem a uma representação intelectual do pão (e de nenhuma outra substância), porque ela excita nossa aptidão inata de conhecer a substância do pão.<sup>70</sup> É por isso que, no curso normal da natureza, temos conhecimento acurado do mundo, visto que Deus nos fornece disposições mentais inatas corretas. A teoria de Tiago também oferece um relato da progressão normal que experimentamos no nosso conhecimento científico do mundo, como nosso intelecto passa de um conhecimento incompleto para um completo: para Tiago, nossas similitudes incompletas tornam-se mais completas pelos novos acidentes que encontramos em nossa experiência. Quanto mais acidentes conhecemos, mais completa é a nossa representação intelectual da sua substância.

## **ABSTRACIONISMO: O INTELLECTO AGENTE E A TEORIA TRADICIONAL DA ABSTRAÇÃO REVISITADA**

Outros pensadores – rejeitando a iluminação divina, o inferencialismo e o inatismo – optaram por uma causalidade mínima da substância a fim de preservar um fundamento para nossas representações ordinárias da substância material e para a filosofia natural em geral. Tradicionalmente, os aristotélicos consideram que o papel do intelecto agente é abstrair uma *species* inteligível da quiddidade das substâncias a partir do que é dado pelos sentidos e imaginação. Por esse processo de abstração, a materialidade seria eliminada, as propriedades accidentais e substanciais seriam separadas e o intelecto seria capaz de

---

<sup>69</sup> Tiago de Viterbo, *Quodlibeta*, I, q. 13 (ed. Ypma), p. 189-190.

<sup>70</sup> Tiago de Viterbo, *Quodlibeta*, I, q. 13, p. 191.

representar a quiddidade universal da substância. A situação muda ligeiramente no século XIV, pois os membros da Faculdade de Artes precisam agora refutar os teólogos.

Raul o Bretão (Radulphus Brito), um dos filósofos mais influentes na virada do século XIII para o XIV,<sup>71</sup> discute em seu *Comentário ao De anima* a agora tradicional questão: os acidentes levam a alguma cognição da substância?<sup>72</sup> Na primeira parte desse texto, os argumentos tradicionais contra a inferência dos acidentes às substâncias são ensaiados: nada pode atuar além das suas próprias espécies (contra a causalidade virtual: um acidente não pode causar algo que pertence à categoria da substância); o problema da circularidade (substâncias são conhecidas através dos acidentes, mas acidentes são conhecidos graças ao seu sujeito, que é uma substância; portanto, há circularidade); a necessidade de alguma identidade entre os modos de ser e os modos de conhecer (substâncias e acidentes possuem diferentes modos de ser, logo, são conhecidos de diferentes modos); a contradição com a declaração de Aristóteles segundo a qual a quiddidade é o primeiro objeto do intelecto (se tal é o caso, não há necessidade de uma inferência); finalmente, o fato de que as substâncias e os acidentes são conhecidos por potências distintas na mente (assim não pode haver uma inferência a partir do objeto de uma potência para o objeto de outra). Por outro lado, Raul simplesmente lembra ao leitor que Aristóteles explicitamente diz no *De anima* que acidentes conferem algum conhecimento da substância.

A resposta geral de Raul é bastante clara: o intelecto agente abstrai a cognição da substância a partir dos fantasmas, porque não só os acidentes, mas também seu sujeito – a substância – está presente de algum modo no fantasma. Mas Raul acrescenta outro ponto muito importante: ainda que o intelecto seja imediatamente consciente da existência de uma substância na medida em que ela atua como sujeito dos acidentes, os próprios acidentes exercem um importante papel no processo de abstração, porque eles preparam o intelecto para conceber a substância. Assim, tal como Ricardo de Mediavilla, Raul concede que uma parte da nossa cognição das substâncias é baseada nos acidentes e, como Ricardo, afirma que nem todos os acidentes podem preparar o intelecto, mas somente os acidentes próprios (*accidentia propria*), ou seja, acidentes que são conversíveis com uma espécie natural da substância.<sup>73</sup> Faz sentido afirmar que acidentes

---

<sup>71</sup> Sobre Raul, cf. Courtenay (2005) e a literatura por ele referida.

<sup>72</sup> Raul o Bretão, *Quaestiones super de anima*, I, 8: *Utrum accidentia ducant in cognitionem substantiae* (ed. S. de Boer, 2012), p. 299-306.

<sup>73</sup> Raul o Bretão, *Quaestiones de anima*, I, 8, p. 301-302. Ele também pode estar familiarizado com este modelo teórico através de Averróis, que afirma em seu *Grande Comentário ao De anima* que a quiddidade das substâncias pode ser conhecida através dos “acidentes essenciais”. Cf. Averroes, *Commentarium magnum in de anima* (ed. CRAWFORD, 1953), p. 15.

são primeiramente conhecidos, visto que o intelecto depende dos sentidos e da imaginação. Mas, assim que o intelecto passa para os fantasmas, ele conhece uma substância. Portanto, ao contrário da teoria de Ricardo de Mediavilla, para Raul a noção de uma substância não é inferida estritamente falando dos acidentes, porque conhecemos conjuntamente os acidentes e a substância.

Segundo Raul, todos os defensores do inferencialismo supõem que não existam *species* de substâncias no intelecto. Ele responde que não faz sentido negar a existência de alguma *species* de substância, ainda que esteja na imaginação (*fantasia*), porque as formas accidentais não podem atuar sem a forma dos seus sujeitos e porque o objeto do intelecto é dado pelo conteúdo cognitivo da imaginação. Logo, deve haver alguma *species* de substância na imaginação.<sup>74</sup>

O texto de Raul nos dá a bateria completa de argumentos que servirão como uma matriz comum para os comentadores posteriores do *De anima*. Hugo de Utrecht, por exemplo, plagiará Raul completamente<sup>75</sup> e as *Questões ao De anima* de João de Jandum também dependem profundamente dele.<sup>76</sup> No entanto, João de Jandum é mais explícito ao defender que as *species* das substâncias estão presentes na mente, *species* que são diretamente causadas pela coisa e são como substâncias espirituais, apesar de pertencerem à categoria de qualidades como representações na mente.<sup>77</sup> De fato, é difícil entender como um acidente poderia representar uma substância, assim a *species substantiae* deve conter algo da substância. Além disso, o *dictum* aristotélico de que quididades de substâncias são o objeto próprio do intelecto parece excluir que haja apenas representações accidentais.<sup>78</sup> Por tudo isso, a *species substantiae* é um acidente da alma, visto que inere nela, mas seu conteúdo deve ser substancial, ao menos intencionalmente.<sup>79</sup> Em conformidade com Raul, João afirma que os acidentes próprios

---

<sup>74</sup> Raul o Bretão, *Quaestiones de anima*, I, 8, p. 304.

<sup>75</sup> Hugo de Utrecht, *Quaestio de cognitione substantiae*, Ms. Paris, BnF Lat. 14705, f. 96va-vb.

<sup>76</sup> João de Jandum, *Quaestiones de anima*, Venice, 1587, I, 10, f. 48-55; e III, 20, f. 321-326. Esta discussão também está presente em diferentes versões do comentário ao *De anima* que foi (questionavelmente) atribuído a Buridan. Pseudo-Buridan afirma que todos os acidentes conferem algum conhecimento sobre a substância, mas acidentes próprios reduzem a possibilidade de erros cognitivos. Cf. (Pseudo-) John Buridan, *Quaestiones de anima, prima lectura*, I, q. 5, ed. Patar p. 207; *secunda lectura*, I, q. 5, ed. Patar, p. 740; *tertia lectura*, I, q. 6, ed. Patar p. 789. Sobre a teoria de Buridan, cf. Zupko (1997; 1998); Klima (2004).

<sup>77</sup> João de Jandum, *Quaestiones de anima*, III, q. 20, Venice, 1587, col. 324.

<sup>78</sup> João de Jandum, *Quaestiones de anima*, III, q. 20.

<sup>79</sup> Com exceção de Angelo de Arezzo, um filósofo do século XIV de Bolonha, que explicitamente afirma que deve haver substâncias na mente, ninguém seguiu a hipótese da identidade categorial

preparam o intelecto para receber essa *species* de substâncias pela ação mediadora da faculdade cogitativa.<sup>80</sup>

## CETICISMO E REJEIÇÃO DE SUBSTÂNCIAS

Nas décadas de 1330 e 1340, dois pensadores levantaram algumas dúvidas sobre a possibilidade de formar representações distintas de substâncias, ainda que pelo conhecimento inferencial. Guilherme Crathorn, em Oxford,<sup>81</sup> e Nicolau de Autrecourt, em Paris.

Segundo Guilherme Crathorn, a mente humana é incapaz de provar que uma substância existe.

Eis outra conclusão que tem de ser provada: de acordo com nosso estado presente e com base no conhecimento de uma coisa sensível não podemos ter um conhecimento natural, evidente e absolutamente infalível deste tipo de proposição: “uma pedra existe”, “pão existe”, “fogo existe” e assim por diante. Prova: qualquer conhecimento natural de uma coisa sensível que um cristão pode obter sobre a existência do pão, o incrédulo também pode obter; mas, tendo o conhecimento natural do pão que é possível a ele adquirir, se o incrédulo viu a hóstia consagrada, julgaria que algum pão real estava ali e, no entanto, estaria enganado; assim, o incrédulo não pode naturalmente ter conhecimento absolutamente infalível da existência do pão, porque não pode naturalmente saber se ele está consagrado ou não; assim, tampouco o cristão pode ter esse conhecimento.<sup>82</sup>

Para sustentar tal conclusão, Crathorn imagina que um padre consagra uma hóstia em segredo e então mostra-a para um cristão, que ademais é um bom filósofo; a despeito de sua experiência e minuciosa análise, o filósofo não pode saber se a substância de Cristo está presente; logo, qualquer um deveria permanecer em estado de dúvida no que diz respeito a tudo o que é conhecido pelos sentidos.<sup>83</sup> Tal como vimos em Roberto Holkot e João Wiclif, também Guilherme Crathorn imagina que Deus pode simplesmente aniquilar todas as substâncias e preservar somente os acidentes. Nesse caso, seria

---

de Roger Bacon segundo a qual as *species substantiae* são elas próprias tipos de substâncias. Para uma discussão mais completa desse ponto, cf. Robert (2008b; 2010).

<sup>80</sup> João de Jandun, *Quaestiones de anima*, III, q. 20.

<sup>81</sup> Muitos outros teólogos da Universidade de Oxford abordam este assunto no século XIV. Sobre a discussão, cf. Kennedy (1983).

<sup>82</sup> Guilherme Crathorn, *In I Sent.*, q. 1 (ed. Hoffmann 1988), p. 122.

<sup>83</sup> Guilherme Crathorn, *In I Sent.*, q. 1, p. 122-123.

completamente impossível inferir a presença de uma substância aqui e agora da existência dos acidentes. Crathorn portanto conclui seu raciocínio como se segue:

O peregrino não pode conhecer infalivelmente com base na existência dos acidentes que exista uma substância corpórea, mas todo o conhecimento natural da existência de uma substância corpórea que o peregrino tem é através do conhecimento dos acidentes; e tal é o caso porque a substância não é conhecida através de uma representação própria (*per propriam speciem*).<sup>84</sup>

Nenhuma *species* é causada por uma substância e nenhuma *species* de substância pode ser inferida dos acidentes. Embora Crathorn aceite a multiplicação unívoca das *species* de Bacon, ele, no entanto, restringe esse processo natural às qualidades.<sup>85</sup> Para Crathorn, as *species* em nossa mente são qualidades mentais que têm a mesma natureza das qualidades que elas representam. Em outras palavras, então, nossa mente torna-se branca quando pensamos na brancura. Uma consequência dessa concepção é que é impossível distinguir imediatamente nossas representações das qualidades reais fora da mente. O único conhecimento evidente que temos é que estamos vendo ou pensando em algo, mas não há evidência de que esse objeto de pensamento tenha alguma contraparte na realidade extramental.

Crathorn aceita a possibilidade de inferirmos a existência de qualidades extramentais. De fato, segundo Crathorn, não é razoável pensar que Deus mentiria para nós. Da premissa evidente de que “Deus ou a causa primeira não atua em vão e sobrenaturalmente a fim de induzir os homens ao erro” (*Deus vel prima causa nihil agit frustra et supernaturaliter ad inducendum homines in errorem*), podemos com certeza deduzir que qualidades realmente existem, mas não podemos deduzir que substâncias existem.<sup>86</sup> Logo, “substância” – como a maioria das categorias diferentes da “qualidade” – é um termo puramente convencional, como são todos os conceitos substanciais tais como “ser humano”, “ovelha” e “pedra”.<sup>87</sup>

Nicolau de Autrecourt, por sua vez, tenta argumentar de um ponto de vista lógico tanto contra o realismo direto, quanto contra o inferencialismo. O pensamento de Autrecourt sobre a cognoscibilidade da substância encontra-se na sua correspondência com o franciscano Bernardo de Arezzo e com um mestre da Faculdade de Artes de Paris

---

<sup>84</sup> Guilherme Crathorn, *In I Sent.*, q. 1, p. 123.

<sup>85</sup> Para uma boa apresentação sobre a teoria das *species* de Crathorn, cf. Pasnau (1997, p. 64-67 e p. 89-100).

<sup>86</sup> Guilherme Crathorn, *Sent.*, q. 1, p. 126.

<sup>87</sup> Guilherme Crathorn, *Sent.* I, q. 13, 392-393.



chamado de Egídio de Feno. Bernardo adotara a concepção de Ricardo de Mediavilla sobre o tema em questão, ao passo que Egídio defendera o típico realismo moderado dos filósofos parisienses da Faculdade de Artes no século XIV.<sup>88</sup> Na segunda carta ao franciscano Bernardo de Arezzo, ele afirma que:

[...] Aristóteles jamais teve conhecimento evidente de outra substância diferente de sua própria alma, tomando aqui substância como uma coisa distinta dos objetos dos cinco sentidos.<sup>89</sup>

Como Christophe Grellard convincentemente mostrou,<sup>90</sup> Autrecourt não é um cético no sentido tradicional da palavra. Ao contrário, ele se esforça para estabelecer os princípios do conhecimento *evidente*, seja pela simples apreensão, sensorial ou intelectual, seja pela cognição intelectual. O conhecimento humano pode ser evidente de duas maneiras: se o objeto da cognição aparece em luz plena (*plena apparentia*)<sup>91</sup> ou se nosso conhecimento pode ser reduzido ao primeiro princípio, isto é, ao princípio lógico da não contradição. Em relação ao primeiro critério, Nicolau de Autrecourt parece concordar com uma parte da posição de Ricardo de Mediavilla: substâncias nunca aparecem “em plena luz” (não há representações próprias delas na mente humana), pois se tal fosse o caso, mesmo os iletrados (*rustici*) conheceriam com conhecimento evidente que substâncias existem e esse claramente não é o caso.<sup>92</sup> No que concerne ao segundo tipo de conhecimento evidente, Autrecourt busca pela possibilidade de inferências existenciais como “se *a* existe, então *b* existe”. Sua tese geral é que “a partir do fato de que alguma coisa é conhecida como existente, não podemos inferir com evidência, pela evidência reduzida ao primeiro princípio ou à certeza do primeiro princípio, que outra coisa existe”.<sup>93</sup>

Tomemos emprestado o modo como Christophe Grellard formula os dois princípios fundamentais que governam a lógica das inferências de Autrecourt.<sup>94</sup>

P1: uma inferência é evidente se e somente se o significado do consequente está incluído ou é idêntico ao significado do antecedente.

---

<sup>88</sup> Sobre Nicolau e seu contexto, cf. Robert (2006).

<sup>89</sup> Nicolau de Autrecourt, *Second letter to Bernard* (ed. e trans. L.M. De Rijk, 1994), p. 73.

<sup>90</sup> Grellard (2005).

<sup>91</sup> Sobre isso, cf. Kaluza (1997).

<sup>92</sup> Nicolau de Autrecourt, *Second letter to Bernard*, §22, p. 72.

<sup>93</sup> Nicolau de Autrecourt, *Second letter to Bernard*, § 11, p. 65.

<sup>94</sup> Grellard (2001, p. 35-38).

P2: uma inferência é evidente se e somente se é impossível que o antecedente e o contraditório do conseqüente sejam verdadeiros ao mesmo tempo.

Tomemos a inferência “um acidente existe, logo uma substância existe”. Segundo P1, a inferência levaria ao conhecimento evidente da conclusão se o sentido do termo “substância” estivesse incluído – ou fosse idêntico – ao sentido do termo “acidente”. Obviamente, a definição aristotélica de acidente inclui a substância, visto que o acidente é definido por sua inerência na substância. Mas a autoridade de Aristóteles não basta para Nicolau, já que definir o acidente dessa maneira significa que a conclusão a ser demonstrada já foi admitida na premissa. Reformulando essa frase: se alguém toma essa definição como premissa, a existência de uma substância já é admitida desde o início.

E que não possuímos certeza sobre qualquer substância ligada à matéria a não ser a da nossa própria alma é claro; quando um tronco ou uma pedra foi assinalada, será mais claramente deduzido que uma substância está aqui, a partir de uma crença simultaneamente aceita. Mas isso não pode ser evidentemente inferido de uma crença simultaneamente aceita. Pois, com todas as coisas que aparecem antes ao raciocínio desse tipo, pode acontecer, por algum poder, a saber, o divino, que nenhuma substância esteja ali. Portanto, na luz natural, não inferimos evidentemente dessas aparências que haja aqui uma substância.<sup>95</sup>

O poder de Deus é considerado aqui um princípio lógico. Deus não pode exercer seu poder além do princípio de não contradição. Se Deus pode separar os acidentes da substância, ao menos durante um milagre (por exemplo, a eucaristia), a separabilidade torna-se possibilidade lógica e conseqüentemente física e metafísica. P2 não oferece muita ajuda àqueles que gostariam de preservar algum conhecimento de que há substâncias, visto que, mais uma vez, ao menos milagrosamente não é contraditório que um acidente exista sem uma substância. Pois, diz Nicolau, “dissemos que uma inferência evidente na luz natural é absolutamente evidente, de tal maneira que é uma contradição que por algum poder ocorresse que o oposto do conseqüente fosse compatível com o antecedente.”<sup>96</sup>

Em sua carta a Nicolau de Autrecourt, Egídio de Feno reage à correspondência de Nicolau a Bernardo de Arezzo e propõe alguns argumentos em favor da possibilidade de abstrair alguma representação das substâncias materiais. Como seus predecessores na Faculdade Parisiense de Artes, Egídio tenta defender a possibilidade de uma simples

---

<sup>95</sup> Nicolau de Autrecourt, *Second letter to Bernard* §25, p. 74-75 (tradução ligeiramente modificada).

<sup>96</sup> Nicolau de Autrecourt, *Second letter to Bernard*, §25, p. 75.

apreensão de muitas coisas relacionadas conjuntamente (uma *cognitio coacceptiva*).<sup>97</sup> Por exemplo, se alguém vê que  $x$  está à direita de  $y$ , não só a relação, mas também ambos os termos  $x$  e  $y$  devem ser apreendidos. Evidentemente, Egídio rejeita a separabilidade natural dos acidentes. No curso normal da natureza, se os acidentes são preservados em seu ser por causas naturais, a existência de uma substância é inevitavelmente inferida. De fato, essa relação natural entre em um acidente e sua substância claramente aparece nas mudanças naturais e transmutações. Egídio concorda com Raul o Bretão: o intelecto então possui algum tipo de conhecimento da substância tanto antes quanto depois das inferências naturais da razão.

Se seu ponto de partida fosse verdadeiro, Egídio estaria correto segundo os critérios lógicos defendidos por Autrecourt, porque a inferência por ele proposta não contradiz nem P1 nem P2. Mas Egídio comete um erro quando fornece suas definições iniciais dos termos que ocorrem na inferência. Nicolau assim o critica por agir como se ambos os termos da relação de inerência sempre ocorressem juntos. A inferência é possível apenas se uma crença simultânea é adicionada como premissa deste raciocínio: que acidentes sempre inerem em uma substância.

E isso, a saber, o fato de que tal inferência é válida, não é suficiente para mostrar que haja algo distinto dos objetos dos cinco sentidos e de nossas experiências formais, como algumas pessoas que pensam imperfeitamente acreditam. Pois, quando são confrontadas com o fato de que não se pode evidentemente mostrar que uma substância existe, elas acreditam, ao contrário, que assim é, porque a seguinte inferência é válida: “um acidente existe, logo uma substância existe, mas a brancura é um acidente (como as pessoas dizem); logo etc.” Agora, certamente pode-se conceder que a inferência é válida. Pois se “acidente” é descrito como antes eu fiz, então a inferência é válida. Eu sustento, todavia, que isso não é evidente por si nem pela experiência. Assim, no caso em discussão, afirmo que, ao descrever a transmutação natural, como fiz acima, segue-se certamente que: “uma transmutação natural existe, logo, um sujeito existe”. Todavia, quando se descreve “transmutação” da maneira como eu fiz, declaro que nesse caso não é evidente se uma transmutação existe, embora seja concedido que alguma coisa foi adquirida *de novo* e corrompida *de novo*. E valendo-se de tal método, como é claro, poder-se-ia facilmente provar tudo. Pois caso se suponha que a palavra “homem” significa que “homem está sempre com um asno”, é evidente que então se segue “o homem existe, logo o asno existe”.<sup>98</sup>

É por tal razão que Nicolau alude novamente à possibilidade de intervenção divina. Podemos ver uma pedra ou pedaço de madeira sem que exista qualquer substância de

---

<sup>97</sup> Egídio de Foin, *First letter to Nicholas*, §10, p. 82-83.

<sup>98</sup> Nicolau de Autrecourt, *Letter to Giles*, §13, p. 106-107.

uma pedra ou de madeira, visto que Deus pode fazer as aparências existirem sem as substâncias, como no caso da eucaristia.<sup>99</sup> Tal e qual Guilherme Crathorn, Nicolau concede que as aparências são verdadeiras, que os acidentes por nós conhecidos realmente existem fora da mente. Mas nenhuma cognição evidente da substância, seja simples ou inferencial, é possível. Consequentemente, Nicolau de Autrecourt e Guilherme Crathorn preferem defender o atomismo em lugar da metafísica de Aristóteles.<sup>100</sup>

## EXTERNALISMO

Concluiremos este panorama com uma última opção segundo a qual é possível fazer referência a substâncias sem qualquer representação sensível delas, seja ela diretamente causada ou inferida das coisas sensíveis. Como E. J. Ashworth mostrou,<sup>101</sup> em contraste com Tomás de Aquino e muitos outros filósofos do século XIII, João Duns Scotus admite a possibilidade de significarmos precisamente espécies naturais e gêneros de substâncias (substâncias naturais, mas também Deus), embora o intelecto humano não tenha representação clara deles. Nas suas *Questões ao De anima* e em vários comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, Scotus afirma que não temos cognição intuitiva da substância e ele parece seguir a posição inferencialista de Ricardo de Mediavilla, na medida em que o conceito de substância (enquanto se opõe aos acidentes) está em questão.<sup>102</sup> Se o conceito de substância (“uma coisa que não inere em algo mais, que é sujeito de acidentes, etc.”) é inferido negativamente dos acidentes e positivamente do conceito unívoco de ser (que Scotus admite) da mesma maneira que o conceito de Deus é inferido das criaturas, os conceitos de substância, tais como *homo*, *asinus*, ou *animal*, referem-se a substâncias sem a necessidade de claras representações do que humano (ou qualquer outra substância animal) é.<sup>103</sup> Pois o intelecto humano pode impor um nome que significa distintamente o que é confusamente conhecido.

Alguns anos depois, Guilherme de Ockham extrai as consequências dessa forma medieval de externalismo semântico.<sup>104</sup> Substâncias singulares, diz ele, não são apreendidas *in se*: “é através dos acidentes que as substâncias individuais são

---

<sup>99</sup> Nicolau de Autrecourt, *Letter to Giles*, §17, p. 110.

<sup>100</sup> Para uma detalhada apresentação da aceitação probabilística do atomismo de Autrecourt, cf. Grellard (2005). Sobre o atomismo de Crathorn, cf. Robert (2009).

<sup>101</sup> Ashworth (1980).

<sup>102</sup> Cf. João Duns Scotus, *Quaestiones de anima*, III, q. 21, p. 210-211; *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, §16, p. 118-119; *In Sententiarum Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, p. 87-88.

<sup>103</sup> Cf. Pini (2009; 2010).

<sup>104</sup> Para uma apresentação geral do externalismo de Ockham, cf. Panaccio (2004). Para uma visão crítica, cf. Brower-Toland (2007). Sobre a aplicação ao caso das substâncias, cf. Robert (2017).

conhecidas por nós, porque os acidentes são conhecidos diretamente e em si por nosso intelecto, mas não as substâncias”.<sup>105</sup> Em outras palavras, como mostrou Claude Panaccio, substâncias individuais são conhecidas confusamente com seus acidentes. Como Scotus, Ockham considera que nosso conceito de substância é inferido e não é simples. Ele é, na verdade, composto de muitos conceitos, notadamente do conceito geral de ser e de termos conotativos, o que quer dizer que eles significam não só substâncias particulares, mas também qualidades particulares (Ockham só admite esses dois tipos de particulares em sua ontologia).<sup>106</sup> Mas ele se distancia de Scotus quando detalha a natureza dos termos simples absolutos (isto é, não conotativos), tais como conceitos substanciais ou palavras de tipos naturais como “gato” ou “cavalo”.

Como é bem conhecido, o *Venerabilis Inceptor* defende que nossos pensamentos são estruturados como uma linguagem mental formada de conceitos que são sinais naturais das coisas externas.<sup>107</sup> Palavras faladas e escritas estão subordinadas aos conceitos na mente e significam – convencionalmente – exatamente as mesmas coisas que seus termos mentais correspondentes. Palavras mentais são sinais naturais, porque algumas relações naturais de causalidade e similitude as relacionam com as coisas extramentais. Segundo Ockham, há em nossa linguagem mental conceitos simples que significam apenas substâncias singulares (isto é, sem significar ou conotar qualidades particulares) ou apenas qualidades particulares. Esses conceitos são equivalentes às palavras “homem” ou “brancura”, por exemplo, mas são naturalmente causados na mente por algumas substâncias ou qualidades extramentais. Ademais, acrescenta Ockham, conceitos simples das espécies naturais são formados somente após um encontro com um membro dessa espécie, ao passo que conceitos de gêneros naturais (“animal”, por exemplo) requerem muitos encontros.<sup>108</sup> Dito de maneira diferente, para formar o conceito de “homem”, não há necessidade de comparar muitos indivíduos de feixes de acidentes. Uma vez formados na mente, esses termos mentais simples podem ser considerados como representações naturais das substâncias na medida em que são capazes de ocupar seus lugares em algumas proposições mentais. Na proposição mental, falada ou escrita “Sócrates é um homem”, o sujeito e o predicado referem-se apenas a substâncias. Com

---

<sup>105</sup> Guilherme de Ockham, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus* (ed. Moody), 2, p. 15: “...et per ipsa accidentia innotescunt nobis individua substantiae, quia accidentia directe et in se cognoscuntur ab intellectu nostro, non sic autem substantiae.” Cff. Também *Ord.* I, d. 3, q. 2, OTh II, p. 412.

<sup>106</sup> Guilherme de Ockham, *Ord.*, d. 3, q. 2, OTh II, p. 416-417. Para uma apresentação geral, cf. Adams (1987).

<sup>107</sup> Cf. Panaccio (2006).

<sup>108</sup> Guilherme de Ockham, *Quodlibeta*, IV, q. 17, p. 385.

efeito, a proposição é verdadeira, porque a substância singular Sócrates pertence à extensão do predicado “homem”, o qual designa todas as substâncias singulares dessa espécie natural.

O ponto de Ockham é que a propriedade semântica desses termos absolutos na mente é amplamente independente da nossa habilidade de reconhecer algumas espécies ou gêneros naturais de substâncias, notadamente porque substâncias só são conhecidas através de seus acidentes. Se acidentes são guias geralmente confiáveis para identificar substâncias, pode-se imaginar casos em que isso não ocorre. Portanto, nossas representações de substâncias não são como as *species* dos debates do século XIII (Ockham nega a existência de *species* na mente). Se a significação de um termo mental tal como “baleias” fosse determinada pela representação que se usa para identificar ou reconhecer baleias, tornar-se-ia impossível conhecer a verdade de proposições como “baleias são mamíferos”. Pessoas comuns não fariam referência a essas substâncias da mesma maneira que um ictologista ou um especialista em mamíferos. De acordo com Ockham, mesmo se podemos errar na identificação de um membro de uma espécie particular, nosso conceito continuará a representar os membros corretos dessa espécie. O erro ocorre apenas em contextos proposicionais, quando atribuímos falsamente um predicado a um sujeito, não na formação de conceitos simples. Assim, os termos simples de um tipo natural por nós usados têm uma significação independentemente do grau do nosso conhecimento sobre a essência dos membros desse tipo natural.

## CONCLUSÃO

Este breve panorama fornece apenas uma amostra dos debates medievais sobre a possibilidade de formar ideias de substância e as posições defendidas por diversos protagonistas. O que é particularmente interessante, além do fato de que tais discussões historicamente preparam aquelas do período moderno, é que algumas posições também vão mais longe, em certo sentido, do que as suas contrapartes dos séculos XVII e XVIII. Tal é o caso, por exemplo, quando alguns autores consideram a possibilidade de propriedades coextensivas a uma espécie natural, que não integram a definição dessa espécie ou, até mais, quando alguns filósofos medievais preveem uma solução estritamente externalista para esses problemas, isto é, imaginando que sinais podem nos familiarizar com coisas, cuja natureza não conhecemos precisamente. Essa história do tempo ainda não foi escrita e isso é apenas o início de uma compreensão melhor dos liames entre esses debates medievais e aqueles da modernidade.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Para o desenvolvimento desta hipótese, cf. Robert (2020).

# REFERÊNCIAS

## Fontes primárias

- AQUINAS, T. *In symbolum apostolorum expositivo*. In: *Opuscula theologica*. Rome: Marietti, 1954.
- AQUINAS, T. *Quodlibeta*, ed. R.M. Spiazzi, Rome: Marietti, 1949.
- AQUINAS, T. *Summa contra Gentiles*, ed. C. Pera, P. Marc, P. Caramello. Turin-Rome: Marietti, 1967.
- BACON, R. *De multiplicatione specierum*. In: LINDBERG, D. C. (ed.). *Roger Bacon's Philosophy of Nature: a critical edition, with english translation, introduction and notes of "De multiplicatione spectierum" and "De speculis conburentibus"*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- BACON, R. *Quaestiones super libros prime philosophie Aristotelis*. In: STEELE, R.; DELORME, F. (ed.). *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Fasc. X, Oxford: Clarendon Press, 1930.
- BRITO, R. *Quaestiones super De anima* I, Ms. Paris, BnF lat. 14705.
- CRATHORN, W. *Quaestiones super primum librum sententiarum*, ed. F. Hoffmann, *Quästionen zum ersten Sentenzenbuch*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 29, Aschendorff, Münster, 1988.
- CRAWFORD, F. S. (ed.). *Averroes Commentarium magnum*. In: ARISTOTELIS. *De Anima libros*. Cambridge, Mass., 1953.
- EUSTACHIUS OF ARRAS, *Quaestio disputata secunda*. In: *De humana cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris Sancti Bonaventurae*. Florença: Quaracchi, 1883. p. 187-191.
- GILES OF ROME. *Quaestiones de cognitione angelorum*. Veneza, 1503.
- GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, R.; WOOD, R. *Opera Philosophica* IV. The Franciscan Institute, St. Bonvantage, New York, 1997.
- HENRY OF GHENT. *Summa quaestionum ordinariam*, art. I-IV, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, 2005.
- HOLCOT, R. *Super libros Sententiarum*, Lyon, 1518.
- HUGHES OF UTRECHT. *Quaestio de cognitione substantiae*, Ms. Paris, BnF lat. 14705.
- JAMES OF VITERBO. *Disputatio prima de quodlibet*, ed. E. Ypma, Augustinus-Verlag Würzburg, 1968.
- JOHN DUNS SCOTUS. *Opera omnia*, ed. C. Balic, Ex Typis Polyglotis Vaticanis, Vaticano, 1950-.
- JOHN DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I et II, in *Opera omnia*, t. I à VII, 1950-1973.

JOHN DUNS SCOTUS. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, ed. R. Andrews, G. Etzkorn.

JOHN OF JANDUN. *Super libros Aristoteles De anima*, Venice, 1587.

LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*, ed. P.H. Nidditch. Oxford: The Clarendon Press, 1975.

MATTHEW OF AQUASPARTA. *Quaestiones de fide et de cognitione*. Florence: Quarrachi, 1957.

NICHOLAS OF AUTRECOURT. Letters to Bernard of Arezzo and to Giles du Foin. In: (PSEUDO-) JOHN BURIDAN. *Quaestiones de anima (prima lectura)*, ed. B. Patat, *Le traité de l'âme de Jean Buridan*, (Philosophes médiévaux, tome XXIX), Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1991.

RIJK, L. M. (ed.). *Nicholas of Autrecourt. His Correspondance with Master Giles and Bernard d'Arezzo*. Leiden – New York – Köln, Brill, 1994.

RICHARD OF MEDIAVILLA. *Quaestiones disputatae*, ed. A. Boureau, t. VI, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

RICHARD OF MEDIAVILLA. *Super quattuor libros Sententiarum*, Brescia, 1591.

SCHEPPS-BRANDT (eds.). *Boethius In Isagogen Prophyrii commentarium*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XLVIII. Viena, 1906.

VITAL DU FOUR. *Quaestiones de cognitione*, ed. F. Delorme. Huit Questions disputées sur le problème de la connaissance. *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge*, v. 2, p. 151-337, 1927.

WILLIAM OF OCKHAM. *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus; in librum Praedicamentorum Aristotelis; in librum Perihermeneias Aristotelis*, ed. E.A. Moody, G. Gál, A. Gambatesse, Ph. Boehner, et S. Brown, OPh II, St. Bonaventure, New York, 1978.

WILLIAM OF OCKHAM. *Quodlibeta septem*, ed. J. Wey, OTh IX, St. Bonaventure, New York, 1979.

WILLIAM OF OCKHAM. *Scriptum in librum primum Sententiarum – Ordinatio (Ord.)*, Prologus et distinctio 1, ed. S. Brown et G. Gál, OTh I, St. Bonaventure, New York, 1967; distinctio 2 et 3, ed. S. Brown and G. Gál, OTh II, St. Bonaventure, New York, 1970.

WYCLIF, J. *De eucaristia*. ed. J. Loserth, London: Trübner for the Wyclif Society, 1892.

WYCLIF, J. *Triologus*. Oxford: G. Lechler, 1890.

## Fontes secundárias

ADAMS, M. M. *William Ockham*. Notre Dame: Indiana University Press, 1987.



- ANSCOMBE, G. E. M. Substance. In: *Philosophical Papers* vol. II, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. p.37-43.
- ASHWORTH, E. J. Can I speak more clearly than I understand? A problem of religious language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham. *Historiographica Linguistica*, v. 7, n. 1-2, p. 29-38, 1980.
- AYERS, A. J. The ideas of power and substance in Locke's philosophy. *Philosophical Quarterly*, v. 25, p. 1-27, 1975.
- BAKKER, P. J. J. M. *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c1400)*. University of Nijmegen, 1999.
- BEHA, H. M. Matthew of Acquasparta's theory of cognition. Part I. *Franciscan Studies*, v. 21, p. 1-79 and part II, p. 384-465, 1961.
- BENNETT, J. *Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- BIANCHI, L.; RANDI, E. *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*. Rome: Laterza, 1990.
- BROWER, J.; BROWER-TOLAND, S. Aquinas on mental representation: intentionality and concepts. *The Philosophical Review*, v. 117, p. 193-243, 2008.
- BROWER-TOLAND, S. Intuition, externalism and direct reference in Ockham. *History of Philosophy Quarterly*, v. 24, p. 317-336, 2007.
- BURR, D. *Eucharistic presence and conversion in late Thirteenth-Century Franciscan Thought*. Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1984. v. 74, part 3.
- CÔTÉ, A. Simplicius and James of Viterbo on propensities. *Vivarium*, v. 47, p. 24-53, 2009.
- COURTENAY, W. J. Radulphus Brito, master of arts and theology. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, v. 76, p. 131-58, 2005.
- DENNERY, D. From sacred mystery to divine deception: Robert Holcot, John Wyclif and the transformation of Fourteenth-Century Eucharistic Discourse. *Journal of Religious History*, v. 29, n. 2, p. 129-144, 2005.
- DONATI, S. Utrum accidens possit existere sine subiecto. Aristotelische Metaphysik und christliche Theologie in den Physikkommentaren des 13. Jahrhunderts. In: AERTSEN, A.; EMERY, K.; SPEER, A. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 577-617.

- EBBESEN, S. Concrete accidental terms: late Thirteenth Century debates about problems relating to such terms as "album". In: KRETZMANN, N. (ed.). *Meaning and inference in medieval philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. p. 107-174.
- EBBESEN, S. Termini accidentales concreti. Texts from the late 13th Century. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, v. 53, p. 37-150, 1986.
- FLASCH, K. Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg. *Kant-Studien*, v. 63, p. 182-206, 1972.
- GREGORY, T. Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle "Meditationes" di Descartes. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, v. 53, p. 477-516, 1974.
- GREGORY, T. La tromperie divine. In: KALUZA, Z.; VIGNAUX, P. (eds.). *Preuves et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle*. Vrin: Paris, 1984. p. 187-195.
- GRELLARD, C. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. Paris: Vrin, 2005.
- GRELLARD, C. *Nicolas d'Autrécourt. Correspondance, articles condamnés*. Paris: Vrin, 2001.
- IMBACH, R. Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 77, p. 175-194, 1993.
- JENKINS, J. Aquinas on the veracity of the intellect. *The Journal of Philosophy*, v. 88, p. 623-632, 1991.
- KALUZA, Z. Nicolas d'Autrécourt ami de la vérité. *Histoire Littéraire de la France*, Paris, v. 42, n. 1, 1995.
- KALUZA, Z. Voir: la clarté de la connaissance chez Nicolas d'Autrécourt. *Micrologus*, v. 5, p. 89-105, 1997.
- KENNEDY, L. A. Philosophical scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century. *Vivarium*, v. 20, n. 1, p. 35-57, 1983.
- KING, P. Rethinking representation in the Middle Ages: a *Vade-Mecum* to medieval theories of mental representation. In: LAGERLUND, H. (ed.). *Representation and objects of thought in Medieval Philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2005. p. 83-102.
- KLIMA, G. John Buridan on the acquisition of simple substantial concepts. In: FRIEDMAN, R. L.; EBBESEN, S. (eds.). *John Buridan and Beyond: topics in the language sciences 1300-1700*. Copenhagen, 2004. p. 17-32.
- KRETZMANN, N. Infallibility, error, and ignorance. In: BOSLEY, R.; TWEEDALE, M. (eds.). *Aristotle and His Medieval Interpreters = Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. v. 17. University of Calgary Press, 1991. p. 159-194.

- LAHEY, S. E. *John Wyclif*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MACKEN, R. La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, v. 39, p. 82-112, 1972.
- MARRONE, S. *The light of thy countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 2001. 2v.
- NOONE, T. B. The problem of the knowability of substance: the discussion from Eustachius of Arras to Vital du Four. In: EMERY, K.; FRIEDMAN, R. L.; SPEER, A.; MAURIEGE, M. (eds.). *Philosophy and theology in the long middle ages: a tribute to Stephen F. Brown*. Leiden: Brill, 2011. p. 63-90.
- PANACCIO, C. Aquinas on intellectual representation. In: PERLER, D. (ed.). *Ancient and medieval theories of intentionality*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001. p. 185-201.
- PANACCIO, C. *Ockham on concepts*. Hampshire-Burlington: Ashgate, 2004.
- PANACCIO, C. Semantics and mental language. In: SPADE, P.V. (ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 53-75.
- PASNAU, R. *Cambridge translations of medieval philosophical texts: Volume III. Mind and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PASNAU, R. *Theories of cognition in the later middle ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PENN, S. Wyclif and the sacraments. In: LEVY, I. C. (ed.). *A companion to John Wyclif, late medieval theologian*. Leiden: Brill, 2006. p. 241-291.
- PERLER, D. Essentialism and direct realism: some late medieval perspectives. *Topoi*, v. 19, n. 2, p. 111-122, 2000.
- PERLER, D. *Zweifel und Gewissheit: skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2006.
- PICHÉ, D. *La condamnation parisienne de 1277: texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1999.
- PINI, G. Scotus on Doing Metaphysics *in statu isto*. In: INGHAM, M. B.; BYCHKOV, O. (eds.). *John Duns Scotus, Philosopher (= Archa Verbi. Subsidia 3)*. Münster: Aschendorff Verlag, 2010. p. 29-55.
- PINI, G. Scotus on knowing and naming natural kinds. *History of Philosophy Quarterly*, v. 26, p. 255-272, 2009.
- PORRO, P. Henry of Ghent. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/>

- RASHDALL, H. Nicholas de Ultricuria: a medieval Hume. *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, v. 1, n. 27, 1906-1907.
- ROBERT, A. A crucial distinction in William of Ockham's philosophy of mind: *Cognitio in se/cognitio in alio*. In: PELLETIER, J.; ROQUES, M. (ed.). *The language of thought in late medieval philosophy: essays in honor of Claude Panaccio*. Berlin: Springer, 2017. p. 39-57. Historical Analytical Studies on Nature, Mind, and Action.
- ROBERT, A. Aristote n'a jamais eu de connaissance évidente d'une substance: Nicolas d'Autrécourt en contexte. In: CAROTI, S.; GRELLARD, C. (eds.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des arts de Paris (1317-1340)*. Cesena: Quaderni di Paideia, 2006. p. 113-151.
- ROBERT, A. Intentionality and categories in late-medieval averroism. *Quaestio*, v. 10, p. 167-196, 2010.
- ROBERT, A. L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, v. 18, p. 363-393, 2007.
- ROBERT, A. Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms. vat. lat. 6768. *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, v. 37, n. 3, p. 95-167, 2008b.
- ROBERT, A. Scepticisme ou renoncement au dogme? Interpréter l'eucharistie au XIV<sup>e</sup> siècle. *Chora*, v. 6, p. 251-288, 2008a.
- ROBERT, A. The possibility of cognizing material substances: the evolution of a philosophical problem in late-medieval commentaries on the Sentences. In: BRINZEI, M.; SCHABEL, Ch. (ed.). *Philosophical Psychology in Late-Medieval Commentaries on the Sentences*. Turnhout: Brepols, 2020. p. 39-79.
- ROBERT, A. William Crathorn's mereotopological atomism. In: GRELLARD, C.; ROBERT, A. (ed.). *Atomism in late medieval philosophy and theology*, Leiden: Brill, 2009. p. 127-162.
- ROBINSON, H. Substance. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. Disponible em: <http://plato.stanford.edu/entries/substance/>
- ROHMER, J. La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Pecham. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, v. 3, p. 105-184, 1928.
- ROSCH, E.; LLOYD, B. B. *Cognition and categorization*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1978.
- SMITH, E. E.; MEDIN, D. *Categories and concepts*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1981.
- SPRUIT, L. *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1994. 2v.

TACHAU, K. H. *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*. Leiden: Brill, 1988.

TESKE, R. J. *Henry of Ghent's summa of ordinary questions: Article One: on the possibility of knowing*. Translation with an introduction and notes by Roland J. Teske S. J. South Bend: St. Augustine Press, 2008.

ZUPKO, J. Substance and soul: the late medieval origins of early modern psychology. In: BROWN, S. F. (ed.). *Meeting of the minds: the relations between medieval and classical modern european philosophy*, Turnhout: Brepols, 1998. p. 121-139.

ZUPKO, J. What is the science of the soul?: a case study in the evolution of late medieval natural philosophy. *Synthese*, v. 110, p. 297-334, 1997.

# ESSÊNCIA, COMPOSIÇÃO E UNICIDADE DE FORMA: A NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA CORPORAL EM TOMÁS DE AQUINO

*Mário Augusto Queiroz Carvalho*  
*Markos Klemz Guerrero*

## INTRODUÇÃO

Fazemos ontologia quando tratamos de quais tipos de coisas devem ser admitidas como existentes ou reais, isto é, quando buscamos determinar as fronteiras de aplicação do predicado *ser*. Desse modo, indagar, por exemplo, se objetos matemáticos, Deus ou entidades ficcionais, como Macunaíma, existem, e em que sentido existem, é fazer ontologia. A partir da variedade de entidades cuja realidade é reconhecida, pode-se construir uma gradação entre ontologias monistas e pluralistas. Um caso extremo de monismo seria uma certa interpretação da filosofia de Parmênides que concedesse realidade apenas ao Ser, recusando qualquer diferenciação possível no interior dele, em virtude da completa irrealidade de um não ser que pudesse distinguir uma coisa da outra. Desse modo, nunca seria legítimo dizer que isto *não é* aquilo. Na ponta oposta, encontra-se a ontologia de Tomás de Aquino. Ela é pluralista na medida em que admite diversos tipos de substâncias corporais, como axolotes e estrelas, e também substâncias imateriais, como os anjos. Além disso, encontramos nessa ontologia não apenas substâncias, mas também acidentes, como a cor ou tamanho de um axolote. Ainda que a realidade de acidentes seja dependente das substâncias em que eles existem, acidentes possuem uma realidade distinta da realidade de substâncias. As entidades admitidas como reais na ontologia tomista são variadas, de modo mais radical, porque não há um sentido único no qual dizemos da brancura de João que ela existe e do próprio João que ele existe. O tradicional lema de que o ser se diz de muitas maneiras não se limita a assinalar uma pluralidade de tipos de existência, como se substâncias e acidentes constituíssem subdivisões do domínio das coisas que em geral são. Mais do que isso, o lema envolve a recusa de qualquer noção uniforme entre os diferentes sentidos de ser.

Axolotes e diamantes são tipos diferentes de substâncias, mas são, num mesmo sentido, coisas corporais que subsistem por si. Por outro lado, João e sua altura sequer

são num mesmo sentido. Embora heterogêneos, os sentidos de **ser** não são disparatados. O ser substancial tem uma primazia sobre o ser accidental, devido à dependência do último em relação ao primeiro. Substâncias são entes subsistentes na medida em que não existem em um sujeito, em contraste com acidentes, que só existem inerindo em algum sujeito cuja identidade é constituída independentemente desses acidentes. A altura de João existe só na medida em que existe em João, mas João não existe em nenhuma outra coisa. Sendo assim, a noção de substância tem um lugar central na ontologia tomista. Dentre as substâncias, axolotes nos são muito mais familiares que anjos da guarda. Sabemos que eles são anfíbios latino-americanos que podem ser observados e acariciados como bichos de estimação. Por outro lado, é questionável que existam anjos da guarda ou mesmo que cada homem tenha o seu. Nesse sentido, a noção de substância corporal tem um lugar central na ontologia tomista.

Apesar da dignidade especial da substância, Deus não é uma substância. Isso porque Deus é tão diferente dos demais entes que não pode estar numa mesma categoria que eles. Mas a noção geral de substância, ou ao menos as noções gerais de substância imaterial e de substância material (ou corporal), reúnem entes que têm essencialmente algo em comum entre si. A peculiaridade de Deus frente a quaisquer outros entes é que nele não se encontra nenhuma composição, ao passo que substâncias são compostas de ser e essência. Sendo assim, Deus não é uma substância, isto é, não se encontra no gênero das substâncias, porque sua simplicidade o impede de estar em qualquer gênero comum. À composição entre ser e essência, característica de toda substância, acrescenta-se, no caso de substâncias corporais, uma composição no interior da própria essência, entre forma e matéria. Essa composição será examinada na primeira seção deste capítulo, a partir da relação entre os termos “essência”, “quididade” e “substância” no domínio das coisas corporais. Embora toda substância subsista, nem todo ente que subsiste é uma substância, mas apenas aqueles que são completos em seu gênero. Pés e mãos não são propriedades accidentais de um homem, pois não existem em um sujeito, logo subsistem, ao invés de inerirem. No entanto, por serem partes incompletas de substâncias, pés e mãos não podem ser eles próprios substâncias. A análise da tese da unicidade da forma substancial, ao longo da segunda seção, permitirá compreender por que, em geral, partes de substâncias corporais não são substâncias, estabelecendo um sentido em que se pode dizer que o hilemorfismo de Tomás de Aquino é monista – porque admite uma única forma substancial na constituição de cada substância.

## **ESSÊNCIA E COMPOSIÇÃO**

A obra de Tomás de Aquino apresenta uma variedade de termos associados à noção de essência. Uma lista representativa de tais expressões, bem como de seus diferentes

significados, encontra-se, por exemplo, no capítulo 1 do tratado *O ente e a essência* (no que se segue, *EE 1*): *essentia, quidditas, quod quid erat esse, natura, forma*. Traduzem-se<sup>1</sup>, respectivamente, por “essência”, “quiddidade”, “o que era ser”, “natureza” e “forma”. Dessa lista, interessam-nos aqui somente os dois primeiros termos.

Embora aparentados, às vezes usados por Tomás como intercambiáveis, os termos “essência” e “quiddidade” não são sinônimos. Uma diferença conceitual corresponde, portanto, à diferença terminológica. A elucidação nominal oferecida por Tomás em *EE 1* tem a função de analisar duas noções e explicitar alguns critérios pelos quais julgamos que algo satisfaz a uma ou a outra. Por essência, entende-se aquilo que faz uma coisa ser o que ela é, ao fundamentar não só o pertencimento dela a espécies e gêneros, mas também algumas de suas outras propriedades. Assim, a essência de Sócrates serve de base para a atribuição da espécie humana e do gênero animal a esse indivíduo e, como se mostrará adiante, envolve aquilo que é próprio a Sócrates enquanto tal. E entende-se por quiddidade de um objeto aquilo que é significado por sua definição, isto é, um termo composto que responde de modo correto e completo à pergunta “o que é tal objeto?”. Por exemplo, a quiddidade do homem é aquilo que significa a resposta correta e completa à pergunta “o que é o homem?”, o significado de “animal racional”. Se a noção de essência realça o fundamento real das características de uma coisa, a noção de quiddidade, por sua vez, realça o caráter cognoscível da coisa e sua relação com o nosso modo de conhecer baseado na construção de definições.

Alguns textos de Tomás sugerem a ideia de que a essência do indivíduo sensível é comum, e não individual. Nesse sentido, a essência de Sócrates incluiria somente aquilo que está na essência da espécie humana. Assim, lê-se, por exemplo, no artigo 3º da questão 3 da primeira parte da *Suma teológica* (no que se segue, *STh I, 3, 3*), que uma substância material é distinta de sua essência porque esta inclui somente o que é indicado explicitamente pela definição da espécie – a natureza humana, que envolve animalidade e racionalidade –, ao passo que tal substância envolve, entre outras coisas, aquilo que individua Sócrates. De acordo com esse texto, parece que um e o mesmo item – a natureza humana em geral – desempenha a função de essência em relação a itens distintos: a espécie e os indivíduos.

À luz de outros textos e do quadro conceitual de Tomás, essa sugestão deve ser recusada. Em primeiro lugar, se a essência de Sócrates se resumisse à humanidade, no sentido de determinação pela qual algo é humano, isto é, à natureza humana em geral, tudo aquilo que é próprio a Sócrates e o distingue, enquanto indivíduo, de Platão, seria accidental para Sócrates, o mesmo valendo, *mutatis mutandis*, para todos os seres

---

<sup>1</sup> Traduções sem indicação explícita de autoria são nossas. Nas citações, os trechos entre <...> são inserções nossas.



humanos. Assim, Sócrates seria tão diferente de Platão quanto um homem de chapéu é diferente de um homem de boné; tratar-se-ia de uma diferença meramente acidental e fortuita. A união da essência comum de Sócrates e daquilo que é próprio a ele resultaria numa unidade fraca como a de um agregado de substância e acidente; a unidade de Sócrates não seria maior que a de um monte de areia ou de uma plateia de cinema. Para evitar os absurdos de reduzir a diferença numérica entre substâncias a diferenças acidentais e de confundir a unidade substancial com a acidental, é preciso aceitar que a essência de um indivíduo envolve aquilo que o individualiza. Os componentes de uma natureza comum são, num sentido a ser esclarecido, *essenciais* para Sócrates, mas não são a sua *essência*.

Reforçam este ponto as considerações de Tomás a propósito do capítulo 13 do livro VII da *Metafísica* de Aristóteles,<sup>2</sup> onde procura-se refutar a tese platônica segundo a qual universais são substâncias. Desconsideradas as complexidades exegéticas do texto aristotélico, interessa-nos somente um de seus elementos, a saber, a noção de *próprio* (*ídiōn*). Tal noção aparece num argumento cuja engrenagem principal é o contraste entre a essência de cada coisa, própria a esta, e o universal, que é comum. De acordo com a interpretação de Tomás, a ideia é que se as essências de Sócrates e Platão se resumissem à natureza humana em geral, Sócrates e Platão seriam o mesmo objeto. Raciocínio semelhante pode ser construído a propósito de espécies diversas num mesmo gênero: se as essências de cão e gato se reduzissem à animalidade, então a espécie canina seria idêntica à felina e às demais espécies de animais. Em outras palavras, se a essência de um objeto fosse comum, ele e tudo o mais que possuísse essa essência colapsariam numa coisa só. Dado que o conseqüente é absurdo, segue-se que a essência de uma coisa não é comum, mas sim própria a ela. Outra maneira de expressar essa conclusão consiste em dizer que uma coisa está no mesmo patamar de generalidade que a sua essência: a essência de homem não é a animalidade, nem Sócrates, mas a combinação de animalidade e racionalidade, que convém somente à espécie humana. Pelas mesmas razões, a essência do indivíduo tem de ser individual. A segunda *Questão disputada sobre a verdade* e o capítulo 65 da primeira parte da *Suma contra os gentios* (no que se segue, SCG I, 65) confirmam essa interpretação. Neste texto, lê-se que “(...) a essência do singular é constituída de matéria designada e forma individuada; por exemplo, a essência de Sócrates <é constituída de> deste corpo e desta alma, assim como a essência do homem universal <é constituída de> alma e corpo, como é evidente no livro VII da *Metafísica* de Aristóteles”. As expressões “deste corpo” e “desta alma” são jargão escolástico para designar corpo e alma *individuais*; “corpo” e “alma” não precedidos por “este”, “esta” ou semelhantes qualificações designam *universais*.

---

<sup>2</sup> *In XII Met.*, lição 13.

Quaisquer que sejam os componentes da essência de um ser humano individual (ou singular, de acordo com a terminologia usada em nossa citação), tal essência é individual e, por consequência, convém unicamente à substância de que é essência; de modo semelhante, a essência da espécie humana está no mesmo nível de generalidade que essa espécie, e só em relação a esta atua como essência, sendo talvez no máximo essencial para coisas singulares.

Dados os critérios que caracterizam as noções de essência e quiddidade, é preciso considerar os possíveis candidatos ao posto de essência e quiddidade das substâncias sensíveis do ponto de vista de Tomás. No *EE 1*, o argumento com o objetivo de resolver esse problema consiste num silogismo disjuntivo onde se faz uma lista exaustiva dos candidatos e eliminam-se quase todos, menos um. Há três alternativas relevantes: a matéria por si só, a forma apenas ou o composto de matéria e forma. No que se segue, vamos explicar, com base no tratado *Os princípios da natureza* (adiante, *DPN*), em que consistem os candidatos principais – matéria e forma – e depois, a partir de *EE 1*, vamos analisar cada uma das alternativas relevantes.

No início de *DPN*, Tomás introduz as noções de matéria e forma partindo do contraste entre ato e potência, de um lado; entre predicação essencial e accidental, de outro. Tal esclarecimento é um passo preliminar para a explicação do fenômeno que motivou a elaboração e análise de ambos os conceitos, a geração e a corrupção substanciais.

Algumas características de uma substância individual são essenciais, outras são accidentais. As primeiras constituem aquilo que a substância mais fundamentalmente é, ao passo que as últimas são derivadas, ou bem das características essenciais, no caso de propriedades necessárias, ou bem de causas externas ou circunstanciais, no caso de acidentes contingentes. Por exemplo, as propriedades de ser humano e de ser corpóreo são essenciais para Sócrates; a de possuir três dimensões é um acidente necessário que resulta do fato de Sócrates ser essencialmente corpóreo; a de ser pálido é um acidente contingente. Quando um indivíduo possui efetivamente alguma característica positiva, isto se deve à presença, nesse indivíduo, de um item metafísico que Tomás denomina forma. Nesse sentido, a forma é um princípio de atualidade, que fundamenta a posse efetiva de uma característica positiva por um indivíduo; caso esta seja essencial, a forma é substancial; se é accidental, a forma também o é.

À atualidade determinada pelo princípio formal corresponde algo que, por si só, não a tem, mas pode possuí-la e vem a possuí-la de fato, caso se una a uma forma. Trata-se da matéria e da substância enquanto sujeito de acidentes. Matéria é aquilo que é atualizado pela forma substancial; a forma accidental, por sua vez, atualiza a substância já constituída. Um lugar comum que ajuda a elucidar as noções de matéria e forma

substancial é a analogia entre estes, princípios metafísicos da substância corpórea e componentes de uma estátua como um pedaço de bronze e uma certa figura: a ideia é a de que a matéria está para o pedaço de bronze assim como a forma está para a figura; a substância sensível possuiria uma estrutura semelhante à de uma estátua de bronze. Naturalmente, por se basear numa certa semelhança entre coisas muito díspares, esta analogia até lança alguma luz sobre conceitos metafísicos complexos (matéria e forma) a partir de conceitos à primeira vista banais (pedaço de bronze e figura), mas pode obscurecer diferenças importantes e sugerir falsas aproximações. Isto porque o bronze é uma substância e a figura, um de seus acidentes, enquanto a matéria não é uma substância e a forma substancial, por definição, não é um acidente.

Seguindo a tradição aristotélica, Tomás argumenta em favor da existência de matéria e forma substancial enquanto princípios de algumas características irrecusáveis de indivíduos sensíveis. Os fenômenos centrais que se procura explicar por meio de ambos os princípios são a geração e corrupção, isto é, os processos naturais pelos quais tais indivíduos, respectivamente, começam a, e deixam de, existir. Ora, geração e corrupção exemplificam a noção mais geral de mudança: uma ocorrência na qual um e o mesmo item se apresenta de um modo num momento, e de outro modo em outro momento. Por outras palavras, ambos os processos dependem de que algo permaneça ao longo de tempo e de que algo, presente no início, seja substituído por outra coisa, no fim do processo. No âmbito da geração e corrupção substanciais, o constituinte que permanece ao longo do processo é a matéria; o constituinte que é substituído é a forma. Assim, a matéria, atualizada no começo por uma forma, perde esta e recebe outra forma, para a qual estava inicialmente em potência. Ao fim, o resultado é uma nova substância, materialmente a mesma, mas formalmente distinta, daquela a partir da qual foi gerada.

Numerosos itens diversos podem desempenhar a função de matéria perante a substância sensível. Desde um ponto de vista, um organismo vivo é materialmente constituído por seu corpo com todos os seus órgãos; desde outra perspectiva, ele envolve os corpos elementares ou elementos, o fogo, a água, a terra e o ar; além disso, compõem-se ainda de misturas dos elementos. De um modo geral, tudo aquilo que ordinariamente tomamos como partes de um indivíduo pertence à sua matéria; o corpo, enquanto totalidade destas partes em sentido ordinário, exerce a função de matéria em relação ao indivíduo completo. Há níveis mais estruturados e diferenciados da matéria, níveis intermediários, e um patamar onde aparentemente a estruturação da matéria é mínima, como nos elementos. Os exemplos apontados são itens analisáveis como uma matéria unida a uma forma; no jargão escolástico, trata-se de matéria segunda. No entanto, tal percurso de pensamento, pelo qual consideramos a matéria deixando de lado paulatinamente as suas determinações, sugere uma conjectura: há uma matéria não

decomponível numa matéria e numa forma, aquilo que Tomás denomina matéria primeira (*prima*)? Dito de outro modo: há algo cuja característica principal é a potencialidade para formas substanciais de indivíduos sensíveis, algo tal que não envolve em si mesmo atualidade alguma?

As hipóteses acerca de uma matéria puramente potencial padecem de uma certa ambiguidade. Na literatura secundária são frequentes duas interpretações. De acordo com uma delas, a matéria primeira é algo totalmente potencial com relação às formas substanciais. Segundo outra interpretação, a matéria primeira nunca está totalmente em potência, mas, enquanto está atualizada por uma forma, permanece em potência para todas as formas substanciais que não possui; ela não possuiria atualidade por si mesma, mas somente em virtude de outro com o qual existe unida, a saber, a forma.

Naturalmente, não há circunstância em que uma matéria esteja em potência para todas as formas. Se houvesse um momento em que uma matéria estivesse totalmente em potência, ela não possuiria atualidade alguma; portanto, não existiria. A primeira hipótese relega a matéria primeira ao papel de mera construção mental. A segunda hipótese permite afirmar que a matéria primeira, em algum sentido, existe, mas não é evidente que uma matéria, atualizada por uma forma, permaneça em potência para *todas* as outras formas naturais que ela não possui em ato. De qualquer modo, uma forma substancial atualiza algo que não possui atualidade própria independente dessa forma, ao passo que a atualidade determinada por uma forma accidental é diferente da atualidade que a substância possui em virtude de sua forma substancial. Assim, se a matéria possuísse uma atualidade própria, todas as formas nela introduzidas seriam para ela accidentais. Embora não seja totalmente clara a extensão do âmbito de coisas para as quais a matéria primeira está em potência, é claro que, para Tomás, todo indivíduo sensível pode ser analisado, em última instância, como uma composição de uma forma substancial e uma matéria que não é composta de matéria e forma e não possui, por si, atualidade alguma.

Ainda é necessário esclarecer como Tomás entende a relação entre, de um lado, matéria e forma e, de outro, individualidade. Esta consiste na característica de não poder existir em muitos. Ele a atribui à substância corpórea e a cada uma de suas partes. Tanto a forma quanto o corpo presentes num objeto material são individuais. Tomás assume que a individualidade do composto não é uma característica primitiva, imediata, mas está fundada em algum princípio que o constitui. Quanto às substâncias sensíveis, ele considera que é necessário mostrar *por que* elas são individuais. Há uma certa variação nas posições de Tomás sobre esse problema ao longo de sua obra. Nesta exposição nos concentraremos somente num texto de maturidade, a saber, *Sth* III, 77, 2.

Uma vez que uma substância sensível individual se compõe de matéria e forma individuais, parece que se pode usar a individualidade destas para explicar a

individualidade daquela. O problema se recoloca, porém, a propósito das formas que podem existir na matéria. Quanto à individualidade de formas estritamente imateriais, não há dificuldade do ponto de vista de Tomás. A essência de uma substância imaterial inclui somente a forma, e a natureza desta exclui que ela possa existir em outro, numa matéria ou numa outra substância; exclui, portanto, que possa existir em muitos. Dessa concepção acerca de entes finitos incorpóreos segue-se imediatamente que eles sejam individuais. No entanto, de acordo com Tomás, a forma presente na essência de uma substância física não é por si mesma individual, isto é, a sua individualidade não resulta de suas características intrínsecas. O que a individualiza é aquilo que a impede de estar em muitos. Ela é individual em virtude da matéria com a qual se une: enquanto existe numa determinada matéria, uma forma existe em algo e somente nele, não podendo mais existir em outros. Em si mesma, uma forma pode ser *pensada* como atribuível a muitas coisas, mas, enquanto *existente* num pedaço de matéria, ela é individual e possui um vínculo indissociável com um determinado composto.

À individualidade da substância sensível está estreitamente associada a diferença numérica numa espécie. Esta consiste na diferença entre dois indivíduos semelhantes no máximo grau quanto às suas propriedades essenciais gerais. Por exemplo, Sócrates e Platão são humanos, animais, vivos, corpóreos, etc. A lista de predicados essenciais universais que convêm a um é rigorosamente a mesma daqueles que convêm ao outro. Sócrates é um indivíduo *numericamente* diferente de Platão, embora eles sejam *especificamente* indiscerníveis. A matéria pode talvez ser suficiente para individualizar a forma, mas parece ser insuficiente para dar conta da diferença numérica numa espécie; de fato, segundo a cosmologia aceita por Tomás, cada corpo celeste é individual, em virtude de sua matéria, mas necessariamente único na sua espécie. Eis por que Tomás propõe, em *STh* III, 77, 2, que um corpo pode ser dividido em partes e que uma forma pode diferir de outra unicamente pelo fato de que a primeira vem a existir numa parte desse corpo e a segunda em outra parte. Indiscerníveis quanto às suas características intrínsecas, duas formas distintas apenas pelas respectivas relações com partes materiais diferentes fundamentam a atribuição dos mesmos predicados essenciais comuns aos compostos que as possuem. Tal divisibilidade cabe a uma substância corpórea em razão de um gênero de acidentes, denominado por Tomás, nesse texto, quantidade dimensional: altura, largura e profundidade, numa palavra, a extensão; linhas, superfícies e sólidos com as suas diferentes posições no espaço. A ideia é que um corpo, composto de matéria primeira e forma, pode, em virtude da sua quantidade dimensional, ser dividido em partes que ocupam posições diferentes e cada uma dessas partes pode, por sua vez, receber uma nova forma que substitui a forma inicial e é distinta, ao menos numericamente, das formas recebidas pelas outras partes. A partir das partes

especialmente distintas de um corpo seria possível produzir uma multiplicidade de substâncias corpóreas.

Feito esse esclarecimento sobre os constituintes das substâncias sensíveis, podemos voltar ao argumento de *EE 1* que procura determinar quais desses constituintes satisfazem às noções de essência e quiddidade.

O primeiro candidato, segundo esse texto, é a matéria. A essência da substância sensível não pode incluir somente a matéria, pois, como se disse anteriormente, toda atualidade desta depende da forma; sem a forma, a matéria não pode existir. Portanto, a matéria precisa estar unida à forma para desempenhar qualquer função que possa exercer relativamente ao composto. Por exemplo, a matéria em si mesma não pode explicar, numa perspectiva metafísica, o pertencimento da substância corpórea a uma espécie ou, de um ponto de vista epistêmico, o conhecimento acerca dessa substância por meio da classificação desta como pertencente a uma espécie. Se a matéria pode contribuir para a explicação de algumas propriedades de uma substância, fará isso somente na medida em que está unida a uma forma.

De acordo com o argumento de *EE 1*, o segundo candidato, a forma, gera maiores dificuldades. Quanto à hipótese de que a forma constitui por si só a quiddidade da substância sensível, duas posições adversárias se destacam no pensamento escolástico do século XIII. Uma das motivações principais da disputa se encontra no desejo de estabelecer uma interpretação coerente e correta para a concepção de Aristóteles sobre o que deve ser indicado pela definição de uma substância sensível.

De um lado, alguns autores, na esteira de Averróis, alegam que a definição de uma espécie natural só precisa mencionar a forma; chamaremos esta tese de *formalismo*. Em princípio, nada impede que alguém mencione a matéria, em qualquer de suas acepções, ao responder à pergunta “o que é tal espécie?”. No entanto, segundo os formalistas, a informação acerca da matéria não é indispensável para que se compreenda em que consiste uma determinada espécie. Uma das razões para o formalismo pode ser encontrada, por exemplo, nos tratados de ontologia de Teodorico de Freiberg (ca. 1240 – ca. 1318), autor antitomista em vários pontos fundamentais. Lemos no seu *Tratado sobre as quiddidades dos entes* que “somente as substâncias possuem, propriamente e sem qualificações, uma definição, que significa, segundo o Filósofo e o Comentador, somente a forma, ainda que defina o todo composto”. A ideia central na base desta concepção é que, no âmbito sensível, cada forma está associada a determinadas operações que não se podem cumprir independentemente de um tipo específico de matéria, de tal modo que, a partir da análise da forma e suas operações, pode-se inferir em que tipo de matéria tal forma deve existir. Portanto, a única informação absolutamente indispensável que deve estar presente na definição de uma espécie é aquela concernente à sua forma; de tal

informação, pode-se extrair todas as informações essenciais sobre a matéria e o composto. Mas isso não significa que a matéria seja um acidente ou parte acidental daquilo de que é matéria; se o fosse, o composto de matéria e forma não seria uma substância, mas um agregado que envolveria uma substância e um acidente. Assim, na perspectiva de um formalista aristotélico, como Teodorico de Freiberg, as essências de uma espécie e de um indivíduo sensível envolvem forma e matéria. Porém, a quiddidade – aquilo que é significado pela definição da espécie – contém somente a forma.

Outros autores, *antiformalistas*, sustentam que é preciso indicar a chamada matéria sensível comum, isto é, o tipo de matéria presente na essência de uma espécie, ao oferecer-se uma definição desta. Uma resposta correta à pergunta “o que é o ser humano?” deveria indicar não só a forma humana, mas também o tipo exemplificado pela matéria segunda que constitui um indivíduo humano. Se um ser humano individual é constituído essencialmente por este corpo humano, feito desta carne e destes ossos, a definição da espécie humana deve mencionar o corpo humano, a carne e os ossos *tomados universalmente*. Em *EE 1*, o argumento apresentado por Tomás em favor do antiformalismo baseia-se na suposição de que é necessário apontar um critério para diferenciar definições matemáticas e definições físicas. A posição desse texto é que as últimas devem mencionar a matéria sensível comum, enquanto as primeiras podem deixá-la totalmente de lado. Um item estudado pela aritmética ou pela geometria pode ser caracterizado sem que algum tipo específico de matéria seja mencionado, ainda que tal item possua um fundamento, próximo ou remoto, na realidade material. Por outro lado, segundo Tomás, as definições físicas deveriam indicar uma matéria determinada para registrar a dependência de uma forma em relação a tal matéria, dependência essa, aliás, reconhecida até por formalistas.

Uma dificuldade desse raciocínio antiformalista é que ele só pode justificar a sua conclusão caso não haja critérios alternativos melhores ou igualmente bons ao critério proposto por Tomás para distinguir matemática e física. Porém, existem elementos na obra de Tomás, como no *Comentário ao tratado da trindade de Boécio (De trinitate)*, que sugerem outras vias para distinguir essas ciências. Por exemplo, em *De trinitate*, questão 6, artigo 2, afirma-se que alguns juízos matemáticos são verdadeiros somente se os seus termos designam *linhas matemáticas*, construídas pela mente, e não *linhas sensíveis*, acidentes de substâncias sensíveis: “(...) o juízo matemático supera a apreensão do sentido. Donde, às vezes, o juízo acerca da linha matemática não ser o mesmo que acerca da linha sensível; como nisto que a linha reta toca a esfera apenas de acordo com um ponto; o que convém corretamente à linha separada, mas não corretamente à linha na

matéria (...).<sup>3</sup> Ainda que alguns conceitos matemáticos possuam algum fundamento naquilo que é dado pelos sentidos, a abstração pela qual se formam esses conceitos pode inviabilizar que eles sejam exemplificados por coisas materiais. A abstração pela qual se produzem conceitos físicos, porém, não inviabiliza a sua exemplificação por coisas materiais. Essa diferença entre modos de abstração parece ser suficiente para distinguir conceitos e definições matemáticas e físicas. Por esse prisma, na hipótese de que a definição de uma espécie natural não faça referência à matéria sensível, seria possível diferenciá-la de uma definição matemática. A propósito, o formalista antes citado, Teodorico de Freiberg, usa critério semelhante para operar essa distinção entre as ciências teóricas. No §50 do capítulo 5 de seu *Tratado sobre a origem das coisas predicamentais*, Teodorico afirma, por exemplo, que “(...) <os entes puramente matemáticos> não só não são substâncias, como também não são disposições ou acidentes das substâncias”. Nesse sentido, a posição de *EE 1* parece não ser suficiente para refutar o formalismo.

Note-se que formas de espécies diferentes fundamentam predicados essenciais diferentes. A forma de um homem é princípio de racionalidade, ao passo que a de uma planta, não, embora homens e plantas se assemelhem em alguma medida, por serem corpos e seres vivos. Tal diferença entre formas acarreta diversidade quanto à espécie e é compatível com semelhança genérica. Desde esse ponto de vista, a diferença entre indivíduos pertencentes à mesma espécie tem de se basear em algum princípio não formal. Dadas essas hipóteses sobre a individuação e a diferença numérica numa espécie, a possibilidade de múltipla exemplificação parece ser uma propriedade das espécies naturais cuja explicação demanda uma referência inevitável à matéria. Talvez a necessidade de explicar essa propriedade seja uma razão mais forte para incluir a referência à matéria nas definições físicas do que a necessidade de distinguir matemática e física em termos dos respectivos modos de definição.

Eliminadas as hipóteses que reduzem a essência da substância material a um de seus constituintes, resta a terceira e última alternativa relevante indicada anteriormente, a saber, a de que tal essência constitui-se de matéria e forma. Para os indivíduos materiais, a essência é o composto de matéria e forma individuais; para as espécies de tais indivíduos, a essência envolve matéria e forma tomadas universalmente.

---

<sup>3</sup> Citamos a tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Tomás de Aquino. *Comentário ao tratado da trindade de Boécio*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999. p. 155-156.



## UNICIDADE DE FORMA

A tese de que as substâncias sensíveis são essencialmente compostas por forma e matéria requer alguns esclarecimentos sobre a maneira como esses princípios comportam-se na constituição da substância. Isso pode ser feito a partir da polêmica, que coloca Tomás de Aquino em franca oposição a muitos outros escolásticos, acerca da pluralidade ou da unicidade de formas substanciais. Segundo a primeira posição, é possível e até necessário que uma mesma substância tenha mais de uma forma substancial. Essa tese é rejeitada por Tomás, que defende que cada substância tem uma única forma substancial. A tese da unicidade da forma substancial é formulada para o caso do homem na condenação que ela sofre pelo arcebispo dominicano Robert Kilwardby: “Que a vegetativa, sensitiva e intelectiva são uma forma simples” (DENIFLE; CHÂTELAIN, 1889, P. 558-560). De fato, como o homem é uma substância, deve ter uma única forma substancial, segundo os monistas de forma. Como ele é uma única substância com potências vegetativas, sensíveis e intelectuais, uma mesma forma substancial deve responder por essas variadas operações que se encontram em qualquer homem. Desse modo, a alma que responde pela inteligência deve ser indistinta da alma que responde pela sensação e da alma que responde pela manutenção vital do corpo.

A promoção de uma campanha institucional contra o monismo de forma substancial evidencia uma das controvérsias apaixonadas que a recepção do hilemorfismo na filosofia medieval tardia despertou. Mas por que alguém defenderia que é preciso haver diversas formas compondo uma mesma substância, a ponto de querer banir a tese oposta? Problemas teológicos, naturalmente, desempenharam um papel importante para o destaque que a controvérsia adquiriu, na medida em que cada uma das posições envolve diferentes descrições do fenômeno da ressurreição no juízo final e da condição do corpo de Cristo durante o intervalo de tempo entre sua morte e ressurreição. Assim, a relação entre um ser vivo e seu cadáver depois que ele morre é um lugar comum para apresentar vantagens e desvantagens comparativas entre pluralismo e monismo.

Quando um homem morre, dizemos que seu cadáver é o corpo dele, ainda que inanimado. Ora, apelar para uma forma que responde pela corporeidade, distinta das que respondem pela vida, ajuda a explicar a permanência de um mesmo corpo depois da morte de um ser vivo. Quando um homem morre, vão-se as formas vitais, mas se mantém a forma da corporeidade, de modo que um homem é uma substância diferente de um cadáver, mas o corpo do cadáver é o corpo que era do homem. Mesmo que reconheçamos que o corpo vivo e o corpo morto apresentam uma diferença essencial, na medida em que um opera suas funções vitais e o outro talvez nem sequer seja uma única substância, parece ao menos que as partes do defunto integravam a substância que antes vivia. Assim, por exemplo, após a morte de Ostrobovaldo, doam-se suas córneas, coração

e rins, que podem ser adequadamente identificados como os órgãos que pertenciam a ele, cuja carne pode, alternativamente, até servir de alimento para canibais após um desastre aéreo. De outro modo, diz-se que a água, cálcio e carbono que o compunham – ou, se quisermos descer até os níveis mais profundos de sua composição, seus átomos e partículas elementares – estão grosso modo reunidos no seu cadáver fresco. Se partes de Ostrobovaldo permanecem existindo depois que ele deixa de existir, ao morrer, então é preciso que cada uma dessas partes detenha algum princípio pelo qual retém sua identidade que não dependa da identidade do homem inteiro. Consequentemente, é preciso que essas partes possuam suas próprias formas substanciais. Com isso, além da forma substancial de ser humano, estão em Ostrobovaldo as formas substanciais de mãos e braços, carne e ossos, além das formas substanciais de água, oxigênio, etc.

Ao rejeitar a multiplicidade de formas substanciais numa mesma substância, Tomás paga o alto preço de rebaixar as descrições precedentes a maneiras imprecisas de falar. Analisaremos, em primeiro lugar, por que a tese de que cada substância tem uma e apenas uma forma substancial apresenta esse preço e de que modo Tomás contorna esses problemas, ou melhor, dá murro em ponta de faca assumindo e integrando resultados à primeira vista contraintuitivos em sua teoria. Em seguida, introduziremos um sentido mínimo em que se pode dizer que algo de corporal permanece ao longo da corrupção ou geração substancial. Só então, apresentaremos brevemente as motivações positivas que Tomás tem para defender o monismo de forma substancial.

Talvez não seja embaraçoso sustentar, conforme sugerimos inicialmente, que o corpo que existia durante a vida não permanece após a morte, ao menos quando tomamos o termo “corpo” como sinônimo de “substância corporal”, isto é, “na medida em que está no gênero substância” (EE 1). Mesmo que o cadáver seja uma única substância, ele não tem propriedades atribuídas *per se* a um corpo vivo, como crescer e nutrir-se. Para Tomás, esses dois corpos são substâncias diferentes porque são de espécies distintas: um é corpo vivo, o outro é corpo inanimado. É verdade que eles são de um mesmo gênero, mas é questão de honra para Tomás que a relação entre gênero e diferença específica não seja espelhada por uma diferença entre formas correspondentes na coisa. Postular formas substanciais diferentes para dar conta da corporeidade e da animalidade de Ostrobovaldo seria uma inaceitável rendição a uma modalidade de platonismo em que os recortes epistêmicos entre gênero e espécie de uma mesma substância refletiriam recortes ontológicos entre diferentes formas substanciais. Considerar que “o que quer que esteja abstraído no intelecto está abstraído na coisa” é a raiz platônica de uma versão de pluralismo de formas (*Questão disputada sobre a alma*, artigo 3 – na sequência, QDA 3). Diversamente, o monismo de forma substancial leva a que uma mesma forma substancial deva ser responsável pela classificação de uma

substância em seu gênero e em sua espécie, ou seja, Ostrobovaldo é um corpo/substância corporal em virtude da mesma forma pela qual é um homem. Assim, quando o homem Ostrobovaldo deixa de existir, o mesmo deve ocorrer com a substância corporal que existia.

Não se pode tampouco admitir que as partes de uma substância sejam elas mesmas substâncias que permanecem ao longo da corrupção, pois então seria preciso dizer que as formas substanciais dessas partes também constituem a substância inteira. Consequentemente, as partes de um corpo humano são diferentes das que integram o cadáver. Não só Ostrobovaldo é uma substância corporal distinta de seu cadáver, mas também a carne é outra e em última instância a água e os átomos são outros. Em geral, se duas substâncias A e B fossem essencialmente partes de uma substância C, C incluiria as formas substanciais de A e B, logo C teria mais de uma forma substancial. Ao invés disso, a identidade das partes de uma substância deve decorrer da única forma substancial do todo que essas partes integram ou constituem. Numa sequência de capítulos em que defende a relação hilemórfica entre alma e corpo no homem, Tomás explica que cabe a essa forma substancial informar tanto a substância inteira quanto suas partes, “na medida em que é a partir dela que tanto o todo quanto as partes tomam a espécie” (SCG II, 72). Cada parte de uma substância é classificada em virtude do mesmo princípio pelo qual a substância inteira pertence a uma espécie, a saber, sua forma substancial. Dizer que Ostrobovaldo é um homem em virtude de ter pés e mãos, que são tipicamente humanos, é uma inversão da ordem explicativa correta. Na verdade, ele tem pés e mãos ao invés de patas em virtude de ser humano.

Ao defender que Cristo tem uma alma humana, Tomás afirma categoricamente que “Não só a razão de homem, mas também a de cada parte dele depende da alma: daí, removida a alma, o olho, carne e osso do homem morto são ditos equivocadamente, assim como o olho pintado ou de pedra” (SCG IV, 32). Seu ponto é que se Cristo não possuísse uma alma humana, isto é, a forma substancial de ser humano, tampouco ele teria olhos de verdade, mas apenas em sentido figurado, da mesma maneira que ocorre com um cadáver. Na medida em que a identidade específica do todo e de suas partes têm uma mesma raiz, a forma substancial, quando um homem deixa de existir, cada uma de suas partes deve também deixar de existir enquanto tal. É por isso que os “olhos” do defunto de Ostrobovaldo não são literalmente olhos. A equivocidade entre o termo “olho”, enquanto aplicado ao órgão da visão e enquanto aplicado ao que resta desse órgão após a morte, pode ser compreendida a partir da caracterização funcional dessas partes. Olhos têm a função de órgãos da operação de enxergar, assim como as mãos têm a função de usar instrumentos. Num cadáver, que não pode enxergar nem manusear ferramentas, essas funções características não podem mais especificar os respectivos órgãos. Não resta nas

partes do cadáver muito mais do que uma semelhança com as partes do vivente quanto ao formato e à disposição espacial.

Ainda que aceitemos que o vivente e o cadáver são corpos diferentes e que o último não tem olhos nem mãos, por que eles são estruturados de maneira tão próxima, por que são tão parecidos? Certamente o cadáver de Ostrobovaldo é mais próximo em vários sentidos relevantes do cadáver de outro homem do que do cadáver de uma barata. “Olhos” de um defunto humano são especificamente distintos de olhos humanos, segundo o monismo de Tomás. Por outro lado, parecem pertencer à mesma espécie que outros “olhos” de defuntos humanos e é possível aprender diversas coisas sobre um olho humano a partir da dissecação de um “olho”. De fato, após uma morte natural, não ocorre uma decomposição imediata do homem numa poça de substâncias mais básicas, mas “isso ocorre por muitas corrupções intermediárias, sucedendo-se na matéria muitas formas imperfeitas, como é a forma do corpo morto e depois putrefato e assim por diante” (*In De generatione*, livro I, lição 8). Esse processo de corrupção em etapas espelha os passos ao longo dos quais gera-se um corpo de determinado tipo. Por um lado, a recusa do pluralismo de formas impede que se explique a geração ou corrupção progressiva de um certo corpo como o acúmulo de variadas formas ordenadas entre si. Por outro lado, formas substanciais, ao contrário de formas acidentais, não admitem graus, ou seja, cada ser humano é tão humano quanto outro qualquer, enquanto que dois corpos podem ser quentes, mas um mais quente do que o outro. Isso impede que se diga que algo se torna ou deixa de ser uma determinada substância gradativamente. Mas em que sentido então se pode dizer que essas formas intermediárias são incompletas ou imperfeitas? Ao abordar o papel do embrião na geração do homem, Tomás esclarece que, antes da introdução da forma substancial de homem, o embrião “não é ente perfeito, mas no caminho para a perfeição; daí não está em gênero ou espécie a não ser por redução, como o incompleto se reduz ao gênero ou espécie do completo” (*QDA* 3, 9, ad 10). Não existe um embrião genérico que não seja o embrião deste ou daquele animal. Só é possível classificar um embrião a partir da espécie de substância que ele é feito para se tornar. Assim, não é como se o embrião tivesse uma espécie própria à qual pertence independentemente do ponto final ao qual sua geração visa, mas, diversamente, a especificidade de um embrião humano em contraste com um embrião de galinha é precisamente que um dará origem a um ser humano completo em sua espécie, o outro dará origem a uma galinha. Dado o paralelismo entre geração e corrupção, pode-se compreender que o cadáver de Ostrobovaldo é especificamente distinto do cadáver de uma galinha, mas incompleto quanto à sua espécie, na medida em que só pode ser classificado como resultado da corrupção de uma substância especificamente distinta. Não se trata aqui de uma tese *ad hoc* introduzida para explicar a relação especial que um

cadáver tem com o homem que morreu, mas de uma tese geral concernente às condições de possibilidade do processo natural de surgimento e destruição de uma substância, que pressupõe que a matéria que virá a receber uma nova forma substancial esteja adequadamente disposta à recepção dessa forma, o que só se pode dar por meio dessas formas intermediárias, desprovidas de completude ontológica. Para que a corrupção de uma substância tão complexa quanto um ser humano chegue até as substâncias mais básicas de que ele é composto, diversas etapas são requeridas.

Ainda que aceitemos que um cadáver só seja um corpo humano em sentido equívoco e seus “*olhos*” não sejam literalmente olhos, mas apenas etapas intermediárias num processo de corrupção, surge uma nova dificuldade. Se é legítimo dizer que em última instância, após as necessárias etapas intermediárias, um ser humano se corrompe dando lugar às substâncias mais básicas de que ele é composto, como escapar à óbvia conclusão de que essas substâncias básicas, os elementos, eram substâncias integrantes do homem que então vivia? A não substancialidade de partes funcionais de um vivente não dá conta da não substancialidade dos elementos de que é feito um corpo mais complexo. Considerado em si mesmo, um elemento é um corpo que “tem alguma espécie que não é dividida em diversas espécies” (*In XII Met.*, livro 5, capítulo 4), ou seja, é um corpo que não pode ser dividido em corpos de tipos mais simples. De acordo com esse critério, o sangue não é um elemento, pois pode ser decomposto em diversos tipos de células, vitaminas e minerais, os quais por sua vez presumivelmente também podem ser decompostos em substâncias ainda mais básicas. Do ponto de vista da física aristotélica, água, terra, fogo e ar são os elementos, pois não podem ser decompostos em corpos mais simples. Ainda que se possa dividir uma porção da “água aristotélica” em duas ou mais porções menores de água, cada uma dessas porções continuará a pertencer à espécie da água. Hoje sabemos que essa tese é falsa, ao menos se considerarmos que a água aristotélica é a molécula complexa que designamos como “água”. Na medida em que essa molécula complexa é passível de ser dividida em oxigênio e hidrogênio por meio de eletrólise, ela não cumpre o requisito de indivisibilidade quanto à espécie proposto para que algo conte como um elemento. Isso, no entanto, não afasta por si só a ideia de que há, dentre as substâncias corporais, algumas que sejam elementares. Há considerável controvérsia acerca de quais coisas satisfariam o critério de simplicidade elemental, tendo em vista o conhecimento atual de física: átomos, prótons e nêutrons, ou apenas partículas elementares no sentido contemporâneo, como quarks e léptons? Mas o que nos interessa aqui é explicar a compatibilidade entre o monismo de forma substancial e a tese de que elementos são “causas a partir das quais se dá a composição da coisa, que são propriamente materiais” e “devem permanecer *de alguma maneira*” (DPN 3). Já que elementos são substâncias e permanecem como componentes tanto de Ostrobovaldo

quanto de seu cadáver, parece que as mesmas substâncias são partes de ambos. Consequentemente, a substância corrompida e o que é gerado como contraparte dessa corrupção teriam substâncias como partes, minando o monismo de forma substancial. Como se pode imaginar, é a qualificação “de alguma maneira” que permite escapar desse dilema, conciliando o monismo com algum sentido especial em que se pode falar de permanência dos elementos ao longo de uma geração ou corrupção.

A construção de um sentido qualificado em que se diz que os elementos permanecem ao longo de uma alteração substancial é feita à luz da crítica à hipótese de que eles estejam presentes enquanto substâncias que integram uma substância mais complexa, posição atribuída a Avicena. Caso essa posição retratasse corretamente a presença de elementos no corpo que eles compõem, água estaria presente no cadáver de Ostrobovaldo na medida em que se pode predicar “água” de alguma parte dele. Esse sentido de “permanecer como componente” é claramente incompatível com o monismo de forma substancial. Por mais elementares que sejam, elementos são compostos hilemórficos substanciais. Mas a incompatibilidade com o monismo não é a única razão contrária a essa opção. Tomás assinala que ela é impossível “pois as diversas formas dos elementos não podem estar senão em diversas partes da matéria” (*STh I*, 76, 4, ad 4). Não se recusa neste ponto a possibilidade de que diversas formas substanciais estejam em diversas partes materiais de uma mesma substância, nem mesmo que uma mesma região da matéria receba variadas formas substanciais, da maneira como ocorre num pluralismo de formas de raiz platônica, em que diferentes formas substanciais dão conta da classificação de uma substância num gênero e numa espécie. O que está sendo recusado é que uma mesma porção de matéria possa ser simultaneamente água e fogo, ou seja, que ela tenha formas substanciais incompatíveis entre si. Sendo assim, só restaria à posição aviceniana sustentar que as formas dos diversos elementos estão presentes atualmente em diversas partes do corpo misto. É assim que se diz, por exemplo, que arroz e feijão estão misturados num prato, de tal modo que se pode, em princípio, indicar certas regiões da comida num prato como sendo grãos de arroz e outras como sendo grãos de feijão. Mas não parece que é essa a natureza da composição de quaisquer substâncias corporais complexas a partir de corpos mais simples. Uma molécula de água não tem as propriedades inflamáveis do hidrogênio em uma de suas regiões, nem tampouco tende a formar, nas CNTP, dióxigênio em outra de suas regiões. Pelo contrário, embora as propriedades do hidrogênio e do oxigênio sejam relevantes para explicar as propriedades da molécula de água, nenhuma parte dela tem atualmente as propriedades dos átomos de que é composta. Claro está que alguns corpos podem ser compostos ao modo de uma mistura heterogênea, em que a mistura inteira pode ser descrita como um agregado de diferentes substâncias numa certa disposição espacial

relativa entre suas partes. No entanto, esse tipo de mistura não é muito diferente, salvo pelas dimensões das substâncias misturadas, de um ônibus abarrotado de pessoas muito próximas entre si. Desse modo, a posição de Avicena não dá conta de substâncias cujas propriedades não se reduzem à soma das propriedades de um agregado de substâncias. Pelo contrário, a presença de elementos enquanto substâncias atuais na substância que integram implicaria um reducionismo radical de substâncias corporais aos elementos de que são feitas.

Para contornar esse resultado reducionista indesejável, Tomás defende que “as formas dos elementos estão nos corpos mistos, porém não atualmente, mas sim virtualmente” (*De Mixtione*, ll. 148-149). Elementos integram um corpo misto na medida em que seus poderes ou virtudes características, como quente e frio, seco e úmido, estão presentes no corpo misto. Esses poderes, por sua vez, não estão presentes no corpo misto da mesma maneira como estão presentes num elemento puro, mas sim como extremos estão presentes num ponto intermediário entre esses extremos. Assim, por exemplo, quente e frio estão presentes num corpo morno na medida em que a temperatura deste último é um meio termo entre temperaturas em duas intensidades diferentes. Em outras palavras, pelo menos alguns poderes do corpo misto são definíveis em termos de poderes apresentados por elementos em seus estados puros, na proporção e variedade adequada. Caso os poderes de um corpo misto consistam no equilíbrio entre os poderes de duas partes de água e três de terra, o resultado de sua completa corrupção deve consistir em duas partes de água e três de terra. Claro está que não há identidade numérica entre, de um lado, os elementos que estão no corpo misto por meio de seus poderes e, de outro, os elementos que surgem a partir de sua corrupção, pois os últimos são substâncias, enquanto os primeiros não. Por conseguinte, a persistência dos mesmos elementos ao longo da corrupção de uma substância corporal nada mais é do que a persistência dos mesmos poderes, ora combinados num meio termo, ora tomados isoladamente. Na perspectiva do monismo de forma substancial, embora não se possa dizer que o hidrogênio e o oxigênio que compõem a molécula de H<sub>2</sub>O sejam numericamente idênticos ao hidrogênio e oxigênio resultantes da eletrólise, pode-se dizer que a eletrólise de qualquer uma molécula de H<sub>2</sub>O sempre resultará em dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio.

Os argumentos precedentes dizem respeito ao corpo tomado enquanto se encontra no gênero da substância, ao conjunto das partes organizadas de uma substância corporal, ou ainda aos variados elementos que compõem um corpo mais complexo. Mas e quanto à matéria que subjaz à forma substancial? Embora um novo tipo de coisa corporal surja na passagem do vivo ao cadáver, vimos na seção anterior que a permanência de uma mesma matéria ao longo da geração ou corrupção substancial é condição desse

fenômeno. Em que sentido trata-se da mesma matéria, uma vez que toda a sua atualidade se deve à forma substancial, que é substituída ao longo de um processo de geração ou corrupção? A possibilidade de identificar e discernir porções de matéria sem recorrer às formas substanciais que as atualizam talvez seja um dos pontos mais delicados não apenas para o monismo substancial, mas para a própria tese de que a matéria é princípio de individuação. Assim como são os acidentes dimensionais que permitem à matéria ser dividida em diferentes partes que recebem e individualizam as formas substanciais, dimensões e posição permitem identificar uma mesma porção de matéria que persiste ao longo da geração ou corrupção. Ao explicar de que maneira pode ocorrer a ressurreição dos mortos no juízo final, Tomás reconhece que não é apenas a forma substancial do homem, sua alma incorruptível, que sobrevive à morte biológica do homem, mas “também sua matéria, que foi sujeita a tal forma, permanece sob as mesmas dimensões a partir das quais tinha o ser matéria individual” (SCG IV, 81). Pode-se dizer que a matéria de Ostrobovaldo e a matéria que resta após sua morte (que será recuperada milagrosamente por ocasião da ressurreição) são a mesma na medida em que ambas apresentam-se segundo os mesmos acidentes quantitativos, isto é, possuem o mesmo tamanho, formato e posição. Não se pode, no entanto, dizer que esses acidentes quantitativos permanecem numericamente idênticos, pois a individualidade de acidentes é inteiramente dependente da individualidade da substância de que são acidentes: “de fato, o acidente recebe número a partir do sujeito” (STh III, 77, 1). Consequentemente, a persistência da matéria individual ao longo de uma geração ou corrupção não é mais do que a permanência de acidentes quantitativos que são os mesmos especificamente, mas não numericamente. Condicionar a geração ou corrupção à persistência de uma mesma matéria, no final das contas, é simplesmente condicioná-las à continuidade espacial entre a substância que é corrompida e aquela outra que é gerada a partir da corrupção da primeira.

Ainda que possam ser convincentes, os malabarismos conceituais a que um monista de forma substancial deve recorrer parecem depor contra ele. Não seria mais fácil simplesmente aderir ao pluralismo? Para compreender o sentido dos esforços de Tomás, devemos por fim examinar de que maneira sua compreensão acerca da relação entre forma substancial e matéria impõe a ele a tese de que cada substância tem uma e apenas uma forma substancial, responsável por especificar cada uma de suas partes.

A forma substancial, como vimos na seção anterior, não acrescenta uma nova característica a uma matéria preexistente. Pelo contrário, ela é forma na medida em que concede atualidade à matéria; e é forma *substancial* na medida em que essa é uma atualidade primeira, isto é, uma atualidade não precedida por nenhuma outra. Caso a matéria já fosse algo de efetivamente existente por si mesma enquanto recebe a



respectiva forma substancial, a última só acrescentaria um ser segundo àquela matéria. Mas a distinção entre ser substancial e ser acidental é justamente a distinção entre um ser inqualificado e o ser segundo certo aspecto de algo já existente, de modo que “a forma substancial difere da forma acidental na medida em que a forma acidental não dá ser simplesmente, mas tal ser” (*STh* I, 76, 4). Desse modo, por exemplo, a forma pela qual Ostrobovaldo é uma substância humana é responsável por fazê-lo existir, ao passo que a forma que o torna magro supõe que ele exista constituído enquanto sujeito apto a receber o acidente da magreza. Tomada à parte de sua relação com uma determinada forma substancial, a matéria deve ser puramente potencial, do contrário qualquer forma que se unisse a ela daria apenas um ser segundo certo aspecto, ou seja, um ser acidental.

Do mesmo modo, caso diversas formas se conjuguem numa mesma substância, apenas uma delas pode constituir sua atualidade substancial, todas as demais acrescentando atualidades segundo um certo aspecto em relação à primeira. Em outras palavras, se as mãos e olhos, água e cálcio que compõem Ostrobovaldo fossem substâncias, a forma pela qual ele é um ser humano completo estabeleceria apenas uma unidade acidental entre essas substâncias preexistentes. Talvez alguém pudesse querer sustentar que não é necessário que, além das formas substanciais de suas partes, haja uma forma substancial adicional para o homem inteiro, de maneira que a presença de uma variedade de formas substanciais apropriadas em diversas porções de matéria seria suficiente para que houvesse um ser humano. No entanto, como algo é uno na medida em que é, seu princípio de unidade e de atualidade substanciais devem ser o mesmo. Portanto, caso não houvesse uma forma substancial para o homem inteiro, ele não seria uma substância, mas uma coleção de substâncias. A mesma dificuldade afetaria um pluralismo de formas de matiz platônico, segundo o qual Ostrobovaldo pensaria em virtude de uma forma substancial e sentiria a partir de outra: “seguir-se-ia que o homem não seria um simplesmente” (*STh* I, 76, 3).

Uma vez que o monismo de forma substancial é um corolário da relação entre forma, ser e unidade substanciais, recusar o monismo requer uma redefinição dessas noções. O pluralista deve abrir mão da caracterização da forma substancial como sendo simplesmente um princípio de atualidade primeira. Se tanto formas substanciais quanto formas acidentais podem supor alguma atualidade prévia, a distinção entre umas e outras não pode ser feita a partir do contraste entre atualidade primeira e atualidade segunda, ou entre ser simplesmente e ser segundo certo aspecto. Caso não ajuste profundamente as noções básicas do hilemorfismo, o pluralista correrá o risco de eliminar a própria peculiaridade da geração ou corrupção substancial frente a meras alterações acidentais, justamente um dos fenômenos inegáveis que a composição entre forma e matéria no interior de uma substância visa explicar. No lugar dessa diferença, a aquisição ou perda

de uma forma consistiria sempre, uniformemente, na persistência de um mesmo ente em ato ora existindo segundo um certo aspecto, ora sob outro.

## CONCLUSÃO

A partir de uma base textual relativamente ampla, que inclui obras de diversos momentos da produção intelectual de Tomás, analisamos duas ideias centrais para a concepção deste autor sobre a substância sensível: (i) a essência de tal substância compõe-se de matéria e forma; (ii) cada substância possui somente uma forma substancial.

Discutimos a tese (i) no âmbito tradicional da explicação dos fenômenos do movimento e da individualidade. Obviamente, o quadro teórico de Tomás herdou de Aristóteles e do aristotelismo as linhas gerais da problematização desses fenômenos e de sua explicação. Mas o desdobramento da herança aristotélica na obra de Tomás envolve decisões em relação a temas sobre os quais Aristóteles parece não ter se posicionado de forma totalmente definida. Por quais critérios devemos delimitar a noção de essência? O que constitui a essência de uma substância sensível? Como ela é expressa por conceitos e definições? Qual é a sua relação com diferentes níveis de generalidade? Como os componentes de uma substância explicam a multiplicidade de indivíduos numa mesma espécie? Por mais problemáticas que sejam, as respostas de Tomás a essas perguntas tentam ser mais determinadas que as de Aristóteles.

A discussão da tese (ii) baseia-se em algumas consequências extraídas da análise feita por Tomás do conceito de forma. Tentamos mostrar como a distinção entre forma substancial, enquanto princípio de atualidade primeira, e forma accidental, enquanto princípio de atualidades segundas, implica que cada substância possui somente uma forma substancial. A unicidade da forma permite compreender a diferença entre unidade substancial e accidental, e também a diferença entre geração substancial e mera mudança accidental. Usando as ferramentas do quadro teórico de Tomás, apresentamos uma maneira de lidar com alguns fenômenos aparentemente incompatíveis com o monismo de forma substancial: a semelhança de uma substância corrompida com o resultado da corrupção, a presença dos elementos na substância e a continuidade da matéria durante um processo de geração e corrupção. O monismo é uma parte do esforço de Tomás de evitar o salto injustificado de uma multiplicidade conceitual – as várias noções atribuídas a um indivíduo em virtude de sua forma – para uma multiplicidade real.

O hilemorfismo e o monismo são peças fundamentais da investigação sobre o conceito de substância no pensamento de Tomás. Indispensáveis para a compreensão de características gerais da substância, como sua finitude, individualidade e subsistência, elas desempenham um papel crucial também em investigações mais particulares, como a

antropologia filosófica, no esclarecimento da noção de alma humana, de suas potências e sua relação com o corpo.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. De ente et essentia. In: *Opera Omnia*. Roma: Editori di san Tommaso, 1976. t. 43.
- AQUINO, T. De mixtione elementorum. In: *Opera Omnia*. Roma: Editori di san Tommaso, 1976. t. 43.
- AQUINO, T. De principiis naturae. In: *Opera Omnia*. Roma: Editori di san Tommaso, 1976. t. 43.
- AQUINO, T. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositivo. In: CATHALA, M. R.; SPIAZZI, R. M. (eds.). Roma/Turim: Marietti, 1950.
- AQUINO, T. In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione expositivo. In: *Opera Omnia*. Roma: Typographia Polyglottal, 1886. t. 3.
- AQUINO, T. Quaestiones disputatae de anima. In: BAZÁN, B. C. (ed.). *Opera Omnia*. Roma/Paris: Éditions Du Cerf, 1996. t. 24/1.
- AQUINO, T. Summa contra Gentiles. In: CARAMELLO, P. et al. (eds.). Roma/Turim: Marietti, 1961.
- AQUINO, T. Summa theologiae. In: CARAMELLO, P. (ed.). Roma: Marietti, 1952-1956. 3 v.
- AQUINO, T. Super Boetium de Trinitate. In: *Opera Omnia*. Paris: Vrin, 1992. t. 50. (Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6. C. A. R. de Moura (trad.). São Paulo: Editora da UNESP, 1998).
- DENIFLE, H.; CHÂTELAIN, E. (eds.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, v. 1, p. 558-560 (doc. 474), 1889.
- FREIBERG, T. *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* in *Opera Omnia*. Hamburgo: Meiner, 1983. Tomus III: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik.
- FREIBERG, T. *Tractatus de quidditatibus entium* in *Opera Omnia*. Hamburgo: Meiner, 1983. Tomus III: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik.

## SUGESTÕES DE LEITURA

O conceito de substância é um tema central para o pensamento de Tomás de Aquino e está presente em várias partes de sua obra.

Há inúmeras traduções de textos de Tomás para o português. No entanto, é recomendável alguma cautela. Por exemplo, é preciso usar com cuidado as traduções das obras mais extensas (como a *Suma teológica* e a *Suma contra os gentios*) e os materiais de Tomás disponíveis na coleção *Os pensadores*.

Outras traduções em português bastante úteis e recomendáveis:

AQUINO, T. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

AQUINO, T. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, questões 5 e 6. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

AQUINO, T. *Suma de teologia I*, questões 84-89. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016.

AQUINO, T. Os princípios da natureza. Tradução de Luciana Rohden da Silva e Thiago Soares Leite. [Essa foi publicada na *Revista Intuitio*, em 2008, nos seguintes volumes: capítulo 1 em v.1, n.1, 125-129; capítulo 2 em v.1, n.2, p. 329-335; capítulos 3 e 4 em v.1, n.3, p. 257-269; capítulos 5 e 6 em v.2, n.1, p. 270-279.]

FREIBERG, Teodorico de. *Tratado sobre a origem das coisas predicamentais*. Tradução e introdução de Luís M. Augusto. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.42, p. 607-648, 2012.

Obras introdutórias gerais:

KREZMANN, N.; STUMP, E. (org.) *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias e Letras, 2019.

PORRO, P. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

Para aprofundamento sobre o hilemorfismo e a polêmica acerca da unicidade ou pluralidade das formas substanciais:

GUERIZOLI, R. Hilemorfismo, essência e definição. Acordos e desacordos do debate medieval. *Analytica* (UFRJ), v. 16, p. 67-84, 2012

GUERIZOLI, R. Composição natural e composição definicional: Tomás de Aquino e Duns Scotus leitores de Z 12. In: SILVA, M. A. O. (Org.). *Linguagem e verdade na filosofia medieval*. Salvador: Quarteto, 2013. p. 127-140. v. 1.

SILVA, J. F. Alma humana e pluralismo de formas em Roberto Kilwardby. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37, p. 105-148, 2010.

Por fim, um recurso bibliográfico indispensável para estudiosos da obra de Tomás de Aquino é a página de internet *Corpus thomisticum*. Nela está disponível a obra completa de Tomás em latim: sumas, tratados, comentários filosóficos e bíblicos, entre outros. Há nela também ligações para os volumes já lançados da edição crítica padrão da obra de Tomás, usualmente chamada de *edição leonina*. A página conta, ainda, com valioso mecanismo de busca por palavras e expressões na obra de Tomás.

[www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org) [o corpus thomisticum é um portal com obras de Tomás de Aquino. É organizado por Enrique Alárcon. Eu sinceramente não sei como fazer a referência aqui, uma vez que não se trata de algo da autoria do Tomás, inclusive tem textos de outros filósofos relacionados.]

# DUNS SCOTUS SOBRE A SUBSTÂNCIA<sup>1</sup>

Rodrigo Guerizoli

Vitor Bragança<sup>2</sup>

## SUBSTÂNCIA E METAFÍSICA

Se na tradição aristotélica podemos relegar à natureza o fato de sermos seres que desejam conhecer<sup>3</sup>, estamos à nossa mercê no que diz respeito à identificação do que há para ser conhecido. E se podemos considerar, naquele contexto, que a extensão do domínio do que há para se conhecer corresponde aos limites do que investiga a mais básica das formas de saber, qual seria, concretamente falando, o objeto de estudo dessa ciência, a mais fundamental e que na tradição foi denominada *metafísica*? Ainda no interior do aristotelismo, a questão recebeu distintas respostas, tendo uma delas se consolidado como a mais influente: a que articula a metafísica pensada como *ciência do ser enquanto tal* com uma *doutrina da substância*. Em resposta à pergunta sobre que ciência deveria, ao fim e ao cabo, ser tida como a forma mais fundamental de saber, Aristóteles teria proposto uma concepção de metafísica que enxerga a *ciência do ser enquanto tal* como uma *doutrina da substância*. E o motivo desse gesto estaria no fato de residir na substância a chave para a unificação da diversidade categorial do ser.

Para Aristóteles, uma *doutrina da substância* é capaz de demarcar um campo unificado de objetos de investigação e com isso ganhar acesso a tudo o que, sob a ótica do existir, há para ser conhecido. Nesse modelo, o âmbito do ser, o domínio do que há, divide-se exaustivamente em o que é *substância* e o que, de diversas e dispersas maneiras, é *com base em sua relação com a substância* ou, noutras palavras, é *para a substância*. Em termos de alcance, a *doutrina da substância* se pretende capaz de investigar qualquer objeto que possa cair sob o olhar de uma pretensa *ciência do ser enquanto tal*. Tratar-se-ia, com efeito, de saberes coextensivos. A vantagem, porém, em se conceber a metafísica como *doutrina da substância* residiria no fato dela nos oferecer

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> Contribuição resultante de estadia de pesquisa financiada pelo DAAD na Universidade de Colônia.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Met.* I, cap. 1, 980a 21.

um objeto de estudos único e suficientemente bem delimitado, ou seja, no fato dela cumprir o que é exigido para o seu estabelecimento como *uma única ciência*. Em contrapartida, um discurso sobre o *ser enquanto tal* que não se especifica como *doutrina da substância* não pode fazer o mesmo. Antes, dizendo respeito a um campo de objetos categorialmente dispersos, ele resiste às exigências do discurso científico e assume, no limite, a forma de uma compilação de saberes, entre si desconexos, sobre cada uma das facetas do ser. Em suma, um discurso do *ser enquanto tal* que não se articula em torno à substância tende a se fragmentar numa miríade de ontologias regionais.

Se coube a Aristóteles estabelecer a ciência cujas fronteiras demarcam os limites do que há para ser conhecido como uma *doutrina da substância*, passados quase dois milênios, tal concepção de metafísica encontrou em João Duns Scotus um de seus mais tenazes opositores.

Scotus, também grafado como "Escoto" (e até mesmo "Scot"), foi um típico intelectual medieval. Ligado a uma recém surgida ordem religiosa, a dos franciscanos, que passara a desempenhar um papel decisivo nas universidades de então, ele foi, basicamente, um acadêmico.

Scotus nasceu entre o fim de 1265 e o início de 1266 em Duns, na Escócia. Seus estudos superiores tiveram lugar em Oxford, na Inglaterra, à época um dos mais importantes centros europeus de produção intelectual. Ali, Scotus teria passado pelas etapas regulares de formação de um intelectual universitário (o que nos dias de hoje corresponderia, aproximadamente, à sequência graduação, mestrado e doutorado). Em 1302, sua atividade acadêmica é transferida para a Universidade de Paris, naquele momento a mais respeitada instituição acadêmica da Europa continental. Problemas políticos têm lugar e Scotus é obrigado a deixar Paris, provavelmente retornando a Oxford. Em 1304, a sua atividade didática em Paris é retomada e, em 1305, ele alcança o posto de *magister*, o topo da carreira acadêmica (comparável ao *professor titular* de hoje). Em 1307, Scotus é novamente transferido, desta vez para Colônia, pela qual já tinham passado grandes intelectuais das gerações anteriores, como Alberto Magno, Tomás de Aquino e Mestre Eckhart. No entanto, a passagem de Scotus por Colônia é breve. Ele morre naquela cidade, no ápice de sua produção intelectual, no dia 08 de novembro de 1308.

Apesar de sua morte precoce, Scotus nos deixou uma enorme quantidade de escritos, cuja diversidade de estilos espelha os modos como se deu a reflexão filosófica no ocidente medieval: tratados, comentários, questões disputadas etc. Sua *obra completa*, cuja edição crítica encontra-se há setenta anos em curso, já se espalha por mais de vinte volumes, apenas uma parte dos quais tendo sido traduzida. Seus textos classificam-se, em termos editoriais, em obras filosóficas e teológicas. Os textos filosóficos compreendem

sobretudo análises de Aristóteles e de Porfírio. Já a obra teológica é formada, em sua maior parte, por uma muito emaranhada sequência de versões do livro que Scotus gostaria que fosse seu *magnum opus*, referido como sua *Ordinatio*, o qual, contudo, permaneceu incompleto. Mas a obra de Scotus não é apenas um desafio editorial. Ela é também um desafio interpretativo. O que seus textos nos apresentam é um pensamento em movimento, de um autor que não vive a ponto de registrar por escrito, em todos os detalhes, as ideias que compõem sua reflexão filosófica madura. Camadas cronológicas se entrelaçam, opiniões são revistas, problemas inesperados são percebidos e exigem solução. Por isso, interpretar Scotus sempre exigiu, e provavelmente sempre exigirá, que se tomem decisões sobre trechos a priorizar, que se reconstruam argumentos apenas esboçados e que se avaliem consequências que, implicadas por seus textos, neles não encontram desdobramento.

Que motivo teria tido Scotus para se opor à concepção aristotélica da metafísica como *doutrina da substância*? A resposta a isso é, por um lado, simples: Scotus considera que tal saber não detém as credenciais necessárias para ocupar o posto de a mais fundamental das ciências. Justificar esse juízo, contudo, exige que se trilhe um relativamente longo caminho através de suas reflexões, num trajeto que pode ter início pela análise do que, no modelo aristotélico, não é *substância*, a saber, do que é chamado de *acidente*.

Ainda que não seja substância, o acidente pode ser estudado pela *doutrina da substância* na medida em que de sua identidade faz parte a ideia de ser *para a substância*. O acidente se define como estando, por assim dizer, *apto a se relacionar com a substância*. Ora, uma vez que por sua própria identidade todo acidente é *para a substância*, essa propriedade não pode atuar como índice de distinção entre tipos diferentes de acidentes. Dessa limitação decorre que a identidade de cada tipo de acidente, ou seja, de cada uma das categorias que não a da substância, não se esgota no que o determina como um ser *para a substância*<sup>4</sup>. Ao contrário, deve haver um outro elemento em jogo na constituição dos acidentes, um elemento pelo qual, por exemplo, acidentes da categoria da quantidade se distinguem de acidentes da categoria da qualidade, não obstante se relacionem do mesmo modo com a substância. Focando nesse elemento, do qual não se pode dizer nem que seja *substância* nem que seja *para a substância*, Scotus lança luz sobre um domínio que escapa ao que se põe sob o escrutínio da *doutrina da substância*.

Ao apontar para algo constitutivo de todo acidente e que, não obstante, consiste num ponto cego da *doutrina da substância*, Scotus põe em xeque não apenas a possibilidade do conhecimento dos acidentes por parte daquele saber. Pelo mesmo gesto,

---

<sup>4</sup> Scotus, *In Met.* VII, q. 1, n. 14.



ele questiona se tal saber é de fato capaz de apreender corretamente seu objeto próprio, isto é, a substância. Efetivamente, trata-se de um gesto ousado: a *doutrina da substância*, tal como concebida por Aristóteles, seria, aos olhos de Scotus, um projeto fracassado. Não apenas o conhecimento dos acidentes, mas também o das substâncias manter-se-ia para além de seu alcance. Usando termos mais dramáticos, conceber a metafísica segundo os moldes de uma *doutrina da substância* resultaria – e Scotus claramente o afirma – na destruição de toda a filosofia<sup>5</sup>.

A convicção de que da impossibilidade de lidar com um elemento que não é *substância* nem *para a substância* decorre, para a *doutrina da substância*, uma incapacidade de adequadamente se ocupar de seu objeto próprio baseia-se no modo como tanto Aristóteles quanto Scotus concebem o caminho natural de constituição do saber. Para ambos, o terreno sobre o qual seres humanos, tal como nós naturalmente os conhecemos, são capazes de construir ciência é o domínio da sensação. E a sensação – numa tese, de novo, aceita por ambos – consiste em um processo pelo qual são transmitidas informações apenas sobre os traços accidentais do que compõe o mundo natural<sup>6</sup>. Junte-se a essa ideia outra já estabelecida, a saber, a de que escapa à *doutrina da substância* um elemento-chave da compreensão do que sejam os acidentes, e temos, como quer Scotus, Aristóteles posto numa posição assaz delicada: se a *doutrina da substância* nos informa, acerca de qualquer acidente, apenas que ele é *para a substância*, e se nossa capacidade de descrição das substâncias encontra-se condicionada pelos limites do que podemos construir com base no que os acidentes nos ensinam, então nosso poder de construir um saber sobre a substância que vá além de – como diria, não sem ironia, séculos depois John Locke – algo "suposto, mas desconhecido"<sup>7</sup> são muito reduzidas ou, de fato, efetivamente nulas.<sup>8</sup> Disso resulta, desde a perspectiva de Scotus, que a construção de uma ciência que codifique um saber sobre a substância, ou seja, que supere descrevê-la como um mero *aquilo com relação ao qual o acidente existe*, depende de que se abra mão de uma das teses em jogo: ou não construímos o saber a partir da sensação ou a metafísica não consiste numa *doutrina da substância*. E Scotus não titubeia em abraçar a segunda opção.

Em Scotus, portanto, o abandono do projeto aristotélico de uma metafísica pensada enquanto *doutrina da substância* deriva, de modo talvez surpreendente, da

---

<sup>5</sup> Scotus, *Lec.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 110.

<sup>6</sup> Scotus, *Ord.* IV, d. 12, p. 1, q. 1, n. 59.

<sup>7</sup> Locke, *Ensaio* II, cap. 23, n. 2.

<sup>8</sup> Sobre as dificuldades da passagem da apreensão dos acidentes ao conhecimento da substância, cf. o capítulo 8, *A cognoscibilidade das substâncias materiais na filosofia medieval tardia*, de Aurélien Robert a este livro.

preocupação em garantir que possamos chegar a um saber sobre a substância. Nesse contexto, o primeiro a se assegurar é que a ciência que estuda a substância tenha acesso à totalidade do que há para ser conhecido sobre os acidentes. Isso significa que se deve buscar acesso àquele aspecto dos acidentes que fugia ao olhar aristotélico. Mas como caracterizar o que não é nem *substância* nem *para a substância*? Aqui, interessantemente, Scotus lança mão, num contexto de disputa, de ideias que remetem a reflexões do próprio Aristóteles. Com efeito, no início de seu tratado sobre a dialética<sup>9</sup>, Aristóteles opera com um predicado que se aplica à totalidade das categorias. Trata-se da noção de *o que é* (em grego, *to ti esti*), interpretada no sentido de *algo que é*, que, na leitura privilegiada por Scotus, aplica-se não apenas a itens na categoria da substância, mas também a itens de cada uma das demais categorias. Scotus enxerga nessa noção um predicado mais geral e anterior às ideias de *substância* e de *acidente*<sup>10</sup>. Essa prioridade, por sua vez, permite à noção de *algo que é* referir-se ao aspecto dos acidentes que fugia ao foco da *doutrina da substância*, restrita a uma análise relacional. O acidente, com efeito, ao ser apreendido como *algo que é*, isto é, em seu *ser algo*, é tomado em seu aspecto não referencial. Evidentemente, uma apreensão total do que seja um acidente permanece tendo de levar em consideração o seu ser *para a substância*. Mas isso se mostra como uma determinação conceitualmente posterior, acrescentada ao fato de que todo acidente é, antes de mais nada, *algo*. Assim, embora admita que o acidente consiste, em seu todo, em *algo (finito) que é para a substância*, Scotus não hesita em atribuir-lhe um predicado que precede logicamente qualquer expressão de seu elo para com a substância.

A precedência da noção de *algo que é* frente às de *substância* e de *acidente* é justificada por Scotus por meio de uma doutrina do caráter primeiro da noção de *ente*, o que, por seu turno, sustenta a constituição da *ciência do ente enquanto tal* como o mais fundamental dos saberes. Uma faceta do maior alcance da *ontologia (ciência do ente enquanto tal)* quando comparado ao que pode oferecer uma *ousiologia (doutrina da substância)* já foi mencionado: à *ciência do ente enquanto tal* não escapa aquele elemento constitutivo dos acidentes que não se punha sob o radar da *doutrina da substância*. Contudo, o que assim se ganha é apenas um acesso da ciência do *o que é* ao elemento que faz com que todo acidente seja *algo*, seja um *ente*. Mas em que medida esse dado também pode se tornar um meio de se realizar o que tanto Aristóteles quanto Scotus buscam alcançar, a saber, uma via segura de acesso às substâncias que obedeça a ordem natural de construção de nosso saber?

---

<sup>9</sup> Aristóteles, *Top.* I, cap. 9, 103b 27.

<sup>10</sup> Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 139.

O que entra em cena conectando a apreensão dos acidentes, a que naturalmente temos acesso, ao saber sobre a substância consiste na historicamente mais famosa e possivelmente mais inovadora das ideias de Scotus. Trata-se, numa formulação inicial, da tese segundo a qual a noção de *ente* se aplica, a tudo a que se aplica, de modo *unívoco*, isto é, de acordo com um único conteúdo ("uma só voz", como se diria mais tarde). A tese da *univocidade da noção de ente* contrasta com o que historicamente se considerou (e ainda fundamentalmente se considera) caracterizar a resposta aristotélica à questão sobre o que é expresso ao se dizer de um sujeito que ele é um *ente*, que é *algo que é*. Para Aristóteles<sup>11</sup> – e em consonância com sua conexão de *ciência do ser enquanto ser a doutrina da substância* –, o conteúdo expresso pela noção de *ente* varia de acordo com o sujeito do qual ele é dito, não havendo identidade entre o que é expresso pela noção quando predicada de uma *substância* e o que ela exprime ao ser dita de um *acidente*. Isso não significa, contudo, que os conteúdos expressos pela noção de ente sejam entre si radicalmente distintos. Antes, segundo Aristóteles, a centralidade da noção de *substância* os articula. Com efeito, Aristóteles não apenas reconhece o caráter referencial do que é expresso pela noção de *ente* quando associada a um *acidente*, mas identifica na *substância* o objeto daquela referência. Além disso, ele reconhece o caráter não referencial, isto é, não marcado por qualquer direcionamento a um outro, do que se exprime ao se associar a noção de *ente* à de *substância*. Assim, relacionando um elemento autônomo, o ser da *substância*, e um heterônimo, que àquele se refere, a saber, o ser do *acidente*, Aristóteles alcança uma unificação considerada suficiente do conteúdo expresso pela noção de *ente*, que entretanto não repousa sobre o reconhecimento de um conteúdo comum aos diferentes usos daquela noção.

A olhos aristotélicos, a tentativa de encontrar um conteúdo único que exprima o que se diz ao se caracterizar o que quer que seja, *substância* ou *acidente*, como um *ente* não é apenas incapaz de fazer jus à nota que distingue a *substância* de tudo o mais, a saber, sua autonomia, mas, antes de mais nada, é intrinsecamente incoerente. Com efeito, a tese da *univocidade da noção de ente*, diz o aristotelismo, depende de que se aceite algo simplesmente falso. Ela exige que se compreenda a noção de *ente* como um *gênero*. Ora, que aquela noção não se caracteriza como um termo genérico, que se diversificaria aos moldes do modo como, por exemplo, *animal* se diversifica em *homem*, *cavala* e *cão*, é algo que Aristóteles considera bem estabelecido. E é algo com o que também Scotus está de acordo. Assim, face ao legado aristotélico, o desafio de Scotus se desdobra em dois momentos. Por um lado, é preciso demonstrar que de fato há um conteúdo mínimo comum atrelado à noção de *ente*, predicado no mesmo sentido de

---

<sup>11</sup> cf. Aristóteles, *Met.* IV, cap. 2, 1003b 5-10.

*substâncias* e *acidentes*; por outro, deve-se esclarecer como a tese da *univocidade* não depende de que se enxergue a noção de *ente* como um termo genérico.

Scotus tem dois tipos de argumento em favor de sua tese da *univocidade da noção de ente*. O primeiro remete ao já mencionado fato de que, para ele, não há filosofia que se construa como *doutrina da substância* porque não há, em um tal contexto, como ir além dos limites impostos pelo acesso que possuímos aos acidentes. Assim, operando num registro epistemologicamente otimista – que remete, inclusive, à tese aristotélica de que *a natureza nada faz em vão* –, Scotus busca garantir que se possa chegar a um conhecimento da *substância* no que ela propriamente é. Essa tarefa, por sua vez, é aliada a uma visão dicotômica sobre o que pode ser expresso pela noção de *ente*: ou bem se trata de um termo pelo qual se atribui à substância e ao acidente o mesmo conteúdo descritivo ou bem não se trata. Ora, seguir Aristóteles e optar pela última alternativa mostrou-se como uma estratégia fracassada. Nesses termos, a chance de obtermos o que buscamos depende de assumirmos a tese contrária, a da *univocidade da noção de ente*<sup>12</sup>. O primeiro tipo de argumento, portanto, consiste num raciocínio por absurdo, que aponta para a contradição entre supor a verdade da tese aristotélica e considerar que nos seja estruturalmente possível alcançar um conhecimento da substância no que ela propriamente é. Em Scotus, aliás, tal argumento desdobrar-se-á também numa contraparte teológica, pela qual se confronta a recusa da univocidade à possibilidade de se construir um saber sobre Deus<sup>13</sup>.

O segundo tipo de argumento, por sua vez, possui um teor fundamentalmente epistêmico. Ele parte da ideia de que acerca de um mesmo objeto podemos, ao mesmo tempo, ter certeza e estar em dúvida sobre se a ele certos conceitos se aplicam. Por exemplo, vejo uma árvore e sei que o conceito de *árvore* se aplica ao que vejo. No entanto, também posso entreter em minha mente os conceitos menos gerais de *mangueira* e de *amendoeira* sem saber se um deles se aplica àquele objeto. Noutras palavras, posso saber que algo é uma árvore e não estar certo se é uma mangueira, amendoeira ou de alguma outra espécie. Da análise desse quadro, Scotus retira uma primeira conclusão: podemos, em circunstâncias assim, sustentar que o conceito de cuja aplicação estou certo e o conceito ou conceitos de cuja aplicação estou em dúvida são distintos entre si. Num segundo passo, a lição é aplicada à relação da noção de *ente* com outras noções, notadamente as de *criador* e *criatura*, com vistas a que se estabeleça a tese da *univocidade*<sup>14</sup>. Será mais proveitoso, no entanto, chegar a esse resultado lançando mão das noções de *substância* e *acidente*, que reproduzem o mesmo tipo de

---

<sup>12</sup> Scotus, *Lec.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 105-112.

<sup>13</sup> Scotus, *Lec.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 113.

<sup>14</sup> Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 27-29.

relação para com a ideia de *ente*. Reescrita nesses termos, a situação à qual Scotus se refere é aquela na qual, acerca de um certo objeto, sabemos que se trata de um *ente*, mas não estamos certos sobre se se trata de uma *substância* ou de um *acidente*. Aprofundando a análise, percebemos que o conteúdo descritivo do conceito de cuja aplicabilidade estamos certos – no contexto, a noção de *ente* – está incluído nos conteúdos dos conceitos menos gerais de cuja aplicabilidade estamos em dúvida: *substância* e *acidente*. Tal inclusão, por sua vez, dá-se de um modo peculiar. Embora a certeza sobre a aplicabilidade dos últimos implique a certeza sobre a aplicabilidade do primeiro, o inverso não é o caso: se sabemos que algo é uma *substância* sabemos que é um *ente*, mas não vice-versa. Isso mostra, segundo Scotus, uma prioridade e uma independência do conceito mais geral frente aos menos gerais, que, por assim dizer, sempre também veiculam o conteúdo descritivo próprio do conceito mais geral de que dependem. Concretamente, saber que um dado objeto é uma *mangueira* envolve reconhecer que a ele se aplica o conteúdo descritivo próprio do conceito de *árvore*, qualificado pela inclusão de um conteúdo que é exclusivo da noção menos geral de *mangueira*. Saber que um dado objeto é uma *árvore*, ao contrário, não envolve nada que esteja no domínio próprio do conceito de *mangueira*. Ora, a prioridade do conteúdo descritivo da noção mais geral garante que seu teor não é modificado por nada de próprio às noções menos gerais que dela dependem. Assim, no nosso caso, a noção de *ente* não terá seu conteúdo descritivo modificado por algo que seja próprio à noção menos geral de *substância*, nem à de *acidente*. Isso significa, conclui Scotus, que o conteúdo veiculado por aquela noção permanece o mesmo, esteja ela sendo aplicada a uma substância ou descrevendo um acidente. Numa palavra, em ambos os casos, a noção de *ente* é *univocamente* aplicada.

As reações aos argumentos de Scotus em defesa da univocidade da noção de ente foram, já por seus contemporâneos, as mais diversas. E assim elas permanecem ao longo de vários capítulos da história da filosofia ocidental. Há quem considere os argumentos de Scotus fundamentalmente corretos; há quem defenda sua tese geral, mas tome seus argumentos como insuficientes; há quem, apelando a diferentes tradições, os rejeite. Seja como for, a aceitação da tese de Scotus depende, em primeiro lugar, de uma análise da mais imediata – e talvez mais poderosa – objeção que contra ela se levanta. Trata-se de pôr em foco algo potencialmente problemático e que à primeira vista parece estar implicado naquela tese, a saber, ela seria indissociável de uma concepção da noção de *ente* como um *gênero*. De fato, as aparências fomentam tal desconfiança. No quadro proposto por Scotus, a noção de *ente* parece ser tal que a ela se podem acrescentar certas determinações, análogas às diferenças de um gênero, que geram expressões cujo conteúdo descritivo completo significa certas espécies ou, mais precisamente, certos

gêneros menos extensos, aos quais nos referimos pelas noções de *substância* e de *acidente*. Com efeito, a analogia traçada entre *ente* e *árvore* seria uma prova disso. Por mais que ela não se encontre em Scotus, é formidável – e talvez sintomático – que ela pareça funcionar perfeitamente. O problema, contudo, é que ela não deveria funcionar, pois a relação existente entre *árvore* e, digamos, *amendoeira*, sobre a qual não há polêmica de que se trate de uma relação entre um *gênero* e uma *espécie*, não deveria espelhar a relação que se há entre *ente* e, por exemplo, *acidente*. Afinal, diferentemente da noção de *árvore* encontra-se bem estabelecido, para uma grande parcela da tradição, que a noção de *ente* não significa um *gênero*.

No centro do debate que assim se organiza encontra-se a questão sobre como as coisas se diversificam, ou seja, o clássico problema da emergência de uma multiplicidade a partir de algo uno. De acordo com Aristóteles, tal diversificação dá-se pelo acréscimo de *diferenças* a algo possuidor de uma unidade *genérica*. Ora, é evidente nesse contexto que um *gênero*, na medida em que deve ser tal que a ele se possam *acrescentar diferenças*, não pode de antemão conter em si aquilo que a ele se deve poder acrescentar. Voltando ao exemplo do reino vegetal, se já fizesse parte do conteúdo expresso pela noção de *árvore* aquele elemento que propriamente caracteriza amendoeiras frente a outras espécies de árvores, não faria sentido pensar que, com base naquela noção, se pudesse de fato distinguir amendoeiras de mangueiras. Na verdade, fosse esse o estado das coisas, mangueiras seriam espécies de amendoeiras, o que claramente não é o caso. Dado esse quadro, impõe-se a conclusão de que o conteúdo pelo qual a noção de *árvore* se diversifica nas de *amendoeira* e de *mangueira* é algo extrínseco àquela noção, vindo a ser a ela acrescentado. Ora, esse raciocínio pressupõe algo bastante simples que, no entanto, o torna inaplicável à noção de *ente*: é pressuposto que possam existir conteúdos extrínsecos à noção que se pretende diversificar. A noção de *ente*, no entanto, e isso é aceito por todos os interlocutores do debate, é tal que não há nada de que ela não possa ser predicada, ou seja, não há nada que lhe seja extrínseco: o que quer que seja pode ser descrito como um *ente*. Assim, quando Scotus considera que a noção unívoca de *ente* pode se diversificar em *substância* e *acidente*, ele estaria incorrendo no erro de imaginar que possam haver itens que estão para além da possibilidade de predicação da noção de *ente*, o que seria simplesmente um enorme equívoco.

Scotus reconheceu com precisão a objeção levantada. A chave de sua resposta encontra-se numa ideia que sobretudo a partir de suas obras firmou-se como um conceito-chave em vários autores, medievais e modernos. Trata-se da noção de *modo intrínseco*, que, na explicação de certos processos de diversificação, ocupa o lugar que cabia às diferenças<sup>15</sup>. Para Scotus, a noção de ente não se diversifica por diferenças que

---

<sup>15</sup> Scotus, *Ord.* I, d. 8, q. 1, q. 3, n. 138-139.

lhes são acrescentadas, o que garante que não corresponda a um gênero, mas, antes, se desdobra a partir de si mesma, com base em modulações intrínsecas de seu próprio conteúdo, pelo que emergem diferentes modos de ser. Uma de suas primeiras diversificações, com efeito, decorre de modalizações feitas com base em um par de noções entre si relacionadas: *finitude* e *infinitude*<sup>16</sup>. Tais noções formam um par disjuntivo, cujo escopo de aplicação é tão amplo quanto o da noção de ente. Afinal, tudo o que há é ou um *ente infinito* ou um *ente finito*. Nesse sentido, *ente* não se diversifica imediatamente em *substância* e *acidente*, mas em *ente infinito*, havendo um só item para o qual a expressão aponta, Deus, e *ente finito*, que se aplica a tudo o que é distinto de Deus. A resposta de Scotus à objeção em pauta consiste, pois, em elaborar um modelo de diversificação alternativo ao tradicional. Em lugar de uma diversificação por acréscimo de diferenças, ele enxerga na noção de *modo intrínseco*, que não aponta para algo realmente distinto do que é dignado pela noção de ente, um índice diversificador. Desde essa perspectiva, torna-se possível, sem receio de incoerência, sustentar que a noção de ente é, ao mesmo tempo, unívoca, não genérica e capaz de diversificação<sup>17</sup>.

Percebe-se agora por que, para Scotus, a ciência a mais fundamental é a *ontologia* e não a *doutrina da substância*. Esta, na realidade, é vista como uma ciência apenas regional, dado que seu domínio encontra-se restrito ao âmbito aberto pela modalização do *ente* em termos de *ente finito*. Com efeito, tal *ente finito* pode ainda se diversificar em *ente finito para o qual é contraditório existir em outro* e em *ente finito para o qual não é contraditório existir em outro*. O escopo da primeira modalização intrínseca do *ente finito* corresponde ao domínio da *substância*; o da segunda, claro, ao domínio do *acidente*<sup>18</sup>. A *doutrina da substância* permanece nesse contexto detentora de uma primazia quando se trata de investigar o âmbito dos entes finitos. Mas não mais se trata de um privilégio que pode fazer dela a ciência mais fundamental. Antes, a *doutrina da substância* se encontra claramente apoiada sobre a *ciência do ente enquanto tal*. Será este, pois, o saber o mais fundamental, o que tem o *ente* por objeto e que se desenvolve sobretudo pela análise de seus padrões de diversificação.

Retomando o caminho até aqui percorrido em suas principais etapas, podemos dizer que, fundamentalmente, Scotus resiste à aposta aristotélica que articula o saber o mais fundamental, a *metafísica*, a uma *doutrina da substância*. E isso ele o faz devido a conseqüências que considera decorrer de sua teoria acerca do modo como se constrói o conhecimento, a qual, por sua vez, é de matiz aristotélico no que diz respeito à nossa experiência usual. No lugar da *doutrina da substância*, Scotus propõe uma *ciência do ente*

---

<sup>16</sup> Scotus, *Ord.* I, d. 1, p. 1, q. 1-2, n. 142.

<sup>17</sup> Scotus, *Quodl.*, q. 5, n. 10; *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58-60; *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 136.

<sup>18</sup> Scotus, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 134.

*enquanto tal*, cuja peculiaridade é assumir a noção de *ente* como uma noção *unívoca* que, no entanto, não corresponde a uma noção *genérica*, pois o processo pelo qual ela se diversifica não corresponde ao tradicional acréscimo de uma *diferença*, mas, antes, se dá por meio de um desdobrar-se a partir de si mesma, intrínseca e intensivamente, em distintos *modos*, como o da *finitude* e o da *infinitude*. Sob a ótica do primeiro, torna-se possível tanto a constituição de uma *ciência do ente finito enquanto tal* para além das diferenças entre substâncias e acidentes, quanto, mantendo-se o foco sobre o ente finito cujo *modo de ser* inclui *não poder ser em um outro*, a constituição da *doutrina da substância*. Sob a ótica do segundo modo, por sua vez, ou seja, mantendo-se o foco no ente cujo modo de ser é *ser (intensivamente) infinito*, será possível erigir uma ciência do ente infinito, ou seja, uma teologia estritamente filosófica<sup>19</sup>.

Uma vez delimitado o lugar que ocupa em Scotus a *doutrina da substância*, nosso próximo passo consiste em descrever como tal saber concebe seu objeto, tanto em seus elementos físicos constitutivos quanto nas relações que eles detêm entre si.

## A CONSTITUIÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS

Pense num corpo humano. O reconhecimento ou especificação das partes que o compõem pode ser feito das mais diversas maneiras: [i] órgãos (cérebro, pulmão, coração etc.); [ii] células (neurônios, hemácias, leucócitos etc.); [iii] moléculas (proteínas, carboidratos, lipídios etc.); [iv] átomos (oxigênio, carbono, ferro etc.) e assim por diante. Falar da constituição de algo é basicamente isso: especificar suas partes. Duas perguntas daí surgem.

Em primeiro lugar, por que se preocupar com a constituição das coisas? Simples: porque explicar comportamentos que algo exhibe requer muitas vezes que suas partes sejam identificadas. Não é preciso muito para saber *que* um ser humano pensa, respira ou que dentro dele corre sangue; mas reconhecer partes como o cérebro, o pulmão e o coração é de inegável importância para que se saiba *como* um ser humano pensa, respira e seu sangue corre. Destarte, a especificação das partes é, em poucas palavras, fundamental para descrever detalhadamente o funcionamento do todo.

Em segundo lugar, por que há muitos modos de se especificar as partes de uma coisa? Mais uma vez, a resposta é simples: porque os próprios fenômenos assim explicados são muito diversos. O rim é central para a compreensão da filtragem do sangue, mas nenhum órgão tem papel análogo no que se refere à transmissão de impulsos nervosos. De fato, esse é um fenômeno cuja descrição pormenorizada supõe uma teoria mais robusta a respeito do funcionamento das células e, mais especificamente,

---

<sup>19</sup> Scotus, *Ord.* I, p. 1, d. 2, q. 1-3.



dos neurônios. É legítimo, então, falar tanto da constituição orgânica quanto da constituição celular, molecular ou atômica do corpo humano. Cada uma delas fundamenta um conjunto diferente de fenômenos. Uma importante lição a ser aprendida, portanto, é que o modo de se especificar as partes de algo é sempre tributário do que se quer com isso explicar.

Quando uma constituição é classificada como molecular, o critério classificatório utilizado é um *tipo de parte*, ou seja, a molécula. Pode-se, por outro lado, classificar uma constituição com base na *disciplina* em cujo escopo ela se encontra. Por exemplo, as constituições molecular e atômica podem ser tratadas como constituições *químicas*, pois são peças centrais para a explicação do que é estudado por essa disciplina. As constituições orgânica e celular podem, por razão análoga, ser tratadas como constituições *biológicas*.

A presente seção consiste em um estudo de caso. O que com ela se busca é apresentar a teoria de Scotus a respeito da constituição *física* das substâncias. Em outras palavras, pretende-se aqui especificar as partes que ele julga fundamentais para a explicação de um fenômeno físico referente às substâncias, a saber, a mudança.

## A constituição física das substâncias

Suponha agora que Alexandre estava dormindo e acordou. Numa tal situação, ele teria, sem dúvida, sofrido algum tipo de mudança. De acordo com Scotus – aqui seguindo uma longa tradição aristotélica – a Física é justamente a disciplina na qual se estuda a mudança ou, em termos mais precisos, “a *substância corpórea* [...] *enquanto tem uma forma que é princípio de determinadas operações e movimento e repouso*”<sup>20</sup>. Casos como o acima exemplificado são facilmente explicados com base na doutrina exposta nas *Categorias* de Aristóteles: uma certa substância (Alexandre) perdeu um acidente (o sono) e ganhou outro (a vigília). Algo se foi, algo surgiu e algo permaneceu. Como o que surgiu foi um acidente, a mudança é dita *acidental*.

Nem todo tipo de mudança pode, contudo, ser tão prontamente explicado. A análise da geração de Alexandre, por exemplo, requer um quadro conceitual mais rebuscado. Com efeito, um tal cenário não se presta a ser tratado como mero trânsito de acidentes porque antes da geração ir a termo não havia, aparentemente, substância alguma na qual eles pudessem transitar. Não é claro, portanto, o que exatamente se vai e o que permanece ao longo do processo.

Para dar conta de casos afins, ou seja, nos quais o que surge ou desaparece são substâncias – classificados, por isso, como mudanças *substanciais* – Aristóteles, no que é

---

<sup>20</sup> Scotus, *In Met.* VI, q. 1, n. 53. Tradução nossa.

acompanhado por Scotus, lança mão do par conceitual *forma* e *matéria*. A fim de introduzi-lo, será utilizado o exemplo de uma escultura de mármore. Imagine, então, o *Davi* de Michelangelo. Dois elementos podem ser nele discriminados: aquilo de que é feito e sua estrutura ou formato. Aristóteles denomina o primeiro “matéria” e o segundo “forma”. Esse é, de fato, ainda hoje, um modo bastante natural de se expressar: diz-se mesmo que o material de que é feita aquela escultura é o mármore e que sua forma é a de um homem. Os frutos da distinção entre forma e matéria se manifestam no seu emprego para explicar o surgimento da escultura: o mármore, o qual tinha o formato de uma pedra bruta, adquire o formato de um homem ereto graças à ação de Michelangelo. Temos, então, algo que se vai (o formato da pedra bruta), algo que surge (o formato de um homem ereto) e algo que permanece (o mármore): a matéria se mantém e as formas nela transitam.

A tarefa de explicar a geração de Alexandre, ainda que requeira algum aprofundamento quanto a um conceito básico, pode ser empreendida de modo bastante similar: há uma matéria (carne, sangue etc.) que tinha a forma de um embrião e passou a ter a forma de Alexandre, isto é, a forma humana. O que precisa ser aprofundado é justamente a compreensão do que conta como forma. Vista desde uma perspectiva geral, a forma é o que deve estruturar a matéria de modo dispô-la para o bom funcionamento do que está a ser gerado. Assim, não há muito problema, no que tange ao exemplo da escultura, em se identificar forma e formato visual: ter um aspecto humanoide é tudo que uma matéria precisa para funcionar bem como representação de um ser humano. O mesmo arrazoado não se aplica, porém, à geração de um ser vivo. Apenas conferir formato visual a uma matéria não é suficiente em casos como esse. De fato, o feito externo de uma planta que seja já não faz jus à sua estrutura orgânica interna.

Por que, contudo, forma e matéria devem ser tomadas como *partes* daquilo em que se encontram? Devem sê-lo, visto que são peças-chave no estudo da *constituição* física das substâncias. Duas observações prévias são pertinentes para uma tentativa de resposta a tal pergunta. Em primeiro lugar, o próprio Scotus parece não a ter respondido *diretamente*<sup>21</sup>, embora alguns de seus textos<sup>22</sup> sejam bastante sugestivos. Em segundo lugar, as noções de parte e todo mobilizadas por ele e pelos escolásticos em geral são bastante amplas. Mãos e pernas são certamente partes do corpo, mas Alexandre e Filipe são também partes da humanidade, sensação e intelecto partes do homem etc. Curiosamente, no entanto – e aqui a pergunta que move o presente parágrafo é retomada – a forma e a matéria de Bucéfalo são partes suas pela mesma razão que patas e rabo,

---

<sup>21</sup> Ward (2014), pg. 43.

<sup>22</sup> Scotus, *Rep.* I-A, d. 19, p. 2, q. 2, a. 1, n. 105.

ou seja, porque estão nele *contidas*: cada uma delas lhe é *intrínseca*, mas de algum modo *menor* ou *menos perfeita* que ele.

Ora, mas o que significa “ser intrínseco”? Pense numa porção de água num copo. Duas características podem ser ali discriminadas: um formato e a insipidez. O formato é algo que a porção tem *graças ao copo* no qual se encontra, não graças a si mesma. Coloque-a num jarro ou num balde e ela assumirá o formato correspondente. Sua insipidez, por outro lado, ela deve ao simples fato de ser uma porção *de água*: ela não a tem graças a um copo, jarra ou qualquer outra coisa que não si mesma. Diz-se, assim, que seu formato lhe é *extrínseco* e sua insipidez *intrínseca*. Todavia, como pode o formato lhe ser extrínseco, se a forma é sempre intrínseca àquilo em que se encontra? Aqui cabe sublinhar, mais uma vez, a enganosa tendência de se identificar forma e formato visual: a configuração espacial que a porção de água adquire graças ao seu recipiente *não é* sua forma; não é em virtude dela que os átomos de hidrogênio e oxigênio ali contidos e se organizam de modo a integrar moléculas de água.

Além da forma e matéria de Bucéfalo lhe serem intrínsecas, cada uma delas é também menos perfeita que ele. Em outras palavras, há uma série de coisas, as quais Bucéfalo pode realizar, que sua forma sozinha não pode: trotar, relinchar ou dar coices, por exemplo. Também sua matéria – carne, ossos, sangue etc. – pouco pode fazer por conta própria. Em sendo partes, portanto, tanto a forma quanto a matéria se coadunam bem com a ideia de que a parte é algo a menos que o todo.

Assim, de acordo com Scotus e Aristóteles, forma e matéria desempenham um papel crucial nas discussões sobre a *constituição física* das substâncias porque são *partes* do que cai em tal categoria e instrumentais na explicação do fenômeno da *mudança*, o qual define, grosso modo, o escopo da Física.

Falou-se até aqui muito da geração dos seres vivos e pouco de sua corrupção. Considere, por um momento, a morte de Bucéfalo. Onde antes havia um belo corcel passa a haver um reles cadáver. Qual seria exatamente o elemento de permanência desse processo, isto é, seu substrato ou matéria? O candidato que mais salta à vista para o cargo é o corpo do cavalo: antes vivo e acompanhado da forma equina, agora morto e dela separado.

Embora tentadora, a hipótese em foco não se articula bem com um aspecto fundamental do quadro aristotélico, a saber, o casamento entre função e tipificação: se uma coisa é, por exemplo, *tipificada* como uma faca, então deve ser capaz de desempenhar a *função* de cortar; se não serve para cortar, não é realmente uma faca<sup>23</sup>. Assim, se o corpo de Bucéfalo é, por um lado, o substrato de sua corrupção, então deve permanecer ao longo dela e, portanto, estar lá quando Alexandre lamentar sua perda. Não

---

<sup>23</sup> Aristóteles, *Met.* VII, cap. 11, 1036b 21 – 1036b 32.

pode, por outro lado, lá estar, visto que, parece, nada num cadáver é capaz de exercer as funções típicas do corpo de um cavalo: nada ali é capaz de bombear ou filtrar sangue, transformar oxigênio em gás carbônico etc.

O conflito apresentado é uma conhecida pedra no sapato do hilemorfismo aristotélico – designação resultante dos termos gregos para forma (*hylé*) e matéria (*morphé*). A dificuldade, mais uma vez, é especificar, sem colocar em xeque o vínculo entre função e tipificação, em que consiste a matéria ou substrato do processo de corrupção de seres vivos. De acordo com Scotus<sup>24</sup>, tal papel cabe a um conjunto ou *agregado* de partes – órgãos, carne, ossos e sangue, por exemplo. Logo, o que resta de Bucéfalo quando ele morre não é seu corpo, mas, grosso modo, um punhado de órgãos. Ora, qual a diferença? Simples: o corpo de um cavalo é um *organismo*, ou seja, não somente um amontoado, mas um conjunto *ordenado* de partes; num cadáver, por outro lado, a possibilidade de que seus órgãos funcionem articulados uns com os outros já não existe.

Há quem considere que a posição de Scotus acaba por de fato estorvar a aludida aliança entre função e tipificação<sup>25</sup>: o que resta de Bucéfalo não pode ser sequer um agregado de órgãos porque nada numa carcaça pode ser legitimamente tipificado como um órgão; nada ali é, afinal, capaz de exercer a função de um. O diagnóstico é, contudo, algo apressado. Aquilo que num defunto é – ou ao menos era – um rim nem sempre está privado de sua *capacidade* de funcionar. Na verdade, algumas vezes pode até mesmo ser transplantado e voltar a efetivamente funcionar num outro organismo. O que necessariamente se perde na morte é, mais uma vez, só a unidade orgânica entre as partes, não as capacidades que, em isolado, cada uma delas porventura tenha.

A fim de ressaltar, entretanto, o preço nada negligenciável pago por quem adota uma posição como a de Scotus, cabe contrastá-la, sob aspectos bem gerais, com uma outra que lhe é diametralmente oposta. De acordo com Tomás de Aquino, por exemplo, apenas a matéria *prima* de uma substância pode resistir à sua corrupção<sup>26</sup>. Por conseguinte, nem o coração, nem o rim – a valer, nem mesmo o tamanho ou a cor – de Bucéfalo se fazem presentes em seu cadáver. A ideia básica é que a permanência de qualquer uma dessas coisas se chocaria frontalmente com a seguinte platitude: um cavalo é *uma* substância.

---

<sup>24</sup> Scotus, *In Met.* VII, q. 20.

<sup>25</sup> Ward (2014), p. 177.

<sup>26</sup> Tomás, *STh.* I, q. 76, a. 4. Para detalhes sobre a constituição física das substâncias segundo Tomás de Aquino, cf. a segunda seção do capítulo 9, *Essência, composição e unicidade de forma: a noção de substância corporal em Tomás de Aquino*, de Mário Augusto Queiroz Carvalho e Markos Klemz Guerrero a este livro.

A plena compreensão da postura de Tomás exige antes resposta a uma pergunta básica: o que é matéria *prima*? Em regra, aquilo que é matéria relativamente a um processo qualquer se revela, quando tomado em si mesmo, uma combinação de matéria e forma. De fato, o que é o mármore do *Davi* de Michelangelo senão uma matéria (carbono, cálcio e oxigênio) e uma forma (a estrutura do carbonato de cálcio)? A matéria prima, por outro lado, é exceção à regra: ela é *somente* matéria tanto em si quanto em relação àquilo de que é substrato, donde não se atrelar necessariamente a qualquer forma.

Como mencionado, se – como quer Tomás – exclusivamente a matéria prima permanece em mudanças substanciais, então os órgãos, tamanho e cor de Bucéfalo não estão em seu cadáver: a manutenção dos órgãos exigiria que alguma forma se mantivesse – a única coisa que se mantém, contudo, é matéria sem forma alguma; a manutenção de acidentes como cor e tamanho, por sua vez, exigiria que a substância na qual estão se mantivesse – a matéria prima não parece, todavia, ser substância em absoluto, menos ainda a substância na qual se assentam aqueles acidentes. Não se trata, é claro, de negar que, por exemplo, as cores de Bucéfalo e de sua carcaça sobremaneira se pareçam. Trata-se apenas de frisar: *parecem-se*; não muito mais que isso.

Ora, mas por que sustentar, às custas de quase romper o laço entre um ser vivo e seu cadáver, que só a matéria prima pode ser substrato da corrupção substancial? O pano de fundo da resposta, como adiantado, é um problema referente à unidade das substâncias. Para compreendê-lo, três pontos devem ser observados.

Em primeiro lugar, à exceção da matéria prima, qualquer coisa que permanecesse numa corrupção substancial seria uma substância ou exigiria a permanência de uma. Órgãos, por exemplo, certamente não são acidentes. Se perdurassem, portanto, uma substância perduraria. Ademais, como dito acima, mesmo um acidente não se mantém sem sua substância. Assim, se fica o acidente, fica a substância.

Em segundo lugar, se algo permanece, então já estava lá *antes* do processo ao longo do qual permanece: se o mármore subjaz ao processo de esculpir, então já existia antes de Michelangelo produzir seu *Davi*.

Em terceiro lugar, o substrato de uma corrupção substancial deve ter sido *parte* do que foi corrompido. Com efeito, se algo de Bucéfalo resiste à sua morte, então ou tudo ou somente uma parte dele o faz. Não é possível que *tudo* o faça – não tem sequer cabimento falar da morte de um ser quando nada dele se foi. Logo, o que resta deve ser parte.

Em suma, se o substrato da corrupção substancial não é unicamente a matéria prima, sobeja, por conseguinte, ser ele [i] uma substância [ii] que já existia antes da corrupção ocorrer [iii] como parte do que foi corrompido. Assim, se o que fica de Bucéfalo

após sua morte são – como quer Scotus – seus órgãos, então ele era, *em vida*, feito de várias substâncias. Eis, então, que aquela platitude retorna à baila: ora, mas um cavalo é *uma* substância, não várias! Claro está, assim, qual o preço a ser pago por um hilemorfismo dessa estirpe: explicar como múltiplas *substâncias* – coisas que, por definição, desfrutam de certa independência com relação a outras – podem se articular de modo a originar um todo que seja *uma* substância e no interior do qual operem de modo harmônico.

O problema parece ter sido antevisto pelo próprio Aristóteles<sup>27</sup> e certamente não passou despercebido por Scotus. O primeiro passo de sua solução é, tendo em vista o quadro até aqui desenhado, algo previsível: cabe à forma o papel de unificar as muitas substâncias que dão origem a uma única. Assim, é a forma de Alexandre que faz das substâncias nele presentes (órgãos etc.) partes de um só homem. A manobra não é, porém, suficiente para dar cabo de todo o embarço: por que – deve-se perguntar – uma certa forma se associa a um conjunto de substâncias? Ademais, por que a esse conjunto e não a outro?

No aristotelismo, a combinação de matéria e forma é classificada como uma de, respectivamente, potência e ato: por um lado, uma matéria, como o mármore, *pode* assumir diversas configurações; por outro, a forma escolhida pelo artista delimita que configuração em específico é *efetivamente* assumida. Diz-se, portanto, que a forma *atualiza potências* da matéria porque a primeira traz para o domínio dos fatos aquilo que é, para a segunda tomada em si mesma, mera possibilidade. Ora, uma potência representa sempre algum tipo de carência ou privação: *pode* desembocar nisso ou naquilo, mas *falta-lhe* ainda algo para que efetivamente o faça. Assim, a forma se junta à matéria porque, em sendo dela ato, a *complementa*. Visto que quanto mais perfeita uma coisa é, tanto menos lhe falta, diz-se também que a forma *aperfeiçoa* a matéria – como, é claro, faz todo ato com relação à sua potência. Eis aí, então, as razões para forma e matéria se conjugarem: [i] estão uma para outra como ato para potência, de sorte que [ii] a primeira complementa ou aperfeiçoa a segunda.

A explicação, contudo, é de plena serventia apenas para aqueles que, como Tomás, defendem que a constituição física de uma substância nunca envolve outra, mas, a rigor, tão somente forma e matéria prima. Como, por outro lado, tratar de casos como os previstos por Scotus, ou seja, nos quais uma forma se une não só à matéria prima, mas a um conjunto de substâncias?

O cerne da resposta ainda tira proveito do ferramental aristotélico: a forma de Bucéfalo se vincula a seus órgãos porque é *ato* deles. Todavia, em que consiste a *potência* correspondente? O que significa para um grupo de substâncias estar assim

---

<sup>27</sup> Aristóteles, *Met.* VII, cap. 13, 1039a 3-5.

disposto para uma forma? Evidentemente, nem todo amontoado de coisas pode se encontrar em tal condição; a forma humana, afinal, pode se associar a umas (coração, rins, pulmão etc.), mas não a outras (caule, galhos e folhas). Qual é, portanto, a marca distintiva de um conglomerado de substâncias que está pronto a receber uma forma?

Um certo tipo de *unidade*, diz Scotus. Mais especificamente, *unidade de ordenação*<sup>28</sup>. O conceito é para lá de técnico e sua precisa caracterização requer a discussão de temas que se colocam muito além dos propósitos meramente introdutórios do presente artigo. É suficiente observar que um conjunto de coisas detém unidade de ordenação quando entre seus elementos se estabelece um certo tipo de relação causal<sup>29</sup>. A ideia, já presente em Aristóteles<sup>30</sup>, é a de que ao longo da geração de um ser vivo, por exemplo, certos órgãos são *efeito* e *finalidade* de outros: coração e artérias vêm antes, pulmões e rins depois etc. Assim, a marca distintiva de um grupo de substâncias pronto a receber uma forma é a existência de laços causais apropriados entre seus membros.

O processo de geração substancial pode, então, ser visto como um degradê no qual tons de unidade vão se intensificando, refletindo de início uma ordenação e tão somente ao fim a própria forma, ou seja, aquilo cuja função é fazer de múltiplas substâncias *partes* de uma única. Isso dá ensejo à tese histórica de que Scotus é um tipo de figura intermédia chave do processo que desemboca no esvaziamento quase total da noção de forma na modernidade. Para Tomás, como deve estar claro, o papel da forma de Bucéfalo de modo algum se restringe a fazer dos seus órgãos partes dele: a valer, ela *os faz órgãos*<sup>31</sup> – é fundamento para que eles sejam assim classificados – bem como os ordena. As belezas do quadro pintado por Scotus, em contrapartida, são igualmente manifestas: é *estritamente o mesmo* coração que estava no doador e está agora no receptor; mãos, pés, carne, sangue, rins e pulmão – ao contrário da matéria prima, coisas de existência *incontroversa* – é que salvaguardam a continuidade entre o vivo e o morto etc.

## REFERÊNCIAS

### Referências primárias

AQUINO, T. *Summa theologiae*. In: CARAMELLO, P. (ed.). Roma: Marietti, 1952-1956. 3 v.

ARISTÓTELES. *Aristotle's metaphysics*. In: ROSS, W. (ed.). Oxford: OUP, 1924.

---

<sup>28</sup> Scotus, *In Met.* VII, q. 20, n. 48.

<sup>29</sup> Scotus, *De primo princ.*, cap. 2. Para mais detalhes, cf. Ward (2014, p. 98-106).

<sup>30</sup> Aristóteles, *Gen. corr.* II, cap. 5, 739b 32 – 740 a24; cap. 6, 742b 3-5.

<sup>31</sup> Formulação de Ward (2014, p. 108).

ARISTÓTELES. *De la génération et la corruption*. In: RASHED, M. (ed. e trad.). Paris: Les Belles Lettres, 2005.

LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. In: NIDDITCH, P. (ed.). Oxford: Clarendon, 1975.

SCOTUS, D. *Abhandlung über das erste Prinzip*. In: KLUXEN, W. (ed. e trad.). Darmstadt: WBG, 1974.

SCOTUS, D. *Lectura*. In: BALIC, C. et al. (ed.). *Opera omnia*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-. v. XVI-XXI.

SCOTUS, D. *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: cuestiones Cuodlibetales*. In: ALLUNTIS, F. (ed. e trad.). Madri: La Editorial Católica, 1968.

SCOTUS, D. *Ordinatio*. In: BALIC, C. et al. (ed.). *Opera omnia*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-. v. I-XIV.

SCOTUS, D. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. In: NOONE, T. et al. (ed.). *Opera philosophica*. New York: Franciscan Institute, 1997-2006. v. III-IV.

SCOTUS, D. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*. In: WOLTER, A.; BYCHKOV, O. (ed. e trad.). New York: Franciscan Institute, 2004. 2 v.

## REFERÊNCIA SECUNDÁRIA

WARD, T. *John Duns Scotus on parts, wholes, and hylomorphism*. Leiden: Brill, 2014.

## SUGESTÕES DE LEITURA

Um catálogo da produção em torno a Scotus, incluindo estudos, edições críticas e traduções, encontra-se em <https://sites.google.com/site/scotusbibliography>.

Uma iniciativa semelhante, voltada à produção em português, oferece:

PORTO, J. M. (coord.). *João Duns Escoto (c. 1265-1308): Subsídios bibliográficos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2008.

Dentre as introduções a Scotus, destacam-se:

HONNEFELDER, L. *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010.

WILLIAMS, T. (org.). *Duns Scotus*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.



Quanto a traduções de textos que em alguma medida abordam o tema da substância, veja-se sobretudo:

ESCOTO, J. D. *Tratado do primeiro princípio*. Tradução M. S. de Carvalho, Lisboa: Edições 70.

SCOTUS, J. D. *Prólogo da Ordinatio*. Tradução R. H. Pich, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

Para mais detalhes sobre um aspecto do tema:

GUERIZOLI, R. Legitimação da metafísica e aporia do gênero em Duns Scotus. In: STORCK, A. C. (org.). *In Aristotelis Analytica Posteriora: estudos acerca da recepção medieval dos Segundos analíticos*. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 163-176.

A escassez de títulos em português nos permite também a indicação de material em língua castelhana. Nesse sentido, para uma abordagem mais técnica sobre constituição física e pluralismo de formas, embora também introdutória:

MAYOCCHI, E. S. El pluralismo de formas en los seres vivos según Juan Duns Escoto. *Themata*, v. 51, p. 289-307.

Por razões editoriais, os trechos de Scotus coligidos na popular coleção *Os Pensadores* nem sempre veiculam uma versão confiável de seus textos.

## CHRISTINE DE PIZAN E O *SUBIECTUM* DA METAFÍSICA: UMA APROPRIAÇÃO FILOSÓFICA EM MEIO LAICO

*Ana Rieger Schmidt*

Procuraremos apreciar o uso que a intelectual e filósofa Christine de Pizan (1364 – ca. 1430) faz do *Comentário* de Tomás de Aquino à *Metafísica* de Aristóteles. Pizan traduz e compila longas passagens do comentário em duas ocasiões: no *Livro dos fatos e bons costumes do sábio rei Carlos V* (*Livre des faits et bonnes moeurs du sage Roy Charles V*, 1404) e *O Livro da visão de Christine* (*Le livre de l'Advisioin Cristine*, 1405). Em ambos os casos, tal uso responde à tentativa de compreender a relação da filosofia com os primeiros princípios bem como a definição da sabedoria. Em *Charles V*, Pizan está preocupada em delimitar as competências do rei em termos de um rei-filósofo, cujas virtudes devem compreender conhecimento das ciências teóricas – normalmente restritas ao contexto universitário e clerical. Pizan defende que o governante ideal deve conhecer as primeiras causas e ser iniciado em temas metafísicos; no interior dessa discussão serão retomadas as compreensões de “filosofia primeira” sistematizadas no prefácio do *Comentário* de Tomás, viabilizando uma apropriação original da ciência metafísica em contexto laico. Para podermos compreender a importância desse texto para Pizan, introduzimos a discussão do estatuto da metafísica e de seu sujeito de investigação em Tomás de Aquino. Nesse contexto, nos ocuparemos das noções de *ente enquanto ente*, *substância* e *causa primeira*. Em segundo lugar, vamos explorar a aplicação que Christine de Pizan faz desse texto no contexto da discussão sobre a sabedoria do monarca. Veremos que a intelectual italiana radicada na França opera uma apropriação original em meio laico da obra de Tomás – cujo público-alvo são os estudantes de filosofia nas universidades.

## METAFÍSICA COMO CIÊNCIA PRIMEIRA: ENTE ENQUANTO ENTE, SUBSTÂNCIA E PRIMEIRAS CAUSAS

Em seu próêmio do Comentário à *Metafísica* aristotélica, Tomás de Aquino procura responder a uma dificuldade interpretativa herdada pelos medievais a partir da recepção dessa obra, a saber, a determinação do sujeito da metafísica. Tal dificuldade passa pela tentativa de unificar os diferentes sentidos de “filosofia primeira” presentes na obra, ou seja, se, de acordo com Aristóteles, a metafísica deve ser entendida primariamente como uma ciência do ente enquanto ente, uma teologia ou uma ciência da primeira causa. Além disso, é preciso entender em que medida as substâncias são investigadas por essa ciência e qual a sua relação com a noção de *ente*. É importante observar que o problema de determinar se a *Metafísica* foi intencionalmente escrita como um texto unificado cujos argumentos devem ser compatibilizados é objeto de debate entre os intérpretes *contemporâneos* de Aristóteles, para os medievais a *Metafísica* representava uma obra finalizada e a coerência dos seus argumentos era pressuposta.<sup>1</sup> Uma das dificuldades envolvidas nessa atitude está na própria determinação do *subiectum* da metafísica. Veremos que Tomás de Aquino propõe uma solução elegante para esse problema no próêmio de seu comentário.

Encontramos uma primeira definição da *Metafísica* oferecida por Aristóteles no início do livro IV:

Há uma ciência que investiga o *ente enquanto ente* e os atributos que pertencem a ele em virtude de si mesmos. Ela não se confunde com nenhuma das ciências chamadas “particulares”, pois nenhuma dessas outras ciências considera universalmente o ente enquanto ente. Elas recortam uma certa parte do ente e investigam seus atributos, tal como no caso das ciências matemáticas.<sup>2</sup>

Aristóteles afirma que a ciência suprema estuda o *ens in quantum est ens* e suas propriedades. Isso significa que todas as ciências fazem um recorte no campo dos entes, selecionam um aspecto do ser e desse modo determinam seus objetos de estudo. A matemática, por exemplo, considera o ente enquanto quantidade; a física considera o

---

<sup>1</sup> Cf. Loux (2003, p. 164-165); Barnes (1995, p. 66).

<sup>2</sup> Aristóteles (cap.1, 1003a20-25, 1995, p. 66): “Est scientia quedam que speculatur ens in quantum est ens et que huic insunt secundum se. Hec autem nulli in parte dictarum eadem; aliarum enim nulla intendit uniuersaliter de ente in quantum est ens. Verum partem eius abscondentes aliquam circa hanc speculantur accidens, uelut scientiarum mathematicae.

ente enquanto móvel. Ora, o *ens in quantum est ens* não configura um modo especial do ser das coisas, mas designa um modo de considerá-las, a saber, *qua* existentes. Haveria, assim, uma ciência que investiga as características das coisas tão somente a partir de sua condição existencial.

## Substância, inteligibilidade e sabedoria

A partir de 1003b5, Aristóteles coloca a pergunta se a metafísica deve se ocupar das substâncias. Tal ciência *própria* ao ente. Nesse sentido, a ciência do ente enquanto o ente investiga primariamente a substância, pois elas existem por si mesmas – são “seres por si” – diferentemente dos acidentes, que existem tributariamente na substância, não constituem o objeto próprio de investigação metafísica. De fato, as qualidades, quantidades e o movimento se dizem “ser” de modo secundário, pois não são por si mesmos, mas na substância ou através dela. Essas considerações levam Tomás de Aquino a conectar o estudo do ente enquanto ente ao estudo das substâncias:

Toda ciência que trata de várias coisas, as quais são ditas em relação a um primeiro, é própria e principalmente sobre esse primeiro, do qual as outras coisas dependem segundo o ser [...]. Ora, a substância é esse primeiro entre todos os entes. Logo, o filósofo que considera todos os entes, primeiro e principalmente, deve ter sob sua consideração os princípios e as causas das substâncias.<sup>3</sup>

Aristóteles também estabelece a primazia da substância no estudo da metafísica, na medida em que sua investigação proporciona um melhor entendimento do ente enquanto ente. Nesse caso, surge uma dificuldade interpretativa suplementar que está em determinar se o que Aristóteles entende por substância, nesse caso, é a forma individual, a essência ou a substância composta.<sup>4</sup> Todavia, o importante para nossos propósitos é a tese segundo a qual a realidade se faz inteligível *primariamente* via substâncias, dado que elas são identidades determinadas e objetos sob os quais recai inicialmente nosso pensamento,<sup>5</sup> antes que operemos a abstração da noção de *ens*.

---

<sup>3</sup> Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 18: *Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse [...]. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum.*

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, Brook (2015, p. 521-544) ; WEDIN (2000, p. 157).

<sup>5</sup> Ver Brook, 2015, p. 525.

## Metafísica como ciência divina

No sexto livro da *Metafísica* (1026a13-32), Aristóteles parece oferecer um candidato diferente a *subiectum* da ciência primeira. Ao examinar os sujeitos da filosofia natural e das matemáticas com relação à sua dependência da matéria, Aristóteles conclui que as substâncias eternas pertencem a uma ciência, chamada teologia e “ciência divina”.

Pois a física trata das coisas inseparáveis <da matéria>, mas não imóveis; certas matemáticas porém tratam das coisas imóveis mas talvez inseparáveis, mas como que na matéria; enquanto a <ciência> primeira trata das coisas separáveis e imóveis. [...] É a razão pela qual existem três filosofias teóricas: matemática, física e teologia [...] e a mais estimada das ciências deve tratar do gênero mais estimado. [...] Mas se existe uma substância imóvel, a sua ciência é primeira e filosofia primeira [...]; e pertence a ela investigar sobre o ente enquanto ente, assim como das propriedades do ente enquanto ente.<sup>6</sup>

Coloca-se a questão sobre a possibilidade de compatibilizar essas duas afirmações sobre o sujeito da metafísica: como pode uma mesma ciência possuir como sujeito o ente enquanto ente e os entes eternos e imóveis? A metafísica estuda todas as coisas ou uma classe especial de coisas? A metafísica é a ciência do ente enquanto ente ou teologia? E ainda: haveria uma unidade entre esses dois objetos de investigação? Tomás de Aquino, ao ler as afirmações divergentes, assumiu a tarefa de unificá-las em uma explicação coerente.

Antes de analisarmos o texto de Tomás, convém mencionar dois fenômenos que acompanham a recepção da *Metafísica* no mundo latino. Por um lado, a questão da definição do seu sujeito foi recebida através das posições de duas autoridades do mundo árabe que já haviam comentado essa obra e cujas posições tinham um peso significativo na leitura de Tomás de Aquino: Avicena e Averróis. Assim, procurar uma solução a esse problema significava também, para os latinos, uma tomada de posição: endossar ou criticar as posições de Avicena ou de Averróis. De modo sintético, podemos dizer que,

---

<sup>6</sup> Ver Aristóteles (1995, p. 126), trad. William de Moerbecke: *Physica namque circa inseparabilia quidem sed non immobilia, mathematice autem quedam circa immobilia quidem sed inseparabilia forsan, uerum quasi in materia; prima uero circa separabilia et immobilia [...]. Quare tres erunt philosophie theorice: mathematica, phisica, theologia. [...] et honorabilissimam scientiam oportet circa honorabilissimum genus esse. [...] Sed si est aliqua substantia immobilis, hec prior et philosophia prima [...]; et de ente in quantum ens huius utique erit speculari, et que est et que insunt in quantum ens.*

segundo Avicena, a metafísica não trata de Deus como seu sujeito, visto que caberia a ela provar a sua existência, ao passo que uma mesma ciência não prova a existência de seu sujeito de investigação, mas o supõe.

Investiguemos assim qual é o sujeito desta ciência [a metafísica] e consideremos se o seu sujeito é o Deus excelso. Mas não é <Deus>, pois é uma das coisas investigadas nesta ciência. Digo, portanto que é impossível que Deus seja o sujeito desta ciência, visto que em toda ciência o sujeito é algo cuja existência é aceita, e a mesma ciência investiga apenas as propriedades deste sujeito, e isso é evidente por outras passagens. Mas não se pode conceder que Deus seja o sujeito desta ciência, mas é investigado aqui, visto que se esse não é o caso, então ou a <existência de Deus> é aceita nesta ciência e investigada em outra, ou é aceita nesta ciência e não é demonstrada por outra.<sup>7</sup>

Para Avicena, a ciência primeira deve investigar as substâncias na medida em que eles recaem sob a noção de ente enquanto ente:

A consideração da substância enquanto é ente ou é substância, ou do corpo enquanto é substância, e da medida e do número enquanto possui ser e de qual modo possuem ser, e das coisas formais que não se encontram na matéria ou, se se encontram na matéria, são sem ser corpóreas, e de que modo elas o são, e de qual modo o ser é mais apropriado a elas, deve contar com <uma investigação> separada em si mesma. [...] Ora, o único sujeito que é comum a essas coisas, das quais elas seriam disposições e acidentes, é o ser. Alguns dentre eles são substâncias, alguns são quantidades, e outros são categorias, as quais só podem ser consideradas de modo comum e sob uma intenção, se esta for a intenção de essência. [...] Assim, o primeiro sujeito desta ciência é o ente

---

<sup>7</sup> Avicena(1977, p. 4-5): *Inquiramos ergo quid sit subiectum huius scientia et consideremus an subiectum huius scientie sit ipse Deus excelsus ; sed non est, immo est ipse unin de his quae quae reuntur in hac scientia. Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis acientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquiri nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea, scilicet quoniam, si ita non est, tunc non possit quin sit vel concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia.*

enquanto ente, e as coisas que ela investiga são as consequências do ente enquanto ente, sem condições.<sup>8</sup>

Averróis, por outro lado, defende que o sujeito da metafísica é Deus e as inteligências separadas. Para tornar essa afirmação compatível com a compreensão aristotélica de ciência, lembrar que a prova de existência de Deus é feita no final do livro da *Física*, de modo que a metafísica pode supor a sua existência e investigá-lo como constituindo seu sujeito.

[...] algumas formas existem na matéria, outras não existem na matéria, como foi declarado nesta ciência. Com efeito, o estudo das formas cabe a duas ciências, a saber, uma que considera as formas materiais, outra que considera as formas simples abstraídas da matéria, a qual é a ciência que considera o ente absolutamente. Deve-se saber, no entanto, que esse gênero dos entes cuja existência é separada da matéria não é estabelecido senão na ciência natural <isto é, a física>. E aquele que diz que a filosofia primeira se esforça para estabelecer a existência dos entes separados, se engana. Pois esses entes são os sujeitos da primeira filosofia, e é dito nos *Segundos Analíticos* [I, 1, 71a11] que é impossível que uma ciência estabeleça a existência de seu próprio sujeito, mas ela aceita sua existência, ou bem porque ela é evidente em si-mesma, ou bem porque ela é demonstrada por uma outra ciência <: a física>. Por isso, Avicena se enganou grandemente quando disse que o primeiro filósofo demonstra a existência do primeiro princípio <: Deus>.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Avicena (1977, p.10-13): Deinde consideratio de substantia in quantum est ens vel est substantia, vel de corpore in quantum est substantia, et de mensura et numero in quantum habent esse et quomodo esse, et de rebus formalibus quae non sunt in materia, vel, si sint in materia, non tamen corporea, et quomodo sunt illae, et quis modus est magis proprius illis, separatim per se debet haberi. [...]. Sed non potest poni eis subiectum commune, ut illorum omnium sint dispositiones et accidentia communia, nisi esse. Quaedam enim eo rum sunt substantiae, et quaedam quantitates, et quaedam alia praedicamenta ; quae non possunt habere communem intentionem qua certificentur nisi intentionem essendi. [...] ideo primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens ; et ea quae inquerit sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine condicione.

<sup>9</sup> Averróis (1562, v. IV, I, ff 47rF-vG): [...] Formarum enim aliae sunt in materiis, aliae non in materiis, ut declaratum est in hac scientia. Et ideo consideratio de formis est duarum scientiarum, quarum una, scilicet naturalis considerat de formis materialibus, secunda autem de formis simplicibus abstractis a materia, et est illa scientia, quae considerat de ente simpliciter. Sed notandum est, quod istud genus entium, esse, scilicet, separatum a materia, non declaratur nisi in hac scientia naturali. Et qui dicit quod prima Philosophia nititur declarare entia separabilia esse,

A esse impasse interpretativo cabe acrescentar a recepção de outro texto central para a compreensão do conhecimento científico e, portanto, para a compreensão da metafísica como ciência. Os *Segundos analíticos*, juntamente com a *Metafísica*, constituem dois dos textos fundamentais do aristotelismo e que vão formar a base do pensamento escolástico. Aristóteles detalha nesse tratado o caráter central do conhecimento causal para a definição de *scientia*. Tomada como um ideal epistêmico, a noção medieval de *scientia* se traduz em um conhecimento explicativo e sistemático. A distinção fundamental se dá entre a mera observação de um fenômeno (conhecimento *quid*) e o conhecimento das causas deste fenômeno (conhecimento *proper quid*). Esse conhecimento deve poder ser apresentado através de uma demonstração, mais especificamente, através da conclusão obtida via silogismo, cujo termo médio expressa a causa pela qual o predicado da conclusão pertence ao seu sujeito e cujas premissas obedecem a certas condições (verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas e anteriores à conclusão<sup>10</sup>). A ideia central consiste em identificar o conhecimento técnico da *scientia* com a capacidade de fornecer explicações dos fenômenos naturais: saber a razão pela qual as coisas são como são.

Pensamos possuir a ciência de uma coisa de maneira absoluta – e não à maneira dos sofistas, isto é, de maneira meramente acidental – quando estimamos que conhecemos a causa pela qual (*propter quam*) a coisa é, quando sabemos que esta é a causa da coisa, e que ela não poderia ser diferentemente do que é. Se há outro modo de conhecimento científico, diremos posteriormente; dizemos, no entanto que conhecer se dá por demonstração, e por demonstração eu quero dizer um silogismo científico.<sup>11</sup>

---

peccat. Haec enim entia sunt subiecta primae Philosophiae, et declaratum est in Posterioribus Analyticis quod impossibile est aliquam scientiam declarare suum subiectum esse, sed concedit ipsum esse, aut quia manifestum per se, aut quia est demonstratum in alia scientia. Unde Avicenna peccavit maxime cum dixit quod primus Philosophus demonstrat primum principium esse.

<sup>10</sup> Aristóteles (1995, p. 286): Si igitur scire est ut posuimus, necesse est demonstrativam scientiam ex veris et primis immediatis et notioribus et prioribus et causis conclusionis; sic enim erunt et principia propria ei quod demonstratur. Sillogismus quidem erit et sine hiis, demonstratio autem non erit; non enim faciet scientiam.

<sup>11</sup> Cf. Aristóteles (1968, p. 286): Scire autem opinamur unumquodque simpliciter, sed non sophistico modo quod est secundum accidens, cum causam cognoscere arbitramur propter quam est res, quoniam illius est causa, et non contingere hoc aliter se habere. [...] Si quidem igitur et alius est sciendi modus, posterius dicemus, dicimus autem scire per demonstrationem. Demonstrationem autem dico sillogismum scientificum.



Em conexão com essa definição de ciência e suas competências, Tomás de Aquino pode interpretar a afirmação segundo a qual a metafísica “deve ser a ciência que investiga os primeiros princípios e as causas de seu *subiectum*”,<sup>12</sup> buscando compatibilizar as afirmações segundo as quais essa ciência deve tratar do ente enquanto ente e das substâncias primeiras separadas da matéria.

## Proêmio do comentário de Tomás de Aquino à *Metafísica*

Percebemos no proêmio do comentário de Tomás o esforço de fazer a síntese das afirmações divergentes de Aristóteles, procurando mostrar como a ciência suprema, tendo as coisas mais inteligíveis como sujeito, deve ao mesmo tempo tratar das primeiras causas e do ente enquanto ente. Tomás lê a *Metafísica* sob a luz dos *Segundos analíticos*, utilizando a caracterização do conhecimento científico como conhecimento pelas causas para compreender a natureza da metafísica como *scientia*. Seu ponto de partida é a afirmação segundo a qual a ciência suprema trata das coisas mais inteligíveis, entendidas como as mais distantes dos sentidos. A sequência argumentativa procura distinguir três sentidos – ou três ordens –, segundo as quais as coisas podem ser mais ou menos inteligíveis, cada uma justificando a superioridade da metafísica em relação às demais ciências. Têm-se primeiramente a ordem causal, no interior da qual as primeiras causas são identificadas às coisas maximamente inteligíveis. Podemos distinguir também a ordem da abstração, onde o ente enquanto ente corresponde ao seu grau máximo de inteligibilidade. Ainda temos a ordem de separação da matéria, onde Deus e as substâncias separadas ocupam o grau mais elevado. A cada uma dessas ordens corresponde um aspecto da ciência primeira:

Quando diversas coisas são ordenadas para uma única, uma delas deve ser a reguladora ou governadora, e as demais reguladas ou governadas, [...] similarmente deve haver uma ciência que deve ser naturalmente reguladora das demais, pois é maximamente intelectual. Essa ciência é aquela que trata das coisas maximamente inteligíveis. Porém, “maximamente inteligíveis” pode ser entendido de três maneiras. <1> Primeiramente, a partir da ordem da inteligência; pois aquilo que o intelecto aceita com certeza é visto como mais inteligível. Portanto, visto que a certeza da ciência é adquirida pelo intelecto através das causas, uma cognição das causas parece ser a mais intelectual. Assim, a ciência que considera as primeiras causas também parece ser maximamente reguladora das demais. <2> Em segundo lugar, <a mesma expressão>

---

<sup>12</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 3, 996b1 - 996b25.

pode ser entendida pela comparação do intelecto com os sentidos. Neste caso, enquanto a percepção sensível é uma cognição de particulares, o intelecto parece diferir dos sentidos pelo fato de compreender os <princípios> universais. Portanto a ciência maximamente intelectual é aquela que trata dos princípios maximamente universais. Esses princípios são o ente e aquelas coisas conseqüentes a ele, como a unidade e a pluralidade, potência, ato etc. [...] <3> Em terceiro lugar, <a mesma expressão pode ser entendida> a partir da própria cognição do intelecto. Pois visto que cada coisa possui uma força intelectiva.<sup>13</sup>

A contribuição de Tomás não está em distinguir os diferentes registros da abstração e da prioridade do ser imaterial sobre o material, mas em unificar as três acepções em uma compreensão unificada de conhecimento. Isso é possível pois a definição de ciência nos diz que compete à mesma ciência investigar um determinado gênero e as suas causas. Assim, Deus e as substâncias separadas são estudados enquanto causas primeiras do *subiectum* próprio da metafísica – o ente enquanto ente. Nesse gesto, Tomás acomoda as opiniões divergentes de Avicena e Averróis.

Essa tripla consideração deve ser atribuída não a diversas ciências, mas a uma única. Pois as mencionadas substâncias separadas são as causas universais e primeiras do ser. Além disso, cabe a uma e mesma ciência considerar as causas características de um gênero assim como o próprio gênero [...]. Com efeito, deve caber a uma mesma ciência considerar as

---

<sup>13</sup> Tomás de Aquino (1950): [...] quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. [...] ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus. Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix. Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalialia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalialia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. [...]. Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. [...]. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, [...], sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina.

substâncias separadas e o ente comum, que é o gênero do qual as substâncias mencionadas são as causas comuns e universais. A partir disso é evidente que, apesar do fato de que essa ciência considere as três <classes de coisas> mencionadas, ela não considera todas elas como seu sujeito, pois esse é somente o ente em comum.<sup>14</sup>

Seja considerando o ente enquanto ente, seus princípios e suas causas: a metafísica é primeira e superior. Em todos os casos, estamos falando das competências de uma única ciência.<sup>15</sup> Como vimos, tal síntese é possível graças à definição aristotélica de ciência apresentada nos *Segundos analíticos*, aplicada à metafísica. Ora, Aristóteles define a ciência como um conjunto de conhecimentos sobre um gênero determinado; esse conhecimento é obtido por demonstração (via silogismo científico). Com efeito, Tomás deixa claro que o vínculo entre Deus e o ente é estritamente causal, de modo que a consideração de Deus pela metafísica é indireta. Cabe observar que Deus não poderia ser conhecido em metafísica a partir do conceito de ente, pois essa noção não é comum a Deus e à criatura e não se predica igualmente de ambos. Assim, se as propriedades do *ens commune* não podem se estender até Deus, Ele não pode ser propriamente objeto de investigação metafísica.

O que o filósofo considera, em primeiro lugar, é o ente enquanto ente, abstração feita de todas as suas particularidades. Os primeiros princípios e causas devem ser, assim, conhecidos pelo filósofo em uma compreensão global das razões da inteligibilidade

---

<sup>14</sup> Tomás de Aquino (1950): Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum [...]. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *Comentário à Metafísica de Aristóteles, Prólogo*: “Portanto, Segundo as três <classes de coisas> mencionadas acima, das quais esta ciência deriva a sua perfeição, três denominações se seguem. Ela é chamada “ciência divina” ou “teologia” na medida em que considera as substâncias mencionadas. “Metafísica” na medida em que considera o ente e os atributos que se seguem a ele. [...] Ela também é chamada de “filosofia primeira”, na medida em que considera as primeiras causas das coisas”. Tomás de Aquino (1950): Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. [...] Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat.

de realidade. Veremos como em Christine de Pizan essa explicação será integrada a uma reflexão sobre o governante ideal, entendido como sábio amante da filosofia.

## CHRISTINE DE PIZAN, LEITORA DE TOMÁS DE AQUINO

Em 1405, Pizan recorre ao comentário de Tomás de Aquino à *Metafísica* de Aristóteles quando escreve a segunda parte do *Livro da visão de Christine*, onde adapta diversos parágrafos do primeiro livro, traduzindo-os provavelmente do latim (como mostrado por Liliane Dulac e Cristine Reno<sup>16</sup>). Não se sabe ao certo como Pizan teria tido acesso a esse texto. É bem sabido que o comentário era popular no contexto universitário, seu público-alvo: existia um volume presente na biblioteca da universidade de Paris e a partir do século XIV todas as bibliotecas da ordem dominicana foram instruídas a possuir uma cópia. Porém, até onde se sabe, a biblioteca real do Louvre, frequentada por Pizan, não possuía uma cópia.<sup>17</sup> Dulac e Reno levantam a hipótese segundo a qual Pizan poderia ter herdado uma cópia de seu Pai, Tomazzo de Pizzano, ou de seu marido, Etiènne Castel, ambos tendo seguido formação universitária.<sup>18</sup>

Em *A visão de Christine*, Pizan narra uma viagem alegórica que mescla elementos autobiográficos ao comentário político, conectando as suas dificuldades pessoais (sua viuvez, ruína financeira e o esforço de sustentar a família através da escrita) às atribuições políticas do reinado francês (doença de Carlos VI, disputas internas pelo poder e conflito com os ingleses). Inspirada pela *Consolação* de Boécio, Pizan busca consolo junto à *Dame Philosophie*, com quem discute as condições para a sabedoria e para a felicidade. Nesse percurso, são explorados diversos aspectos da dedicação aos estudos e da contemplação filosófica. Nas primeiras páginas do Livro II, Pizan está preocupada em mostrar, através da personagem *Sombra* – personificação da dúvida e do engano –, que a busca pelos primeiros princípios da natureza pode conduzir ao erro mesmo os mais sábios. Pizan entende que a história da investigação filosófica se revela um percurso de erros e acertos, argumentações e refutações. Um terreno onde frequentemente a verdadeira sabedoria apenas pode ser atingida por aproximação.

Pois não há homem tão sábio que não me possua de diferentes modos. A causa disso é que minha mãe Ignorância não permite que a alma opere de acordo com sua sutileza no recipiente que é o corpo por sua rudeza. E por isso convém que eu – que sou composta da natureza da alma enquanto

---

<sup>16</sup> Cf. Dulac e Reno, 1995.

<sup>17</sup> Sobre o inventário de biblioteca do Louvre ver Deslile (1907).

<sup>18</sup> Cf. Willard (1984, p. 34).

contemplativa, e da natureza do corpo enquanto ignorante – exista e habite no coração da criatura humana. Mas não existo e não habito nas inteligências que realmente veem a verdade e têm conhecimento das propriedades de todas as coisas, e não estou em nenhum lugar onde ignorância e entendimento não estão juntos. E como é dito, nenhum homem é tão sábio que não ignore as causas da maioria das coisas e, por isso, não há ninguém que não vacile em mim. Mas porque eu sou mais fraco no que é menos perfeito, suas razões são frágeis e reprováveis. [...] Em resposta ao que eu disse anteriormente, para provar que não há ninguém tão sábio que eu não o conduza ao erro, falemos dos antigos filósofos e como eu estive dentro deles. [...] àqueles que filosofaram primeiramente eu disse que na natureza das coisas existem somente os princípios que se reduzem à causa material.<sup>19</sup>

Nesse contexto, Pizan se interessa especialmente pela crítica aristotélica aos antigos que teriam falhado em identificar as quatro causas (causa material, causa eficiente, causa formal e causa final) como princípios explicativos da mudança – discussão que se estende da Lição 4 à lição 12 do comentário de Tomás. O diálogo entre as personagens Christine e Sombra retoma numerosos parágrafos do texto do dominicano,<sup>20</sup> por vezes *verbatim* (mostrando habilidade de tradução de termos

---

<sup>19</sup> Pizan, *l'Avison Cristine*, ll. 4, ed. S. Solente, p. 57-9: Car n'est homme si sage qui en soy ne m'ait diversement. La cause si est que ma mere Ignorance ne laisse ou vaissel du corps pour as grossier l'ame du tout ouvrir selon as soubtilleté. Et pour ce convient que moy qui composee suis de la nature de l'ame en tant que je suis speculative et de la nature du corps en tant que je suis ignorant soie et habite ou cuer de creature humaine. Mais es intelligences qui franchement voient vérité et ont congnoissance des proprietéz de toutes choses je ne suis ne n'abite, ne nulle part se ignorance et entendement ne sont ensemble. Et comme dit est, homs n'est si saige qui ne ignore les causes du plus des choses, et pour ce n'est il nul qui en moy ne varie. Mais pour ce que es mains parfaits suis plus foible, sont leurs raison nices et reprouvees. [...] En repliquant ce que devant est dit pour donner preuve que si sage ne soit que je ne face errer, parlerons des anciens philosophes quelle je fus en eulx. [...] Te diray premierement des tres anciens investigateurs des choses naturelles. A ceulz qui premierement philosopherent je disoie que des natures des choses yceulz sont seulement les principes qui sont ramenez a cause de matiere.

<sup>20</sup> Tome-se como amostra o seguinte trecho de Pizan e sua correspondência com o comentário de Tomás: PIZAN, *l'Avison Cristine*, ll. 4, ed. S. Solente, p. 60: "Ainsi disoient que riens ne puet estre simplement corrompu n'engendré; car tout ainsi ce disoient ilz, que, quant aucune mutacion est faite envers quelconques passions, toutefois demourant l'essence principal, nous ne disons ycelle chose n'engendree simplement ne corrompue aussi fors selon aucune chose, c'est a dire accidentelment, si comme un homme blanc devenir noir: nous ne disons ycelui homme engendré quant il prent tel habit ne corrompu quant il pert le premier, car sa substance principal demeure,

extremamente técnicos). Todavia, tal recurso não é explicitado: Pizan escreve sistematicamente como se estivesse consultando diretamente o texto de Aristóteles, *prince de philosophie*.<sup>21</sup> Tomás não parece ser aqui mais do que um intermediário para o acesso à refutação aristotélica dos antigos. Note-se que a compilação-tradução de Pizan também omite parágrafos inteiros, visando transmitir o essencial da argumentação. Percebe-se que a técnica desenvolvida visa adaptar a filosofia aristotélica para um público não especializado.

O alvo de Aristóteles são os filósofos que viram na matéria o primeiro princípio da natureza das coisas, falhando em identificar o papel da substância e da causa formal na explicação metafísica do fenômeno da mudança. Pizan retoma a razão principal de refutação:

A terceira razão: toda coisa natural tem substância e essência (isto é, forma), pois a forma é o princípio do ser e *aquilo que a coisa é*. Então, porque aquilo em virtude do que toda coisa possui seu ser é o seu princípio <de subsistência> e de seu conhecimento, e dado que os filósofos mencionados não colocaram o ser das coisas como causa deixando de fora a forma, parece que erraram.<sup>22</sup>

---

c'est assavoir son estre lequel si est sa forme. Tout autressi que la matiere, disoient ilz, est la substance des choses et ycelle demeure permanablement. Tout autressi ilz concluent que riens n'est simplement corrompu n'engendré fors accidentelment. / [...] *ponebant quasi ex praecedentibus sequens, scilicet nihil simpliciter generari vel corrumpi in entibus. Nam quando fit aliqua mutatio circa passiones substantia manente, non dicimus aliquid esse generatum vel corruptum simpliciter, sed solum secundum quid: sicut cum Socrates fit bonus aut musicus, non dicitur fieri simpliciter, sed fieri hoc. Et similiter quando deponit huiusmodi habitum, non dicitur corrumpi simpliciter sed secundum quid. Materia autem quae est rerum substantia secundum eos, semper manet. Omnis autem mutatio fit circa aliqua quae adveniunt ei, ut passiones. Et ex hoc concludebant quod nihil generatur vel corrumpitur simpliciter, sed solum secundum quid* (Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 4 n. 7).

<sup>21</sup> PIZAN, *l'Avison Cristine*, II. 4, ed. S. Solente, p. 70.

<sup>22</sup> PIZAN, *l'Avison Cristine*, II. 4, ed. S. Solente, p. 71: La tierce raison: car, comme une chascune chose naturelle ait substance et essence, c'est a dire fourme, car fourme est principe de l'estre et ce que c'est, donques, comme ce par qui toute chose a son estre soit le principe d'elle et de sa cognoissance, comme les philosophes ditz ne meissent l'estre des choses cause et laissassent la fourme, il appert quilz failloient. Comparar com o comentário de Tomás: *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 12 n. 3: Deinde cum dicit amplius autem hic ponit tertiam rationem. Quaelibet enim res naturalis habet substantiam, idest formam partis, et quod quid est, idest quidditatem quae est forma totius. Formam dicit, inquantum est principium subsistendi: et quod quid est, inquantum est

Pizan se detém longamente sobre a reconstrução dos argumentos e sobre a prática aristotélica da *endoxa*, ou seja, na análise crítica das opiniões dos antigos. O uso que Pizan faz dessas passagens revela igualmente seu olhar de historiadora das ideias, procurando retirar uma lição metodológica sobre a natureza do saber filosófico como englobando as atividades de crítica e refutação. Nesse ponto, a visão que expõe do conhecimento, chamando a atenção para a constatação dos erros e do dissenso das autoridades filosóficas – mesmo entre homens de grande ciência e sutil entendimento (*hommes scienceus de subtil entendement*) – vai ao encontro de um aspecto central do pensamento de Pizan: sua crítica ao monopólio clerical do conhecimento.<sup>23</sup> Essa atitude está conectada com seu desejo de apropriação das disciplinas escolásticas em meio laico, em especial da metafísica entendida como ciência dos primeiros princípios – tema explorado na próxima sessão.

## APROPRIAÇÃO LAICA DOS SABERES CLERICAIS: O REI-FILÓSOFO DE CHRISTINE DE PIZAN

Christine de Pizan conclui o *Livro dos fatos e bons costumes do sábio rei Carlos V* em 1404. O livro foi encomendado pelo duque da Borgonha e irmão do rei Phillippe le Hardi –

---

principium cognoscendi, quia per eam scitur quid est res: sed praedicti philosophi formam non ponebant esse alicuius causam: ergo insufficienter de rebus tractabant, in hoc etiam delinquentes, quod causam formalem praetermittebant.

<sup>23</sup> Pizan recorre a essa crítica para viabilizar sua defesa do sexo feminino em seu *Livro da Cidade das Damas* I, 2: “Repare que os maiores filósofos que já existiram, a partir dos quais tu argumentas contra teu próprio sexo, não puderam distinguir o falso do verdadeiro, mas se contradizem repetidamente. Assim como tu mesma viste no livro da *Metafísica*, onde Aristóteles retoma e refuta suas opiniões e fala igualmente de Platão e outros filósofos. E notes que ainda que santo Agostinho e outros doutores da Igreja fizeram o mesmo com algumas passagens de Aristóteles, ainda que ele seja chamado de príncipe dos filósofos, e tenha sido soberano em filosofia natural e moral. Parece que tomas todas as palavras dos filósofos como artigos de fé, e que eles não podem errar”. Pizan (1997, p. 48): “Regardes se les tres plus grans philosophes qui ayente esté que tu argues contre ton mesmes sexe en ont point determine faulx et au contraire du vray et se ilz repponent l’un l’autre et reprennent, si comme tu mesmes l’as veu ou livre de la *Methaphisique*, la ou Aristote redargue et reprent leurs oppinions et recite semblablement de Platon et d’autres. Et nottes derechef se saint Augustin et autres docteurs de l’Eglise ont point repris mesmement Aristote en aucines pars, tout soit dit le prince des philosophes et en qui philosophie naturelle et morale fu souverainement. Et il semble que tu cuides que toutes parole des philosophes soient article de foy et que ils ne puissent errer.”. Desenvolvo esse tema em Schmidt (2018) e em “Pizan e o Humanismo Francês: elementos para contextualização histórica”, *Revista Dois Pontos*, 2021, em produção.

fato que contribui grandemente para assegurar sua reputação como escritora junto à corte francesa. Pizan descreve esse fato nas primeiras páginas (I, 1), reconhecendo a importância da tarefa que lhe fora confiada, e a alegria de registrar a vida do benfeitor de sua família.<sup>24</sup> A obra marca igualmente a transição dos escritos de Pizan de versos para a prosa, bem como o interesse pela situação política da França. A obra inicia seguindo o gênero biográfico, focando nas qualidades do falecido monarca. Ao exaltar as virtudes do rei e sua capacidade de governar, Pizan o transforma em modelo e a obra assume a forma de um *espelho dos príncipes*.<sup>25</sup> Dentre as principais fontes consultadas por Pizan, a editora Suzanne Solente<sup>26</sup> cita o *De regimine principum* de Egídio Romano (a partir da tradução francesa de Henri de Gauchi), *Manipulus Florum* de Thomas de Irlanda, as *Grandes chroniques de France*, bem como o Comentário à *Metafísica* aristotélica de Tomás de Aquino.

Carlos V (que deve a Pizan a alcunha “o sábio”) é lembrado como filósofo e amigo da sabedoria. Pizan oferece como prova de seu profundo interesse pelas ciências mais elevadas o seu projeto de traduções<sup>27</sup> das mais eminentes obras filosóficas para a língua

---

<sup>24</sup> Carlos V era muito próximo do pai de Pizan, Tommaso de Pizano, que servia ao rei como seu médico e astrólogo. Sobre a relação entre Carlos V e o pai de Pizan, bem como a vida intelectual na corte até o falecimento do monarca, ver Willard (1982, p. 16-31).

<sup>25</sup> *Speculum principum* é gênero literário tipicamente medieval; ele consiste em um tratado moral onde as qualidades do monarca são detalhadas e recomendadas.

<sup>26</sup> Christine de Pizan, *Charles V*, introdução, ed. S. Solente, t.I, p. XXXII-XXXVII.

<sup>27</sup> E lembremos ainda a sabedoria do rei Carlos V, o grande amor que tinha pelo estudo e pela ciência, e que isso bem se demonstra pela bela coleção de livros notáveis e pela bela biblioteca na qual ele mantinha os mais notáveis volumes, os quais foram compilados pelos maiores autores, seja a Santa Escritura, de teologia, de filosofia e demais ciências, muito bem escritos e ricamente <ornados> pelos melhores copistas [...]. Ainda que ele compreendesse o latim e não precisasse de ajuda para lê-lo, foi com grande providência e pelo amor que tinha pelos seus sucessores que, para uso futuro, quis provê-los com os ensinamentos e ciências introdutórias a todas as virtudes; é a razão pela qual ele solicitou a grandes mestres, versados em todas as ciências e artes, traduzir do latim para o francês os livros mais importantes, tal como a Bíblia em três modos, a saber, o próprio texto, em seguida o texto com glosas, e então de modo alegorizado; também o grande livro de Santo Agostinho, *A cidade de Deus*; também o *Livro do céu e do mundo*; o livro *De soliloquio* de Santo Agostinho, *A Ética* e a *Política* de Aristóteles, dos quais ele mandou acrescentar novos exemplos; *Sobre a arte militar* de Vegécio; os dezoito livros das *Propriedades das coisas*, a obra de Valerius Maximus; o *Policraticus*; Tito Lívio e tantos outros. Ele manteve permanentemente mestres encarregados [pelas traduções], pelas quais receberam consideráveis pagamentos. Christine de Pizan, *Charles V*, III, 3, ed. S. Solente, t.II, p. 43-44: “Ne dirons nous encore de la sagece du roy Charles, la grant amour qu'il avoit à l'estude et à science; et qu'il soit ainsi bien le demoustroit par la belle assemblée des notables livres et belle librairie, qu'il avoit de tous les plus notables volumes,



vulgar – o francês médio.<sup>28</sup> Pizan destaca que o rei foi responsável pela constituição da *Librarie du Louvre*,<sup>29</sup> da qual ela própria pôde usufruir. Tal projeto somente poderia ser explicado pelo caráter erudito e pelo grande interesse que o rei possuía pela filosofia. Além disso, o rei foi protetor da Universidade de Paris, e gostava de participar de debates sobre problemas filosóficos, e apreciava escutar de doutores sobre esse tema frequentando os clérigos, mostrando compreensão de diversos pontos da doutrina. De fato, encontramos no elogio de Pizan à erudição do rei a ideia de *translatio studii*, cara ao nascente humanismo parisiense, que via no prestígio da Universidade de Paris uma França herdeira do saber dos antigos.<sup>30</sup>

---

qui par souverains auteurs aient esté compilés, soit de la Sainte Escripiture, de theologie, de philosophie et de toutes sciences moult bien escrips et richement [aournés] et tout temps les meilleurs escripvains [...]. mais non obstant que bien entendist le latin et que ja ne fust besoing que on lui exposast, de si grant providence fu, pour la grant amour qu'il avoit à ses successeurs, que, au temps à venir, les vouldit pourveoir d'enseignemens et sciences introduisables à toutes vertus; dont, pour celle cause fist par solempnelz maistres, souffisans en toutes les sciences et ars, translater de latin en françois tous les plus notables livres, si comme la Bible em .iii. manieres, c'est assavoir: le texte, et puis le texte et les gloses ensemble, et puis d'une autre maniere alegorisée; item, le grant livre de saint Augustin, *De la cité de Dieu*; item, le *Livre du ciel et du monde*; item, le livre de saint Augustin *De soliloquio*; item, des livres de Aristote, *Ethiques* et *Politiques*, et mettre nouveaux exemples; item, Vegece, *De chevalerie*; item, les XIX livres des *Proprietés des choses*; item, Valerius Maximus; item, *Policratique*; item, Titu Livius, et tres grant foison d'aultres, comme sanz cesser y eust maistres, qui grans gages en recevoient, de ce embeesoignés.

<sup>28</sup> Sobre o projeto de traduções levado a cabo por Carlos V, destacam-se as contribuições de Nicole Oresme (tradutor das *Ethiques*, 1370; *Politiques*, 1372-1374; *Yconomiques*, 1374 ; *Du ciel et du monde*, 1374) e de Raoul de Presles (tradutor da *Cité de Dieu* de Agostinho, 1371-1375).

Tal iniciativa revela um movimento de vulgarização do saber clerical. Como lembra Lusignan (1987, p. 140)., “O gesto de traduzir ... manifesta a vontade de se apropriar em francês de bens culturais cuja aquisição dependia até então do aprendizado da língua dos clérigos ... [o latim]”.

<sup>29</sup> A biblioteca real contava com 836 volumes, era o acervo medieval do ocidente mais importante, depois da biblioteca do papal em Avignon (1300 volumes em 1375) e da Sorbonne em Paris (1720 volumes em 1338). Cf. Potin (2007). Convém notar que se trata da primeira biblioteca europeia cuja concepção se aproxima àquela de uma biblioteca pública (cf. LUSIGNAN, 1987, p.135).

<sup>30</sup> Pizan (1936-1940, III, 13, p. 46-47): « Sobre o amor do rei Carlos V pela ciência e o estudo, ele o demonstrou através de sua filha, a Universidade de Paris, à qual ele garantiu integralmente privilégios e franquias, e lhe acordou ainda outros, não admitindo que fossem interrompidos. Tinha grande respeito pela congregação de clérigos e pelo estudo; Solicitava frequentemente a presença do reitor, dos mestres e grandes clérigos para ouvir a doutrina de sua ciência, usufruía de seus conselhos no que toca à espiritualidade, os honrava sustentando-os benevolmente e pacificamente. A respeito da Universidade de Paris e o grande amor que o rei tinha por ela, me permito contar como ela se instalou em Paris [...]: [Alcuíno de lorque], percebendo o grande amor

Com efeito, mais do que um livro dedicado à memória do rei e de sua erudição, a obra promove uma reflexão sobre as qualidades intelectuais esperadas do monarca. O livro III desenvolve a noção de sabedoria, entendida como filosofia primeira. A discussão inicia com a tradicional hierarquia dos saberes exposta no início da *Metafísica*, onde os saberes especulativos são considerados como superiores aos conhecimentos práticos e à arte. Nesse contexto, Pizan descreve a sabedoria como incluindo necessariamente o conhecimento das causas, o que a distingue e a coloca acima da prudência e da arte, ambas envolvendo “a parte da alma que trata da razão prática e que raciocina sobre as coisas contingentes”.<sup>31</sup>

Pizan retoma diversos elementos da compreensão tipicamente aristotélica de sabedoria: ela não é propriamente predicada dos conhecimentos que visam o particular, mas deve englobar o conhecimento das causas. Além disso, a filosofia deve ser buscada por ela mesma, ou seja, sem que se busque a partir dela uma aplicação utilitária. O conhecimento do sábio se distingue dos demais não apenas pela nobreza de seu objeto, mas pela sua própria modalidade explicativa, a qual inclui as suas razões. Não basta, para o sábio, possuir um conhecimento extenso de fatos e dados, mas ele deve saber o porquê das coisas. Note-se que essa discussão corresponde ao início da *Metafísica* (982a4-b10) e à lição 2 do primeiro livro do Comentário de Tomás.

Aristóteles diz em seguida: “Chamamos de sábio aquele que, em virtude de seu intelecto, pode conhecer as coisas difíceis que normalmente não são conhecidas pelos homens. Mas não diríamos que os conhecimentos que se

---

que [Carlos Magno]<sup>30</sup> tinha pela ciência, e a pedido deste, fez com que seu estudo fosse transferido de Roma para Paris, assim como eles já haviam passado da Grécia para Roma ». “*A ce propos que le roy Charles amast science et l'estude, bien le moustroit à sa très amée fille l'Université des clers de Paris, à laquelle gardoit entierement les privileges et les franchises, et plus encore lui en donnoit et ne suffrist que ilz leur fussent enfrains. La congregation des clers et de l'estude avoit en grant reverence; le recteur, les maistres et les clers solempnez, dont y a maint, mandoit souvent pour la doctrine de leur Science, usoit de leurs conseilz de ce qui apertenoit à l'esperituaulté, moult les honnoroit et portoit em toutes choses, tenoit benivolens et en paix; et ceste matiere de l'Université de Paris, et la grant amour que le roy y avoit, m'ingere à dire comment ele vint à Paris [...]. [Alcun] pour la grant amour qu'il vid que [Charlemaines] avoit à la Science, et par priere, qu'il lui en fist, tant pourchaça par son sens que il mena et fist translater les estudes des sciences de Romme à Paris, tout ainsi comme jadis vindrent de Grece à Romme*”. Pizan se engana: a Universidade de Paris não surge no tempo de Carlos Magno, mas na segunda metade do séc. XII.

<sup>31</sup> Christine de Pizan, *Charles V*, III, 2, ed. S. Solente, t.II, p. 10: [...] il dit sapience estre chief de toutes les sciences ; mais prudence et art sont es parties de l'ame, où avient la prattique, laquelle est raciocinative des choses ouvrables contingentes.

dão pelos sentidos sejam ciência, nem que aqueles que a possuem e utilizam com uma finalidade utilitária podem ser chamados de “sábios”, pois para isso existem as virtudes simples e que se encontram em cada um de nós. Chamamos de “sábio” aquele que conhece com mais certeza que os outros homens e sabe fornecer suas causas. Assim, quem é sábio deve saber fornecer as causas daquilo que lhe é perguntado, e por isso deve poder ensinar aquilo que sabe”.<sup>32</sup>

O prólogo de Tomás é definitivamente integrado à definição de sabedoria em III, 3. Mais uma vez, Pizan se serve do comentário como “intermediário anônimo” para acessar a *Metafísica* de Aristóteles em uma compreensão unificada da filosofia primeira, ou seja, como ciência das primeiras causas e das coisas divinas. No capítulo intitulado “Prova de que o rei Carlos foi verdadeiro filósofo e sobre o que é a filosofia”, Pizan defende explicitamente a sabedoria do rei ideal como incluindo o conhecimento das primeiras causas:

Podemos ver que nosso rei Carlos V foi um verdadeiro filósofo, ou seja, “amigo da sabedoria”, e que ele foi profundamente dedicado a ela, visto que foi verdadeiro investigador das realidades primeiras, as quais são as mais elevadas, a saber, a alta teologia, a qual é o fim de toda sabedoria. Com efeito, essa não tem outro objetivo senão alcançar, através da razão natural, o conhecimento de Deus e das santas essências divinas. [...] a esse respeito mencionamos o que diz Aristóteles em sua *Metafísica*<sup>33</sup>: ela é dita teologia ou ciência divina na medida em que considera as essências ou substâncias separadas, ou ainda coisas divinas; ela é dita metafísica, isto é “além da natureza” – de *metha* em grego, que quer dizer “para além de”, e *phisis*, que quer dizer “natureza” – na medida em que ela considera o ente [ens] e as coisas que se seguem dele. Ela é dita filosofia primeira na

---

<sup>32</sup> Christine de Pizan, *Charles V*, III, 66, ed. S. Solente, t.II, p. 169: Après dist Aristote: “Celui nous disons estre sage, qui est poissant de la vertu de son entendement à cognoistre choses qui soient difficiles et communement aux hommes non cogneues, mais nous ne disons pas que les cognoissances, sui se font par les sens, soit science, ne que ceulz soient sages qui les ont et em usent em tant que est de l’user, car pour ce sont ycelles vertus legieres que elles sont em chascun, mais nous dison encore estre sage ycellui qui des choses qu’il scet a plus certaineté que les autres hommes et mieulz disant les causes; donques cellui qui est sage doit savoir rendre cause de ce que on lui demande, et par ce enseigner ce qu’il scet”.

<sup>33</sup> Como indica a editora S. Solente (PIZAN, 1936-1940, t. II, p. 15, n.2), Pizan se serve aqui novamente do Proêmio do comentário de Tomás de Aquino à *Metafísica* de Aristóteles. Cf. o texto citado nas notas 13 e 14.

medida em que considera as primeiras causas das coisas. Desse modo, ela é chamada sabedoria, e esse é seu nome apropriado pois é uma ciência muito geral e faz com que seu possuidor conheça todas as coisas. [...] todas essas condições se reúnem na palavra “sabedoria” [*sapience*], pois ela é, primeiramente, mais certa que toda outra ciência, dado que ela trata do objeto mais nobre e mais digno dentre os primeiros princípios, a saber, Deus.<sup>34</sup>

A hierarquia das ciências também é adotada para justificar o poder do rei em função do caráter divino que ele representa. Analogamente ao ordenamento das ciências subalternas em relação à ciência suprema (que é primeira e divina), todos homens estão naturalmente submetidos ao poder real, na medida em que ele aproxima o monarca de Deus, primeiro princípio.

Assim como as artes e ciências são regidas por uma ciência soberana que se chama “sabedoria”, assim também vale para os homens, pois convém que um dentre eles seja o rei e seu papel é reinar sobre os demais. [...] Dado que é manifesto que Deus é o final de tudo, e que todo ordenamento depende dele, enquanto Ele não depende de nada, e que todas as coisas são ordenadas segundo uma ordem e em determinada relação, onde algumas coisas se sujeitam às demais, eu concluo que, quanto mais as coisas são determinadas, mais elas participam do Bem; quanto mais elas são gerais, mais se aproximam de Deus. Assim, a soberania, ou seja, a dignidade real, está desse modo relacionada a Deus na ordem dos estados – dado que ela representa na terra a causa primeira; é justo, assim, que por

---

<sup>34</sup> Christine de Pizan, *Charles V*, III, 3, ed. S. Solente, t.II, p. 13-14: “Et que nostre roy Charles fust vray philosophe, c'est assavoir, ameur de sapience, maismez imbuez en ycelle, appert par ce que il fu vray inquisiteur des hautes choses premieraines c'est assavoir de haulte theologie, qui est le terme de sapience, qui n'est aultre chose que cognoistre Dieu et ses hautes vertus celestes, par naturele science. [...] et, à ce propos dirons ce que Aristotle en sa *Methaphisique* et autre part desclaire sus ceste matière. Elle est dicte theologie ou science divine en tant que elle considere les essences ou substances separées ou les divines choses. Elle <est> ditte Methaphisique, c'est à dire oultre nature, de *metha* en grec, qui vault autant à dire comme oultre, et *phisis*, qui vault dire nature, en tant que elle considere ens et les choses, qui ensuivent à lui. Elle est dicte premiere philosophie en tant que elle considere les premieres causes des choses. Autressi elle est ditte sapience, et son proper nom en tant que elle est tres generale et fait son possesseur cognoistre toutes choses. [...] tout autressi qu'à celle, qui sapience est ditte, toutes ces condicions apartiennet, car, des premier principes, tres honorables et digne, ce est assavoir de Dieu”.

Seu exemplo e similitude, [a soberania] seja instituída como fim e dirigir a muitos [...].<sup>35</sup>

As qualidades do rei devem fazer jus à perfeição que ele representa e, analogamente, estarem dirigidas às razões mais nobres e elevadas. O rei ideal deve procurar reproduzir na terra as coisas conforme o ordenamento divino. Através do monarca Deus age para manter a finalidade das coisas terrenas.

Segundo Pizan, devido à grande dificuldade que apresenta e ao seu caráter soberano e quase sobre-humano, devem ocupar-se da metafísica aqueles que ocupam lugares de soberania na sociedade. São eles: os teólogos, pois completaram a mais alta formação universitária, e o rei sábio. Vê-se que para Pizan o rei deve dividir os saberes com o mundo clerical, ainda que ele represente a esfera laica na sociedade medieval.<sup>36</sup>

Como aponta C. König-Pralong (IMBACH; KÖNIG-PRALONG, 2013, p. 199-200), tal configuração dos saberes representa uma novidade, especialmente se consideramos que o espelho dos príncipes mais reputado de seu tempo – o *Livre du gouvernement des princes* de Egídio Romano – apresenta uma visão consideravelmente diferente. Segundo Egídio Romano, o escopo de saberes destinado aos príncipes deve se limitar a uma aplicação prática visando a utilidade social. Por certo, espera-se que o monarca desenvolva as virtudes necessárias para bem agir e bem governar, mas ele não deve se

---

<sup>35</sup> Christine de Pizan, *Charles V*, III, 63, ed. S. Solente, t.II, p. 159-60: [...] et ainsi comme toutes les ars et science se convient à une souveraune, laquelle a nom sapience, ainsi est-il des hommes; comme à l'un affiere estre roy, duquel l'estat soit souverain sur tous autres. [...] Comme il appere já Dieu estre fin de tout, de qui toutes ordres dependente, ne ne dependente de nulle, puis aussi que toutes choses sont já mises em ordre, et em tel ordre a telle colliguance que les unes sont subgiettes aux aultres, je conclus que les choses plus sont prenables plus reçoivent de bien, et plus sont generales et plus ressemblent à Dieu; doncques comme telle souveraineté, c'est assavoir majesté royal, soit aucunement em l'ordre des estas relative de Dieu, de la cause première de qui elle est vicaire, aussi c'est juste chose qu'à l'exemple de lui, à quel similitude elle est instituée fin et chief de plusieurs [...].

<sup>36</sup> Christine de Pizan, *Charles V*, III, 67, ed. S. Solente, t. II, p. 173-174 [...] par quoy, si qu'il appert que proprement elle ne soit humaine [...]. Toutefois d'icelle science, qui est tant enquisse tant seulement pour soy, homme ne peut user [...] comme à ce vouloir tous hommes ne soient pas habilles, n'aussi et supposé que touz bien le vouldissent, toutefois n'y pourroient atteindre. [...] il s'ensuit que de toutes elle est la moins humaine. Affin que entendu soit au cler de ceste grant difficulté que Aristote met à concevoir philosophie, si est à entendre qu'il veult dire de la partie de la philosophie en laquelle toutes les autres sciences sont comprises, qui apertient à la divinité, et veut dire plainement de methaphisique, qui est interpretée outre nature ; et toutefois reprint-il l'erreur d'un pouete ancien, nommé Simonides, cy-devant dit, lequel disoit que seulement apertient à Dieu, non pas aux hommes, sçavoir ceste science.

preocupar em tornar-se um sábio. A segunda parte do tratado se ocupa das virtudes a serem buscadas pelo soberano, cujo oitavo capítulo delimita o plano de estudos dos jovens príncipes. Nesse contexto, o autor defende que os príncipes procurem membros do clero versados em filosofia como mestres (II, 8, p. 205), mas eles mesmos não devem perder tempo com as ciências teóricas, como metafísica e teologia (II, 8, p. 202). Ainda que o aprendizado do latim (a língua do clero) seja aconselhado aos jovens príncipes, o aprendizado das ciências teóricas deve ser reservado aos clérigos. De fato, Egídio adota uma atitude com relação aos laicos manifestadamente condescendente, a quem é melhor falar de modo simplório e fornecer explicações através de exemplos.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Gauchi, *Li Livres du gouvernement des rois* (1899, II, part. 2, ch. 8, p. 201-202): « Devemos então dizer que existem ainda outras ciências, a saber, a Ética (que ensina a governar a si mesmo), a ciência que chamamos de Economia, (que ensina a governar o lar); a terceira é a Política (que ensina a governar as cidades e os reinados). E principalmente essas três ciências devem ser estudadas pelos filhos dos reis e dos príncipes, se eles desejarem viver em comunidade e saber governar os seus e os demais. [...] Diremos ainda que os filhos de reis e príncipes devem ser introduzidos firmemente introduzidos na fé, e devem saber e aprender as ciências morais pelas quais eles saberão governar a si e aos outros. E porque devem entender as necessidades do reino, eles não têm de investigar habilmente as outras ciências do clero. É apropriado que eles saibam latim e o linguajar do clero, para que possam ler e escrever sobre assuntos privados a quem quiserem sem intermédio de outra pessoa. E devem saber algo de lógica e retórica, para que sejam mais hábeis ao entender o que lhes será dito. E se devem saber algo de música e das outras ciências, deve ser na medida em que elas sirvam a adquirir bom caráter e a virtude. E se por acaso os filhos dos reis e príncipes não saibam latim ou outras ciências, de todo modo devem compreender diligentemente se as ciências do bom caráter forem expostas em francês vulgar e de modo simplificado, através de exemplos ». *Et en apres nos devons savoir que trois autres sciences sont, c'est assavoir: etique, qui enseigne l'omme a soi meême governier, et la science que l'en apele michonomique, qui enseigne a governier sa mesnie. Et la tierce si est politique, qui enseigne a gouverner les citez et les reaumes. Et ces trois sciences doivent principalement aprendre les enfanz des rois et des princes, s'il veulent vivre em communeté et savoir gouverner et eus et autrui. [...] nos dirrons que les enfanz des rois et des princes [...] doivent estre bien entroduit et fermement em la foi, et doivent savoir et aprendre les sciences de moralité par quoi l'en siet gouverner soi et autrui. Quer por cen que il doivent entendre as besoignes du reyaume, il n'ont pas tens d'enquerre sotuilment les autres sciences de clergié. Et bien afiert a eus que il sachent les langages de clergé et de latin, por cen que il puissent et sachent lire et escrire lor secrez a ceus que ils voelent sans le sens d'autrui. Et doivent aucune chose savoir de logique et de rethorique por quoi il en soient plus soutiz a entendre cen que l'en los dira. [...] Et s'il doivent savoir aucune chose de musique et d'autres sciences, c'est en tant qu'eles servent a aquerre bones mours et bones vertuz. Et se il avenoit que les enfanz des rois et des princes ne seüssent pas le langage du latin ne les autres sciences, toutes voies il devroient entendre dilijaument a cen que les sciences de bones mours fussent exposees en François grossement et legierement et par essamples.*

## CONCLUSÃO

Percebemos, assim, como Pizan se vale do Comentário de Tomás de Aquino à *Metafísica* para viabilizar uma compreensão dos saberes que coloca a filosofia ao alcance dos laicos. Nesse esquema, às sete artes liberais se seguem às ciências teóricas – metafísica incluída – dentre os saberes esperados do soberano. Nesse contexto, podemos dizer que Pizan se apropria originalmente do saber clerical ao mesmo tempo em que redesenha o horizonte de competências do rei ideal – instanciado pelo sábio rei francês, Carlos V. A síntese operada por Tomás em seu prólogo permite a Pizan integrar em um todo coerente o caráter divino do poder real, seu profundo conhecimento da realidade fundamentado na autoridade da explicação aristotélica da filosofia como saber metafísico, a saber, a ciência suprema das primeiras causas e dos primeiros princípios.

## REFERÊNCIAS

- AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- AQUINO, T. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. M. R. Cathala e R. M. Spiazzi. Turin-Rome: Marietti, 1950.
- ARISTÓTELES. *Segundos analíticos*. Tradução William de Moerbecke. Edição L. Minio-Paluello e B.G. Dod. Brussels: Brepols, 1968. *Aristoteles Latinus*, v. IV.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução William de Moerbecke. Editado por G. Vuillemin-Diem. Brussels: Brepols, 1995. *Aristoteles Latinus*, v. XXV.3, pars secunda.
- ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. Edição Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 2014. 2v.
- AVERRÓIS. In libros Physicorum. In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venice, 1562. v. IV.
- AVICENA. *Liber de philosophie prime sive scientia divina*. Edição Van Riet, Leiden: Brill, 1977. *Avicenna Latinus*.
- BARNES, J. Metaphysics. In: *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 66-108.
- BROOK, A. Substance and the primary sense of being in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, v. 68, n. 3, p. 521-544, 2015.

DELISLE, L. Les Éthiques, les politiques et les économiques d'Aristote traduites et copiées pour Charles V. *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 23<sup>e</sup> année, n. 4, p. 269-270, 1879.

DELISLE, L. *Recherches sur la librairie de Charles V*. Paris: Champion, 1907. 2v.

DULAC, L.; RENO, C. L'humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal: Christine de Pizan, traductrice de Thomas d'Aquin. In: ORNATO, M.; PONS, N. (ed.). *Pratiques de la Culture Écrite en France au XVe Siècle. Actes du colloque international du CNRS*, Paris, 16-18 mai 1992. Turnhout: Brepols, 1995. p. 161-78.

GAUCHI, H. *Li Livres du gouvernement des rois*. Edição S. P. Molenaer. London: Macmillan, 1899.

IMBACH, R.; KÖNIG-PRALONG, C. *Le Défi Laïque*. Paris: Vrin, 2013.

LOUX, M. Aristotle: Metaphysics. In: *The Blackwell guide to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. p. 163-183.

LUSIGNAN, S. *Parler vulgairement: les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

PIZAN, C. *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. Edição S. Solente. Paris: Champion, 1936-1940. 2v.

PIZAN, C. *The selected writings of Christine de Pizan*. Translated by Renate Blumenfeld-Kosinski and Kevin Brownlee. Edited by Renate Blumenfeld-Kosinski. New York/London: Norton, 1997b.

PIZAN, C. *Le Livre de l'advison Cristine*. Edição Liliane Dulac and Christine Reno. Paris: H. Champion, 2001.

PIZAN, C. *Le livre de la Cité des Dames*, I, 2, 1997, p. 48

PIZAN, C. *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. Edição S. Solente. Paris: Champion, 1936-1940. 2v.

PIZAN, C. *The vision of Christine de Pizan*. Tradução Glenda McLeod e Charity C. Willard. Woodbridge: Brewer, 2012.

SCHMIDT, R. A. Christine de Pizan contra os filósofos. In: SCHMIDT, R. A.; SECCO, G.; ZANNUZI, I. (org.). *Vozes femininas na Filosofia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018.

STUMP, E. *Aquinas*. London: Routledge, 2003.

WEDIN, M. V. *Aristotle's theory of substance*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WILLARD, C. C. *Christine de Pizan: her life as works*. New York: Persea Books, 1984.

WIPPEL, J. F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2000.



# O ARISTOTELISMO JESUÍTICO E A RECEPÇÃO DA TEORIA DA SUBSTÂNCIA NO BRASIL COLONIAL<sup>1</sup>

Alfredo Storck

## INTRODUÇÃO

Duas razões contribuem para que o estudo da filosofia praticada no Brasil colonial seja um campo de pouco interesse. Em primeiro lugar, destaca-se o fato de quase não dispormos de obras filosóficas escritas na época, fator limitador para quem deseja possuir um quadro geral do período. Em segundo lugar, as raras obras que nos restam não são de fácil compreensão. Não somente a maior parte do material ainda não foi traduzido do latim acadêmico da época, mas, mais importante ainda, o material é produto de um contexto intelectual que nos é estranho e que necessita ser reconstruído. Obviamente, a tarefa a ser feita é imensa e não teremos condições aqui senão de propor algumas observações introdutórias. Buscaremos delimitar um pouco nossa tarefa analisando as teses de conclusão do curso de filosofia defendidas no Colégio Jesuítico do Maranhão no início do século XVIII. Mesmo aceitando, todavia, a delimitação proposta, muitas dificuldades persistem. Esse material é de natureza radicalmente distinta do tipo de trabalho atualmente produzido por estudantes ao final do percurso acadêmico. Ao lê-lo, deparamo-nos com uma mera enumeração, em pouquíssimas linhas, de temas vagamente conectados e para os quais não se apresentam justificativas e argumentos, algo, portanto, nitidamente distante do que é típico do trabalho filosófico atual.

Frente à dificuldade, nossa proposta será a de uma introdução que adotará um estilo bastante descritivo. Assim, antes de lermos as teses em questão, deveremos fornecer informações que possibilitem entender o contexto no qual aquele tipo de exercício de final de curso foi realizado e sob quais condições ele representava a expressão de um saber filosófico. Nossa contribuição consistirá em apresentar um percurso em cinco momentos. Primeiramente, procuraremos situar o ensino jesuítico dispensado no Brasil colonial como uma etapa dentro do processo da *translatio studiorum*.

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

Tratar-se-á, nessa etapa, de indicar o quadro mais amplo de transmissão do pensamento aristotélico para além dos limites da Europa, apontando alguns fatores que teriam contribuído para essa difusão. Em seguida, indicaremos o momento de surgimento da Companhia de Jesus e as razões que a levaram a tornar-se uma ordem orientada para a atividade de ensino. Posteriormente, faremos algumas considerações sobre o modelo pedagógico adotado pelos jesuítas e o papel central que ele reservava à filosofia, notadamente em sua matriz aristotélica. Os três primeiros momentos não dizem respeito exclusivamente à filosofia e muito menos à teoria da substância. Contribuirão, assim o esperamos, para caracterizar o projeto pedagógico dos jesuítas como, por um lado, ligado à tradição universitária medieval e, por outro, como incorporando novidades do pensamento humanista moderno. Esse projeto, executado nos colégios jesuíticos espalhados pela Europa, África, Ásia e América, reservará à filosofia aristotélica um papel especial. Em quarto lugar, aludiremos às formas de expressão filosófica que se desenvolveram no período e surgiram em decorrência das atividades de ensino. Somente nesse momento, poderemos indicar o local da teoria da substância nos estudos filosóficos. Na última etapa, abordaremos as teses filosóficas defendidas no Brasil colonial. Forneceremos um exemplo do tipo de material produzido e sugeriremos o modo como ele deve ser lido.

É bem verdade que presença de diversas ordens religiosas no Brasil colonial é uma constante que antecede mesmo os primeiros momentos da colonização da América portuguesa, uma vez que era comum os portugueses possuírem um capelão a bordo de suas embarcações. Com o início do processo de colonização, as ordens religiosas começam também a se estabelecer na região e desenvolver suas atividades de forma mais constante. No presente capítulo, não trataremos de outras ordens ou orientações religiosas e focaremos apenas na Companhia de Jesus.<sup>2</sup> Nossa delimitação justifica-se, primeiramente, em razão da orientação para o ensino que inequivocamente caracteriza a ordem jesuítica. Em segundo lugar, por possuímos indícios do tipo de ensino filosófico que era dispensado nos colégios administrados pela ordem e que se apresentam precisamente na forma das teses de conclusão dos cursos de filosofia.

## ***Translatio Studiorum***

O longo processo de transmissão do *corpus* filosófico grego para períodos posteriores da história da filosofia traz consigo uma série de desafios para o historiador da disciplina. A compreensão do processo, muitas vezes apresentado sob a formulação de *translatio*

---

<sup>2</sup> Sobre a história da Igreja no Brasil colonial, consulte-se: Feitler e Souza (2011); Hoornaert (1977).

*studiorum*,<sup>3</sup> exige que se reconstrua o modo como teses filosóficas foram recepcionadas e reinterpretadas em contextos geográficos, linguísticos, culturais e políticos posteriores. Elemento central desses processos de transmissão era a tradução para outras línguas de textos escritos considerados como representativos das formas de pensamento desenvolvidas em períodos anteriores. Convém, no entanto, assinalar desde já que, ao caráter aparentemente contínuo e objetivo advindo da transmissão por escrito do *corpus* filosófico, o que permitiria apontar inclusive para uma certa continuidade temática, acrescentavam-se rapidamente elementos externos que introduziam descontinuidades e ressignificações. Nesse sentido, a filosofia grega lida em Roma não era a mesma que a estudada em Bizâncio, a comentada em árabe em Bagdá ou Córdoba ou a incorporada nos currículos das universidades medievais de Paris e Oxford. Deixando de lado o evidente impacto ocasionado por diferenças culturais e religiosas na interpretação dos textos gregos, devemos considerar que o *corpus* transmitido não era sempre composto pelas mesmas obras. O mundo árabe não conheceu, por exemplo, a *Política* de Aristóteles, e a única obra de Platão a que tiveram acesso autores latinos medievais foi o *Timeu*, na tradução de Calcídio. Além disso, a transmissão ocorria via manuscritos e, portanto, estava sujeita a diversos tipos de acidentes de percurso, como a existência de cópias incorretamente atribuídas a um autor, o caráter às vezes mutilado e incompleto dos exemplares disponíveis, isso para não mencionar os inevitáveis erros de transcrição inerentes à produção de cópias a partir de originais muitas vezes perdidos havia séculos. A consciência dessas dificuldades não é um fenômeno recente e já Cícero alertava sobre os desafios de tradução do grego para o latim e a necessidade de formação de um novo vocabulário, seja pela mera transliteração de palavras, pela atribuição de novo significado a palavras já existentes ou simplesmente pela criação de novos termos.

Tão importante quanto as técnicas de tradução empregadas eram também os modelos de interpretação textual e exposição filosófica adotados.<sup>4</sup> Percebemos isso nos gêneros literários criados em um período e que deixavam de ser aqueles privilegiados em períodos posteriores. Diálogos, cartas, tratados, glosas, comentários, sumas, disputas são todas formas distintas de veiculação de teses filosóficas. São formas de expressão características de um período adotadas em função dos contextos de produção do saber, mas também do público que buscavam alcançar. Quando, por exemplo, Platão escolhe escrever em forma de diálogos, sua decisão estava ligada ao tipo de influência que ele almejava ter na vida pública grega. Já outras formas serão mais afeitas ao ensino universitário, como é o caso das disputas filosóficas medievais. Assim, ao considerarmos

---

<sup>3</sup> Sobre a noção de *translatio studiorum* ver Sgarbi (2012).

<sup>4</sup> Sobre as técnicas de ensino, gêneros literários e formas do saber medievais, ver De Libera (1990, sobretudo o capítulo 1) e Weijers (2013).

a transmissão do *corpus* filosófico grego devemos sempre nos perguntar quais eram os textos conhecidos em certo período, quais eram as obras que na época eram atribuídas a um pensador, por exemplo, a Aristóteles, quais dificuldades estavam associadas à interpretação daquele conjunto de obras disponíveis e quais as influências que as teses interpretativas propostas terão na filosofia praticada no novo período. Isso tudo somado faz com que não se possa falar de um único Aristóteles que era constantemente conhecido e estudado, mas de diversos aristotelismos praticados em períodos distintos, ainda que tivessem por base textos atribuídos ao pensador grego.

O ensino jesuítico da filosofia no Brasil colonial pode ser visto como uma etapa no processo de *translatio studiorum*. No início do século XVI, as contínuas disputas de poder entre, por um lado, as monarquias europeias e, por outro, entre as monarquias e Igreja católica adquire proporções globais. A descoberta de novas terras nas Américas e a inserção europeia nos continentes africano e asiático traz consigo problemas de justificação do poder das monarquias para além dos limites da Europa. A existência de populações até então desconhecidas tanto pela ciência quanto pela Bíblia, com formas de socialização distintas das europeias e organizações familiares peculiares, põe em xeque as teorias antropológicas tradicionais sobre a natureza humana e sobre as linhagens que teriam contribuído para o povoamento da terra. As tradicionais teorias sobre a guerra justa, o direito de conquista de territórios e a escravização de pessoas passam a ser revisitadas de modo a justificar a presença europeia nas novas terras. O aumento do comércio e da circulação monetária na Europa resultantes do processo de expansão contribuiu também como fator importante para o surgimento de novas teorias filosóficas e teológicas acerca da validade e justiça dos contratos, do preço justo nas relações comerciais, dos limites à prática da usura e da especulação.<sup>5</sup>

No caso da presença portuguesa na América, sua inserção é marcada por tensões, quase que constantes, entre dois projetos colonizadores distintos, mas interligados: o projeto colonizador da coroa e o projeto catequizador da Igreja católica. O primeiro buscava prioritariamente a exploração econômica da colônia e era levado a cabo por colonos portugueses que aceitavam a escravização das populações originárias ao mesmo tempo em que viam com restrições a atividade catequizadora da Igreja.<sup>6</sup> O segundo, por sua própria natureza, implicava o reconhecimento das novas populações como capazes de serem assimiladas à comunidade cristã, o que significava uma certa atribuição de igualdade e liberdade natural a todos os seres humanos. O projeto catequizador era, no entanto, política e economicamente dependente da coroa portuguesa, necessitando de autorização para atuar na colônia e de subsídios para a manutenção de seus membros.

---

<sup>5</sup> Sobre o pensamento econômico escolástico, ver Langholm (1998).

<sup>6</sup> Sobre a noção moderna de império, com ênfase no modelo português, ver Marcocci (2012).

Essas necessidades econômicas de subsistência são frequentemente apontadas no momento de explicar por que a Igreja era mais crítica da escravização das populações ameríndias e bastante mais complacente com a escravização de populações de origem africana.<sup>7</sup> Todas as ordens religiosas instaladas na colônia portuguesa exploravam pessoas em situação de escravidão.

Um dos problemas a serem discutidos quando se analisa a filosofia no Brasil colonial consiste em saber em que medida as teorias filosóficas elaboradas na Europa foram transmitidas para a colônia. Obviamente, há duas formas de considerar essa transmissão. A primeira diz respeito ao papel desempenhado por essas teorias na implantação dos projetos colonizador e catequizador. Trata-se do aspecto mais propriamente ideológico exercido pelas teorias e que pode ser reconhecido na atuação e nos debates travados tanto entre colonos e jesuítas quanto internamente à ordem. Assinalemos inicialmente que a Companhia de Jesus era uma organização fortemente centralizada e hierárquica que atuava simultaneamente em quatro continentes. Para garantir a identidade do projeto missionário e evitar a fragmentação da ordem, ela desenvolveu diversos instrumentos de controle doutrinário e de atuação de seus membros. Exemplos disso são as cartas que deveriam ser enviadas periodicamente dos quatro cantos do mundo aos superiores da Companhia em Roma e que se dividiam em dois grupos: cartas principais e cartas de governo.<sup>8</sup> As primeiras eram cartas de notícias acerca do andamento das missões e que deveriam relatar de maneira edificante os trabalhos desenvolvidos e os sucessos alcançados na difusão da fé. Essas cartas eram copiadas em Roma e distribuídas para serem lidas em missões espalhadas pela América, África, Ásia e Europa. As segundas eram cartas reservadas e tratavam de temas mais sensíveis, como, por exemplo, a necessidade de adaptar e uniformizar os métodos de evangelização aos costumes locais. Essa comunicação visava garantir que as adaptações necessárias fossem adotadas a partir de uma decisão tomada em Roma. A Companhia de Jesus era particularmente consciente de que o projeto de catequização empreendido em escala global sofreria pressões para adaptar a doutrina a costumes locais e facilitar assim a conversão. Todavia, para manter o controle sobre essas adaptações fazia-se necessário centralizar as decisões, o que deu origem a um complexo sistema de levantamento e solução de dúvidas surgidas na aplicação doutrinária. Os missionários espalhados pelo mundo relatavam as dificuldades mais importantes e as enviavam para os teólogos da Companhia que emitiam pareceres sobre como proceder em casos particulares. Esses

---

<sup>7</sup> Sobre os jesuítas e a escravidão no Brasil colonial, ver Zeron (2011).

<sup>8</sup> Para um exemplo das cartas jesuíticas: *Cartas, cartas anuais, informações, relatos, etc., produzidos nas províncias da Companhia de Jesus do Brasil, Índia, Japão e vários reinos da Europa*. Documento disponível em: <https://purl.pt/28061>

teólogos eram, muitas vezes, professores nas universidades portuguesas de Coimbra e Évora e as dúvidas apresentadas serviam de temas a serem discutidos de forma mais abstrata em suas obras e professadas em seu ensino. No caso da colônia portuguesa na América, diversos problemas ligados ao casamento de indígenas ou de pessoas escravizadas de origem africana exemplificam bem esse complexo quadro de compromisso entre a adaptabilidade da doutrina a situações concretas e seu desenvolvimento coerente.<sup>9</sup>

A centralidade e hierarquia da Companhia de Jesus não impedia, no entanto, o surgimento de querelas locais travadas nas províncias. Exemplo disso foi o célebre debate acerca da legislação portuguesa sobre a escravidão voluntária que opõe, no século XVI, os jesuítas Manoel da Nóbrega e Quirício Caxa. Ambos discordavam sobre em que condições uma pessoa livre poderia abdicar de sua própria liberdade e vender a si mesma passando à condição de escravizada. Aos olhos de Caxa, o cerne do debate era teórico e deveria ser solucionado recorrendo-se a fontes filosóficas e teológicas. O problema residiria em mostrar que o ser humano é senhor de sua própria liberdade, podendo inclusive abrir mão dela. As obrigações que uma pessoa teria para com a sua comunidade poderiam ser entendidas como limitações à liberdade, mas nunca a ponto de aniquilá-la por completo. O domínio sobre si mesmo restaria pessoal e, portanto, a pessoa poderia abdicar do poder de domínio sobre a sua liberdade de forma radical, inclusive vendendo a si mesma. Nóbrega discute as fontes filosóficas e teológicas apontadas por Caxa, mas acrescenta ainda ao problema uma dimensão pragmática. Não se deveria perder de vista que a venda da própria pessoa era a desculpa encontrada por colonos portugueses para capturar e comercializar pessoas injustamente reduzidas à condição de escravização.

É também interessante observar que alguns jesuítas atuando nas colônias portuguesas escreveram obras destinadas a intervir em debates que ocorriam na Europa e que opunham os próprios jesuítas entre si, mas também filósofos e teólogos de outras ordens religiosas. O exemplo pode ser encontrado na teoria da consciência moral desenvolvida por teólogos e que servia para explicar a obrigação de confissão de todo católico. Baseada inicialmente em um modelo jurídico de prova, a teoria passa a ser aplicada para explicar a consciência moral e concebe o confessor como tendo jurisdição sobre o fórum interior ou fórum da consciência individual. O confessor teria poderes para julgar a consciência de todos os cristãos atribuindo-lhes penas ou absolvição. A teoria dependia, todavia, de haver certeza acerca de quais são as obrigações que poderiam ser impostas e como o julgador deveria atuar na ausência dessa certeza. Havendo opiniões concorrentes sobre as obrigações, o problema passava a ser qual comportamento era

---

<sup>9</sup> Sobre os jesuítas e o casamento, consulte-se Castelneau-L'Estoile (2019).

legítimo ou repreensível. Autores probabilistas, normalmente associados à Companhia de Jesus, sustentavam que as pessoas poderiam agir baseadas em uma opinião menos provável e menos segura, ainda que houvesse uma opinião mais provável e mais segura acerca da existência da obrigação. Autores probalioristas, por seu turno, defendiam que apenas a opinião mais provável deveria ser aceita e acusavam os probabilistas de laxistas, ou seja, de defenderem uma moral não condizente com os padrões da Igreja católica.<sup>10</sup> Essa pecha de laxismo foi frequentemente lançada aos jesuítas, sobretudo por Blaise Pascal em suas *Provinciais*. No Brasil colonial, o tema foi abordado por autores como o italiano Jorge Benci que dizia basear suas teses na experiência de confessor. Benci escreve sua obra sobre o probabilismo na Bahia no final do século XVII, mas ela é publicada postumamente em Roma no ano de 1713.

A segunda maneira de considerar a recepção do pensamento filosófico no Brasil colonial consiste em analisar o ensino formal dispensado pelos jesuítas em seus cursos. Para tanto, deveremos levar em consideração que o projeto missionário desenvolvido pelos jesuítas estava fortemente associado a um projeto de natureza pedagógica. Como veremos, os autores ligados à Companhia de Jesus praticavam uma forma de aristotelismo que perdurará até o momento da supressão da ordem em 1773.

## JESUÍTAS: ENSINO E MISSÃO

Surgidas no contexto do renascimento carolíngio do século XII, as universidades são o principal local de produção do conhecimento no período medieval tardio.<sup>11</sup> A filosofia de origem grega, acompanhada de comentários de autores árabes, será recepcionada e desenvolvida nas chamadas Faculdades de Artes. As disciplinas de origem grega, como a lógica, a física, a ética e a metafísica eram vistas como propedêuticas para o ensino da disciplina superior, a teologia. Era o que ocorria em Paris, Oxford e Cambridge. Duas disciplinas passam a adquirir um *status* sem precedentes em períodos anteriores: o direito e a medicina. O direito era principalmente estudado em Bolonha e dividia-se em direito civil, tendo por base o *Corpus Iuris Civilis*, ou seja, a grande compilação de leis romanas redescoberta no século XII, e direito canônico, que repousava nos estudos das compilações de direito eclesiástico elaboradas por Graciano. Já a medicina era estudada em Pádua, Montpellier e Paris e seguia os tratados de medicina grega de Galeno, acompanhados das de Avicena e Averóis.

Nos séculos XVI e XVII, o modelo universitário medieval atravessa modificações importantes. O surgimento gradual dos estados nacionais e a reforma protestante

---

<sup>10</sup> Sobre o probabilismo, ver Gay (2016) e Schuessler (2019).

<sup>11</sup> Sobre a história da universidade, seguimos basicamente Charle e Verger (2012).

contribuem, por um lado, para a criação de novos centros de ensino, tanto pela necessidade dos países protestantes de possuírem estabelecimentos de ensino superior quanto pela reação católica de criar centros de resistência que preparassem missões de reconquista missionária em regiões protestantes. Por outro, a autonomia de que dispunha a universidade medieval dá lugar ao controle cada vez mais rigoroso por parte de poderes políticos, os quais introduzem reformas administrativas e limitam a gestão universitária. Além disso, o ensino dispensado passa a ser alvo de diversas críticas, sobretudo as advindas de autores humanistas que viam nas universidades a manutenção de estudos ultrapassados que repousavam em velhas autoridades: Aristóteles na Filosofia, Pedro Lombardo na Teologia, o *Corpus Iuris Civilis* no Direito e Galeno na Medicina. Impulsionadas pelo surgimento da imprensa e pela redescoberta de obras clássicas desconhecidas do período anterior, começam a se desenvolver fora da universidade novas correntes de pensamento mais inovadoras e que propunham novos métodos e formas de discurso científico. A época moderna vê surgirem novos locais de socialização e de inovação cultural e científica na forma de salões, academias, sociedades científicas, bibliotecas, etc. Isso contribui para aumentar a impressão de que a universidade permanecia o depósito de saberes vetustos e que havia se tornado uma peça obsoleta para o desenvolvimento do conhecimento. Essa imagem, bastante difundida, é, sem dúvida, exagerada. Não é correto afirmar que as universidades não assimilaram as novidades científicas. Já na segunda metade do século XVI, os ideais humanistas penetraram a universidade e não demorou muito para teorias posteriores como as de Harvey, Descartes e Newton serem incorporadas. Mas é também verdade que as faculdades de teologia e direito foram as mais conservadoras, sendo encarregadas pelos governos de defender a ortodoxia. Seja como for, o estigma de ser um local destinado a preservar conhecimentos ultrapassados marcará a universidade até o final do século XVIII, talvez também por nesse período a universidade ter se mostrado bastante relutante em aceitar os novos ideais iluministas.

A proposta pedagógica desenvolvida pelos jesuítas surge nesse quadro de crise do sistema universitário medieval. A Companhia de Jesus foi fundada por Inácio de Loyola e mais cinco estudantes da Universidade de Paris em 1534, sendo reconhecida por bula papal em 1540.<sup>12</sup> Ela é criada, portanto, no contexto das reformas Tridentinas pelas quais passa a Igreja católica em sua reação ao protestantismo e estava inicialmente orientada ao ministério apostólico, pregação e missões. Foi, todavia, a necessidade de crescimento que a levou a preocupar-se com a formação de seus quadros e criar colégios. Inicialmente, os colégios eram apenas locais de moradia para estudantes universitários, mas logo passaram a ser centros de ensino. Muito rapidamente, em 1543, o colégio de

---

<sup>12</sup> Sobre a história dos jesuítas, ver Leite (1945) e O'Malley (1995).



Goa começa a aceitar também alunos externos à ordem, pois via-se nisso uma forma de prática missionária, principalmente em países não católicos. Em 1548 é fundado em Messina o primeiro colégio completamente voltado a alunos externos. Estabelecem-se assim vínculos estreitos entre as atividades de ensino formal e missionária da Companhia de Jesus, vínculo esse reforçado por ser o ensino oferecido gratuitamente, tanto na Europa quanto fora dela. Rapidamente, os jesuítas desenvolvem uma ampla rede de ensino de modo que, quando da supressão da Companhia em 1773, a ordem mantinha na Europa 546 colégios e controlava nas províncias missionárias 123 colégios e 48 seminários.<sup>13</sup>

Os jesuítas instalaram-se em Portugal desde 1542 e fundaram estabelecimentos de ensino em Lisboa, Coimbra e Évora. Em 1559, o colégio de Évora, criado por desejo do Cardeal e futuro rei de Portugal D. Henrique, torna-se universidade. Juntamente com a universidade espanhola de Salamanca, as universidades portuguesas ganharam destaque no período e contribuíram para a renovação do aristotelismo e da teologia católica.<sup>14</sup> Os jesuítas que atuaram no Brasil colonial foram formados nos colégios e universidades de Companhia. Inácio de Tolosa (1533-1611), por exemplo, foi o primeiro a receber o título de Doutor pela Universidade de Évora. Depois de ser professor na Universidade de Coimbra, foi nomeado provincial do Brasil e atuou como reitor dos colégios do Rio de Janeiro e da Bahia. A atividade jesuítica não se reduzia, portanto, à atividade mais propriamente missionária, mas englobava também a de ensino nos colégios da Companhia. Os jesuítas não buscaram apenas propagar a fé cristã entre as populações indígenas. Ensinaram também os filhos dos colonos portugueses e habilitaram muitos a continuar os estudos de direito, medicina e teologia em Portugal. É importante notar que esses dois modos de atuação da Companhia criaram tensões internas. Eles serão um dos elementos presentes nas críticas que Antônio Vieira endereçava aos seus confrades que preferiam, segundo ele, a atuação nos colégios localizados em centros urbanos em vez de ingressarem nos sertões para propagar a fé católica entre as populações indígenas. Seja como for, importa para os nossos propósitos salientar que o ensino dispensado na colônia portuguesa seguia o mesmo modelo daquele praticado nos demais colégios administrados pela Companhia. Nesse modelo, a filosofia aristotélica desempenhará um papel central.

---

<sup>13</sup> Sobre o projeto global dos jesuítas e seus efeitos na produção e transmissão do conhecimento, ver Wendt (2016) e Údias (2014).

<sup>14</sup> Sobre a influência do humanismo no pensamento jesuíta, ver Maryks (2008). Sobre a crítica ao alegado obscurantismo jesuítico, ver Villalta (2002, p. 171-184).

## O MODELO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS

Em uma organização hierarquizada como era a Companhia de Jesus, não chega a causar estranheza que a atividade de ensino fosse amplamente regrada. Para o período que nos interessa, dois são os momentos a considerar. Primeiramente, o período que inicia em 1552 com a fixação das linhas centrais da organização didática pelas *Constituições* da Companhia e durante o qual são elaborados diversos projetos pedagógicos mais específicos e baseados nas experiências educativas levadas a cabo nos colégios da ordem. O segundo momento inicia em 1599 com a promulgação definitiva, após diversas versões preliminares, do *Ratio Studiorum: Organização e Plano de Estudos da Companhia de Jesus*.<sup>15</sup> Esse modelo de ensino foi inspirado naquele praticado na Universidade de Paris (*modus parisiensis*<sup>16</sup> por oposição ao *modus italicus*), *alma mater* na qual os fundadores da Companhia foram inicialmente formados. Naquele momento, a Universidade de Paris assimilava o humanismo renascentista e incorporava as técnicas argumentativas expostas nas *Instituições Oratórias*, de Quintiliano. Ao mesmo tempo, lançava a bases para a renovação da teologia, sobretudo pela atuação do professor e dominicano Pedro Crockaert (1465-1514), quem primeiro propôs romper com a tradição teológica medieval e adotar não mais as *Sentenças* de Pedro Lombardo, mas sim a *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino como autoridade principal no estudo dessa disciplina. O gesto foi continuado por diversos de seus discípulos, dentre os quais Francisco de Vitória (1483-1546), mais tarde professor na Universidade de Salamanca e um dos principais responsáveis pelo tipo de tomismo desenvolvido na Península Ibérica.

O *Ratio Studiorum* apresentava de modo bastante minucioso a estrutura administrativa dos colégios jesuítas, definia os currículos para os diversos anos e níveis de formação, indicava a duração dos cursos, as disciplinas estudadas, as obras de referência empregadas e os conteúdos que deveriam ser analisados. Dentre principais técnicas pedagógicas empregadas por professores da Companhia, uma das mais associadas ao projeto jesuítico foi o teatro. Em um momento em que a literatura e o teatro moderno afastavam-se da Igreja, a Companhia de Jesus soube revigorar o teatro com conteúdos espirituais e colocá-lo no coração de seu projeto de ensino. No Brasil colonial, o teatro de José de Anchieta ilustra o emprego dessa técnica, com a utilização de mais de

---

<sup>15</sup> Sobre o *Ratio Studiorum*, seguimos Franca (2019). Essa obra foi escrita originalmente em 1952 e além de analisar o *Ratio* fornece a tradução do documento, p. 89-180.

<sup>16</sup> Sobre o *modus parisiensis*, ver Codina (1968). Ainda a obra de referência sobre o tema. Ver também: Storck (2016, p. 139-158).

uma língua, a fusão de temáticas nativas e cristãs e a participação ativa de indígenas nas representações.<sup>17</sup>

As técnicas de ensino características das universidades medievais continuavam a ser indicadas pelo *Ratio Studiorum*. A primeira é a lição (*lectio*) na qual o professor explica os textos dos autores referências para a disciplina. A explicação é acompanhada da questão (*quaestio*). Não se trata aqui de simples perguntas ou dúvidas, mas de dificuldades que poderiam ser levantadas contra o texto e que precisam ser defendidas argumentativamente. As questões poderiam ser colocadas pelos alunos, apresentadas pelo professor ou serem dificuldades célebres que deveriam ser enfrentadas. Instaurava-se um jogo dialético entre professor e alunos ao solucionarem questões, no qual, para cada *quaestio*, eram apresentadas razões e contrarrazões e fornecida uma solução geral ao problema. O *Ratio* fornece diversas prescrições para a atuação do professor ao valer-se das questões. No caso da filosofia, podemos destacar:

15. *As questões a serem introduzidas entre os textos.* As questões que por si pertencem à matéria da qual disputa Aristóteles não se tratem senão depois de explicados todos os textos que ao assunto se referem, no caso em que se possam expor em uma ou duas lições. Quando, porém, se estendam mais, como são os relativos aos princípios, às causas, ao movimento, então nem se espraie em longas dissertações nem antes das questões se explique todo o texto de Aristóteles, mas de tal modo com elas se combine que depois de uma série de textos se introduzam as questões com elas relacionadas. (FRANCA, 2019, p. 126).

Outro recuso didático era a repetição (*repetitio*), feita pelo professor ou pelos próprios alunos entre si e durante a qual são repassados os principais temas e argumentos defendidos, favorecendo assim o processo de memorização. O jogo argumentativo desenvolvido ao serem respondidas as questões está na base da disputa (*disputatio*). Tratava-se de um exercício bastante regrado cujo objetivo era o treinamento na argumentação com um aluno apresentando objeções e outro respondendo às objeções propostas sobre um ponto indicado pelo professor. O exercício mobilizava o treino recebido em lógica, sem dispensar os aspectos retóricos presentes na competição. Conforme a disciplina, as disputas eram semanais, mensais ou mesmo solenes, quando ocorriam em dias festivos ou feriados. As disputas públicas serviam para dar destaque aos principais alunos. No caso das disputas realizadas em faculdades superiores, a prescrição aos professores que as presidiam era a seguinte:

---

<sup>17</sup> Sobre o teatro jesuítico no Brasil, ver Hessel e Raeders (1972).

18. Persuada-se que o dia da disputa não é menos trabalhoso nem menos útil que o de aula, e que sua vantagem e fervor dependem dele [i. e. do professor]. Presida de maneira que ele mesmo pareça lutar nos dois campos que lutam; louve o que se diz de bom e chame a atenção de todos. Quando se propuser alguma dificuldade mais séria, sugira alguma ideia que ajude o que defende ou oriente o que argui. Não se conserve muito tempo calado, nem fale sempre para que também os discípulos possam mostrar o que sabem; corrija ou desenvolva o que propõem os alunos; mande o arguente prosseguir enquanto não estiver resolvida a dificuldade; aumente-lhe mesmo a força e não passe por cima se o argumento deslizar para outra objeção; não permita que se repise por mais tempo uma dificuldade praticamente já resolvida ou que se sustente à porfia uma resposta insuficiente, mas depois da discussão defina e esclareça brevemente todo o assunto. Se em algum lugar houver ainda outro costume que contribua para dar às disputas mais frequência e vivacidade, conserve-o com diligência. (FRANCA, 2019, p. 114).

Quanto à estrutura curricular, a educação básica era realizada nas “escolas de ler e escrever”. No Brasil colonial, essas escolas eram fixas ou itinerantes entre as aldeias e estavam voltadas não apenas à alfabetização, mas também à catequização, de modo que a doutrina católica era transmitida pelos exercícios de alfabetização. Para os estabelecimentos que possuíam cursos superiores, o *Ratio Studiorum* previa uma organização dos currículos entre três níveis:

- 1) *Curso humanista*: com cinco níveis de estudos sucessivos, cada um com duração anual. Seria o equivalente do atual ensino médio. O latim e o grego eram as línguas dominantes, mas nas Américas eram também estudadas, devido às necessidades da catequização, as línguas indígenas e africanas. Os níveis eram: 1. *Gramática inferior*; 2. *Gramática média*; 3. *Gramática superior*; todos os níveis estudados com base em principalmente Cícero; 4. *Humanidades* com ênfase latina: na filosofia moral de Cícero; nos historiadores César, Tito Lívio, Salústio; nos poetas clássicos, principalmente Virgílio; e com ênfase grega: Isócrates, Platão, Plutarco; na poesia: Focílides e Plutarco; 5. *Retórica*, seguindo preceitos clássicos ditados por Aristóteles e Cícero.
- 2) *Curso filosófico*. Usualmente chamado de curso de Artes, apresentava três níveis anuais e concebidos como preparatórios para o estudo da teologia. Os estudos eram baseados no *corpus* aristotélico, interpretado, nos colégios

jesuítas, da perspectiva de Tomás de Aquino. Dentre as prescrições que guiavam a conduta do professor de filosofia, podemos destacar:

2. *Como seguir Aristóteles*. Em questão de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas, ou, ainda em contradição com a verdadeira fé. Semelhantes argumentos de Aristóteles ou de outro filósofo, contra a fé, procure, de acordo com as prescrições do Concílio de Latrão, refutar com todo vigor. (...) 6. *Santo Tomás*. De Santo Tomás, pelo contrário, fale sempre com respeito, seguindo-o de boa vontade todas as vezes que possível, dele divergindo, com pesar e reverência, quando não for plausível a sua opinião. (FRANCA, 2019, p. 123).

O currículo dividia-se do seguinte modo. *Primeiro ano*: Lógica e introdução às ciências. O curso iniciava com a *Isagoge* de Porfírio e cobria todos os livros da lógica aristotélica: *Categorias*, *De interpretatione*, *Primeiros analíticos*, *Segundos analíticos*, *Tópicos* e *Refutações sofísticas*. O *Ratio* oferecia indicações sobre os pontos que mereciam destaque, como, por exemplo:

2. Nos prolegômenos da lógica discuta somente se é ciência, qual o seu objeto, e alguns pontos sobre os gêneros e as espécies; a discussão completa sobre as ideias universais remeta-as para a metafísica, contentando-se aqui de noções elementares. (FRANCA, 2019, p. 124)

*Segundo ano*: Cosmologia, psicologia e matemática. Os livros de Aristóteles estudados eram: *Física*, *sobre o céu*, *sobre a geração e corrupção* e os livros *Meteorológicos*. Para a matemática, a obra de referência eram os *Elementos de geometria*, de Euclides.

*Terceiro ano*: Psicologia, metafísica e filosofia moral. Com ênfase no livro segundo do *Sobre a geração e corrupção*, no livro primeiro do *De anima* e na *Metafísica*. Para a ética, a referência era a *Ética Nicomaqueia*. No que tange ao ensino da metafísica, a prescrição aos professores era:

2. Na metafísica, passem-se por cima as questões relativas a Deus e ao mundo das inteligências que, ou de todo ou em grande parte, dependem das verdades ensinadas por divina revelação. Explique com cuidado o proêmio e o texto do livro 7<sup>o</sup> e do 12<sup>o</sup>. Dos outros livros escolham-se, em cada um, os textos principais, como fundamento das questões que pertencem à metafísica. (FRANCA, 2019, p. 124).

Os graus obtidos eram de bacharel ou licenciado. Ambos terminavam com a apresentação, perante uma banca examinadora, de uma tese. Para o bacharel, a banca era formada por três examinadores. Para o licenciado, que se destinava ao magistério, a banca deveria possuir cinco membros. No Brasil colonial, a carência de professores fazia com que bacharéis não ligados à ordem e não pertencentes aos colégios participassem das bancas examinadoras, o que era visto como símbolo de distinção por esses arguidores.

- 3) *Curso teológico*. Dividido em quatro anos e dividido em: Teologia escolástica, Teologia moral, Sagrada Escritura e Língua hebraica. Seguindo a novidade introduzida por Pedro Crockaert, o *Ratio* elege como obra de referência para os estudos a *Suma de teologia* de Tomás de Aquino e prescreve quais partes seriam estudadas em cada ano. Para os professores de teologia, as prescrições eram:

2. *Seguir Santo Tomás*. Em teologia escolástica sigam os nossos religiosos a doutrina de Santo Tomás; considerem-no como seu Doutor próprio, e concentrem todos os esforços para que os alunos lhe cobrem a maior estima. Entendam, porém, que se não devem adstringir de tal modo a Santo Tomás, que lhes não seja permitido em coisa alguma apartar-se dele, uma vez que os que de modo especial se professam tomistas por vezes dele se afastam, e não seja justo se liguem nossos religiosos a Santo Tomás mais estritamente do que os próprios tomistas. (FRANCA, 2019, p. 117).

Ao fundarem seus colégios no Brasil colonial, os jesuítas seguiram os ditames do *Ratio Studiorum* e desenvolveram estudos nos quatro graus indicados: elementar, Humanidades, Artes e Teologia.<sup>18</sup> A Faculdade de Matemática foi criada na Bahia apenas no século XVIII. Ao todo, foram fundados 17 colégios no Brasil, normalmente espalhados pelo litoral, mas apenas 8 ofereciam Artes e Teologia. O primeiro colégio foi fundado na Bahia, em 1550, tendo o curso de Artes funcionado desde 1572. No Rio de Janeiro, o curso de Filosofia data de 1638, o de Olinda data de 1638 e o do Recife, de 1721. O Colégio do Maranhão passou a oferecer o curso de Teologia desde 1688, mas devemos lembrar que nessa época o Estado do Grão-Pará e Maranhão constituía uma unidade administrativa portuguesa distinta, estando separada do Estado do Brasil.

Frequentavam os cursos alunos internos e externos à ordem. Dada a influência religiosa na cultura da época, alunos externos poderiam inclusive cursar teologia, mas a

---

<sup>18</sup> Sobre o ensino no Brasil colonial, ver Cunha, (2007); Franzen (2002); Leite (1948); Leite (1965) e Schmitz (1994).

principal demanda dos externos era pelo curso de Artes, preparando-se assim para os cursos de Direito e Medicina na Universidade de Coimbra. Os externos eram filhos de funcionários públicos, senhores de engenho, criadores de gado e oficiais e almejavam carreiras militares e da magistratura. A incorporação de indígenas nos cursos superiores foi rapidamente descartada pelos jesuítas e o ensino ofertado a eles se limitava ao ensino rudimentar de ler e escrever.<sup>19</sup> Isso significava restrições para o ingresso dessas pessoas na ordem, mas as restrições não se aplicavam a filhos de pais brancos, para os quais o ensino era público e gratuito. A população de origem africana estava igualmente excluída do sistema de ensino, pois os senhores admitiam quando muito a catequização e não a instrução. A educação feminina ocorria fora dos colégios e estava voltada às atividades domésticas. Apenas nas últimas décadas do século XIX as mulheres puderam ingressar no sistema público de ensino.

Com o crescimento da população e com cursos na colônia compartilhando conteúdos e estruturas com os de Portugal, surge, na segunda metade do século XVII, um debate sobre a possibilidade de estender ao Colégio da Bahia os privilégios e prerrogativas da Universidade de Coimbra. Diversos fatores políticos atuaram nesse processo, sendo um dos mais sensíveis a “questão dos moços pardos”. A Companhia não aceitava facilmente a presença dessas pessoas no seu colégio, chegando a expulsá-los em 1681. Os prejudicados peticionaram ao rei de Portugal e criaram um impasse entre a Companhia e o poder real. Ao final, vence a posição que obrigava os jesuítas a aceitarem pessoas de qualquer condição social, uma vez que os colégios recebiam subsídios da coroa portuguesa e, por isso, não poderiam estabelecer restrições na admissão de candidatos. Com o desenrolar da crise, em 1689, uma carta régia concede aos graduados em Artes o direito de ingressarem nos cursos de Direito, Cânones, Medicina e Teologia na Universidade de Coimbra sem a necessidade de prestarem exames para o ingresso nem frequentarem cursos complementares. O estatuto de universidade ao Colégio da Bahia, no entanto, não foi reconhecido. Em 1759, a Companhia de Jesus é expulsa do reino de Portugal e seus bens confiscados. Nessa época, o número de estudantes matriculados no curso de filosofia era de aproximadamente 300 alunos, um terço deles no Colégio da Bahia.

## **FORMAS E GÊNEROS DA LITERATURA FILOSÓFICA**

O desenvolvimento global de uma ordem altamente centralizadora e que contava com colégios que se multiplicavam à medida que se espalhavam pelo mundo repunha constantemente o problema do controle sobre a qualidade do ensino dispensado e sobre

---

<sup>19</sup> Sobre o ensino jesuítico e a produção indígena escrita, ver Neumann (2015).

a necessidade de fornecer materiais mais acessíveis ao público estudantil. O aristotelismo dos séculos XV e XVI mostrava-se um terreno fértil com o surgimento de novas traduções do texto grego e intensa produção de comentários, *quaestiones*, *disputationes*, *scholia*, compêndios, resumos, *tabulae*, florilégios, tudo isso contribuindo para a necessidade de sistematizações que pudessem atender a demanda acadêmica.

O célebre *Cursus Conimbricensis* é, sem dúvida, o principal projeto intelectual de elaboração de material filosófico destinado a guiar o ensino jesuítico.<sup>20</sup> O projeto foi confiado pela Companhia de Jesus aos professores da Universidade de Coimbra que, entre 1592 e 1606, publicaram oito volumes de comentários à quase totalidade do corpus aristotélico estudado nos cursos de Artes. A exceção é o comentário à *Metafísica*. O comentário de Pedro da Fonseca (1528-1599) à *Metafísica*, considerado muitas vezes como a primeira publicação do projeto, não pode ser considerado como compondo a iniciativa. Em regra, as obras eram apresentadas como trabalho coletivo e sem indicação de autoria, ainda que os nomes fossem conhecidos internamente à ordem. Todos os volumes oferecem comentários com glosas ao texto aristotélico e, bem ao estilo humanista de retorno às fontes, preocupam-se em usar as melhores traduções disponíveis, acompanhadas de explicações filológicas da terminologia grega. Ainda que nem todas as obras possuam exatamente a mesma estrutura, a *quaestio* desempenha papel central no *Cursus*, orientando a formação para a *disputatio*. Desde o início do projeto, o objetivo conscientemente assumido pela Companhia consistia em afastar-se do modelo tradicional em que boa parte da aula era gasta com o professor ditando o texto aos alunos para depois comentá-lo. Buscava-se fornecer um modelo mais ativo em que os alunos, de posse dos textos, das principais questões a serem debatidas e dos principais argumentos, perceberiam que o texto não é o principal, mas sim algo que está fora dele e que não é escrito, a capacidade de argumentar com competência sobre os temas que são postos.

Os oito volumes do *Cursus Conimbricensis* passaram rapidamente a gozar de grande reputação dentro e fora da ordem, tendo recebido mais de uma centena de edições, a maioria delas fora de Portugal. O *Cursus* foi adotado também nos colégios jesuíticos situados no Brasil colonial, como atesta a seguinte carta escrita da Bahia por Henrique Gomes (1555-1622) ao Procurador Geral dos jesuítas:

---

<sup>20</sup> Sobre o *Cursus Conimbricensis*, ver <http://www.conimbricenses.org/>. Website dedicado ao estudo e recepção do *Cursus*. Riquíssima fonte de informações para compreender a importância e alcance do projeto conimbricense. Consultamos ainda Carvalho (2010); Carvalho (2018). Disponível no site: [www.conimbricenses.org](http://www.conimbricenses.org); Casilini (2016), excelente obra para entender as diversas concepções do projeto, as tensões surgidas no interior da Companhia e seus impactos no resultado final do projeto; e Coxito (2005).



Pois, no Curso das Artes ainda mor dificuldade temos no *Curso de Coimbra* impresso (que também se lê em Portugal). Lê-se aos nossos estudantes, publicamente e seguem-no assim mestres como discípulos quanto é possível, *alioquin* para que era lê-lo? E, contudo, ensina algumas opiniões contra S. Tomás. Veja V. Paternidade agora como será factível ler-se o *Curso*, do modo que se lê, com razões e argumentos mui eficazes em alguma coisa contra o santo doutor, e rejeitá-los, seguindo fundamentos contrários, que ali mesmo se põem por pouca substância e mui fracos? (*Apud* LEITE, 1948, p. 135).

Além atestar o uso do *Cursus Conimbricensis* no Colégio da Bahia, a passagem serve ainda para salientar que o *Cursus* estava longe de limitar-se a seguir as interpretações de Tomás de Aquino. O scotismo, por exemplo, exerce forte influência na lógica conimbricense.

O aumento da demanda decorrente do crescimento no número de colégios associado ao fortalecimento da imprensa no século XVI impulsiona o surgimento de um novo gênero literário, os manuais de filosofia e teologia. Comparados com os novos manuais, o *Cursus Conimbricensis* pode ser tido como uma peça intermediária na mutação em direção ao novo gênero literário escolar. Por serem obras destinadas a estudantes, os manuais incorporarão em sua linguagem uma estrutura que facilitará a prática da *disputatio*. Normalmente, seguem a estrutura do currículo filosófico e organizam a distribuição de matérias privilegiando a preparação para os temas teológicos que serão eventualmente estudados no curso de teologia.

Particularmente importante para o ensino filosófico no Brasil colonial é a obra do professor da Universidade de Coimbra Balthazar Telles (1596-1675). Sua *Summa Universae Philosophiae* (*Suma de toda Filosofia com questões teológicas que atualmente se discutem entre os filósofos*) foi publicada inicialmente em 1642, recebe diversas edições na Alemanha, Espanha, França e Itália. A quarta edição, publicada em Lisboa em 1652, é dedicada aos jesuítas da Província do Brasil, certamente devido ao seu emprego como livro-texto pelos professores dos colégios jesuíticos. A obra é dividida em quatro partes, de acordo com o percurso acadêmico do curso de filosofia. Assim, a primeira parte é dedicada aos estudos dos livros lógica, a segunda aborda à física, a terceira versa sobre metafísica e a quarta é dedicada ao estudo da alma. Ainda que, como vimos anteriormente, essa ordem estivesse prevista no *Ratio Studiorum*, sua significação merece ser explicitada. Desde a recepção da versão completa da *Metafísica* de Aristóteles no período medieval, consolidou-se a tese de que a metafísica era a disciplina teórica suprema, ou seja, a que ocupava o ápice do conhecimento científico. Por ser a disciplina mais genérica e abstrata, a metafísica era a última a ser estudada. Sem

contestar a supremacia da metafísica frente às demais disciplinas teóricas, os currículos filosóficos alteram a ordem dos estudos e colocam parte do *De Anima* como última etapa do percurso filosófico, justamente por ser a existência da alma separada do corpo um tema que será privilegiado durante o curso de teologia nos anos seguintes de formação. Nem todos os autores do período, no entanto, adotarão essa perspectiva e manterão o *De Anima* na terceira parte da obra. Esse é o caso do famoso *Cursus Philosophicus* do professor espanhol da Universidade de Praga, Rodrigo Arriaga (1592-1667). Antônio Vieira teria estudado essa obra em uma viagem de canoa ao preparar o seu próprio curso filosófico, atualmente perdido.

Uma das novidades no tratamento da metafísica está na organização dos conteúdos. A famosa pergunta que Avicena endereçou à obra de Aristóteles e que marcou os debates medievais acerca da natureza e estrutura dessa ciência continua a ser discutida: qual o seu domínio próprio de investigação (*subiectum*)?<sup>21</sup> Todavia, nem sempre o problema é explicitamente abordado. Telles, por exemplo, apenas afirma que aceitará a opinião comum segundo a qual o objeto da metafísica é o ente real, enquanto real, e que irá concentrar-se em outra questão, mais próxima ao texto de Aristóteles quando o filósofo grego afirma que todos os homens naturalmente desejam conhecer, afirmação que, aos olhos de Telles, deve ser lida na esteira do *Comentário à Metafísica* de Pedro da Fonseca: todos os homens possuem o desejo para a ciência? Assim posta, a pergunta rapidamente conduz à outra: todos os homens possuem o desejo para a ciência das coisas sobrenaturais, ou seja, para conhecer a Deus?

Mesmo que colocada por Telles como um problema epistemológico, a pergunta tem uma conotação metafísica clara e que será explorada por todos os manuais filosóficos: o conceito de ente aplica-se tanto a Deus quanto aos demais seres? A resposta a essa pergunta está na base de como os cursos filosóficos organizarão a distribuição dos conteúdos. Os estudos de metafísica iniciam pelo estudo acerca da natureza do ente e de suas propriedades. Com esse gesto, vemos ser colocado no coração da metafísica aristotélica uma temática que, ainda que guarde certos vínculos com o pensamento do Estagirita, é fruto de desenvolvimentos ocorridos no período medieval, a saber: a teoria dos transcendentais.<sup>22</sup> O ente não é um termo passível de

---

<sup>21</sup> Sobre isso, veja-se o capítulo 11, Christine de Pizan e o *subiectum* da Metafísica: uma apropriação filosófica em meio laico, de Ana Rieger Schmidt neste livro.

<sup>22</sup> Sobre a teoria dos transcendentais: AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill, 2012; VESCOVINI, G. F. (ed.) *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 2002; GORIS, W. and AETSEN, J. "Medieval Theories of Transcendentals", *The Stanford*

definição por gênero e diferença específica e, ainda assim, é dotado de significação. Determinar, no entanto, qual seria seu significado é algo que dividirá as escolas tomistas e escotistas. Os primeiros seguirão a interpretação de Tomás de Aquino segundo a qual o ente se diz de diversas maneiras, sendo uma delas primeira e as outras derivadas.<sup>23</sup> Ao que os segundos responderão que a possibilidade de predicar o ente de diversos modos supõe uma significação mínima comum entre as diversas significações. Certamente há diversos outros elementos que devem ser apresentados para caracterizar a oposição entre tomistas e escotistas. Para os nossos interesses aqui, no entanto, basta salientar que o confronto entre as escolas produzirá tipos distintos de manuais de filosofia, frequentemente diferenciados pela qualificação: *Cursus philosophicus ad mentem Thomae* e *Cursus philosophicus ad mentem Scoti*.

Somente agora estamos em condições de responder qual será o lugar reservado para a teoria da substância na filosofia jesuítica. A investigação metafísica começa pelo estudo do ente e de suas propriedades, cujas principais são o *unum, verum et bonum* (uno, verdadeiro e bom).<sup>24</sup> Em seguida, analisa-se as divisões do ser: infinito e finito, necessário e possível, criado e não criado. O estudo da substância e sua distinção com relação aos acidentes configurará um capítulo no estudo do ser criado.<sup>25</sup> O estudo do sétimo livro da *Metafísica* de Aristóteles permanecerá um tema importante nos cursos filosóficos. Entretanto, o rearranjo provocado pela introdução do estudo sobre o ente e suas propriedades transcendentais desloca o estudo da substância em sentido aristotélico para um capítulo da metafísica.

Os professores dos colégios jesuítas localizados no Brasil colonial também redigiram cursos filosóficos. Todavia, devido a proibição da tipografia, a publicação necessitava ser feita na Europa e após as devidas autorizações dos superiores da ordem. Isso contribuiu para que os poucos cursos permanecessem no formato manuscrito e fossem perdidos. Temos notícia, no entanto, que o baiano Domingos Ramos (1653-1728) teve seu curso aprovado para publicação na cidade francesa de Lyon em 1687, mas a publicação não chegou a ocorrer. Antônio de Andrade (1677/RJ-1732) elaborou um

---

*Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>>.

<sup>23</sup> Sobre Tomás de Aquino, ver o capítulo 9, Essência, composição e unicidade de forma: a noção de substância corporal em Tomás de Aquino, de Mário Augusto Queiroz Carvalho e Markos Klemz Guerrero neste livro.

<sup>24</sup> O tema será recuperado por Kant em sua Crítica da razão pura. Sobre a teoria desse autor, ver o capítulo 17, Substância como categoria do entendimento puro em Kant, de Sílvia Altmann neste livro.

<sup>25</sup> Sobre isso, ver o capítulo 10, Duns Scotus sobre a substância, de Rodrigo Guerizoli e Vítor Bragança neste livro.

*Cursus Philosophicus* e Luiz Carvalho (1688-1732) redigiu as *Quaestiones Selectiores de Philosophia Problematicae Expositae*, mas ambas as obras não chegaram a ser impressas. Por não dispormos dessas obras, não nos é possível oferecer um quadro mais preciso sobre as orientações dos cursos, se eram mais tomistas, escotistas ou mais provavelmente ecléticos. Resta-nos, assim, recorrer aos poucos testemunhos que chegaram até nós e que estão na forma de teses de final do curso de filosofia e que atestam a atividade pedagógica dos professores jesuítas.

## ***Theses Philosophicae***

Encontramos nas bibliotecas europeias e sul-americanas um número incontável de documentos que atestam a etapa final dos cursos superiores. Redigidos normalmente no latim acadêmico da época, levam por títulos: *theses*, *conclusiones*, *observationes*, *positiones*, etc. Possuem tamanhos diversos, mas no século XVI era bastante frequente possuírem por volta de quatro páginas. A publicação era etapa usual do processo, mas a não existência da tipografia no Brasil colonial fez com que essa prática não fosse difundida. Dispomos apenas de alguns poucos exemplares em estado manuscrito e alguns publicados ou prontos para publicação, dentre os quais podemos destacar as teses defendidas no Colégio do Maranhão nas primeiras décadas do século XVIII.<sup>26</sup>

O conteúdo dessas teses não deixa de causar surpresa a leitoras e leitores acostumados com os formatos contemporâneos que adotam os atuais trabalhos filosóficos. Muitas das teses defendidas no Colégio do Maranhão possuem praticamente o mesmo conteúdo e limitam-se a enumerar os temas abordados em sala de aula. A tese defendida em 1730 por Teodoro Camelo de Brito, sob a presidência do professor jesuíta Bento da Fonseca (1702-1781), ilustra bem a dificuldade. A sexta parte, dedicada à metafísica, limita-se ao seguinte:

### Tese VI – Filosofia Transnatural

93. O ente (*ens*) considerado no sentido mais amplo define-se como: *Isso que pode existir*.

---

<sup>26</sup> As teses defendidas no Colégio do Maranhão encontram-se no manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, COD. CXVIII-1.1, e foram identificadas por Serafim Leite. Veja-se o site da biblioteca em: <https://www.bpe.pt/> Para a análise e tradução das teses que foram defendidas sob a presidência de Rodrigo Homem, ver Marques (2018). Sobre as Conclusiones Metaphysicas de Ente Reali de Francisco de Faria, raro documento publicado no Rio de Janeiro em 1747, ver Marques (2018).

94. O ente real positivo, em sentido mais preciso, [define-se] assim: *Isso que é apto a existir real e positivamente.*
95. O conceito formal do ente comuníssimo é uno quanto à coisa, ou na realidade.
96. É também de certo modo uno quanto à razão (*ratione*).
97. O conceito objetivo do ente comuníssimo não é uno quanto à coisa.
98. O ente enquanto tal transcende as diferenças objetivas.
99. O ente real positivo não transcende formalmente as diferenças da parte do ato, ou seja, qualquer diferença do ente real positivo
100. O ente não possui nenhuma propriedade física rigorosa.
101. Também não possui propriedades metafísicas rigorosas.
102. Possui algumas propriedades metafísicas menos rigorosas.
103. As mais célebres propriedades são três: o uno, o verdadeiro e o bom (*unum, verum, bonum*).
104. Da perspectiva humana (*quoad nos*), o uno é anterior ao verdadeiro e ao bom; o verdadeiro é anterior ao bom.
105. O uno consiste formalmente em algo positivo.
106. O verdadeiro e o bem também consistem em algo positivo.
107. A divisão do ente em Divino e criado é adequada.
108. A existência de Deus e sua unidade podem ser demonstradas pela luz natural.
109. As essências das coisas, antes das coisas existirem, não são algo positivo atual.
110. Mas também não são algo negativo atual.
111. A existência não é uma forma distinta por essência da natureza da coisa.
112. A divisão do ente em substância e acidente é adequada.
113. A substância define-se: *Ente existindo por si (Ens per se existens).*
114. O acidente é explicado: *Ente existindo em outro (Ens existens in alio).*
115. A subsistência define-se: o limite último da natureza substancial.
116. A subsistência não é algo positivo distinto da natureza da coisa pela natureza substancial.
117. Nenhuma natureza completa pode existir sem nenhuma subsistência.
118. Nenhuma natureza criada pode possuir duas subsistências.
119. Nenhuma pessoa criada pode conceber a divindade.
120. A ação, a paixão, a localização, a duração e o hábito não são formas da natureza da coisa distintas de seus extremos. (BIB. ÉVORA, COD. CXVIII-1.1, f. 42r).

Transposta para o período atual, a tese citada equivaleria à monografia produzida ao final do curso de Filosofia.<sup>27</sup> A diferença de concepção entre os dois tipos de exercícios é evidente. Estamos longe da atual forma de investigação orientada para a produção de conhecimento e fundamentada na apresentação de argumentos que justifiquem uma contribuição dotada de certo grau de originalidade. Nos trabalhos de conclusão de curso contemporâneos, o registro escrito é fundamental. No modelo universitário da primeira parte da modernidade, a ênfase era outra. Como vimos anteriormente, o núcleo característico do ensino de então era a *quaestio* voltada para a *disputatio*. A habilidade central a ser desenvolvida era a capacidade de argumentação oral e não a escrita. O objetivo era formar capacidades argumentativas, fundadas no respeito a regras lógicas e emprego de formas de argumentação. O ensino não era mensurado pelo conhecimento absorvido, mas pelas habilidades adquiridas. Praticadas durante os exercícios rotineiros de formação que eram as *disputationes*, as habilidades do graduando deveriam ser evidenciadas no momento de defesa da tese. O conteúdo filosófico era relevante, mas não pela originalidade disposta no trabalho final, mas sim pela sua contribuição para a aprendizagem das disciplinas superiores estudadas posteriormente: teologia, medicina e direito. Os manuais transmitiam esse conteúdo e o faziam de modo a preparar para a *disputatio*. O texto de Aristóteles perdia importância frente ao jogo de apresentação de argumentos favoráveis e contrários à tese indicada pelo professor.

Na tese citada, encontramos justamente os temas a serem discutidos. Eles não foram produzidos pelo estudante, mas retirados diretamente do ensino ministrado pelo professor. Percebemos isso ao constatarmos a existência de diversos manuais do período que, ao final de cada parte (Lógica, Física, Doutrina da Alma, Metafísica), publicam as teses a serem defendidas. Em outros manuais, os temas das quatro partes constituíam uma única tese anexada ao final da obra. Fica claro, assim, porque as teses eram publicadas no nome dos professores, no caso descrito, de Bento da Fonseca. Cabia-lhe selecionar a ordem dos conhecimentos e apresentar os argumentos a serem discutidos. Explica-se assim também a existência de diversas teses exatamente idênticas, diferindo apenas no nome do aluno que a defendia, bem como de teses publicadas com o nome de mais de um graduando. Além disso, se tomarmos o conjunto de teses defendidas em uma universidade, poderemos perceber progressivamente a assimilação dos novos conteúdos que passam a ser ensinados. Infelizmente, esse aspecto não nos está disponível devido ao número reduzido de teses preservadas, o que acarreta limitações em nossa compreensão da filosofia praticada no período colonial.

---

<sup>27</sup> Sobre a caracterização do gênero literário da tese entre os séculos XVI e XVIII, seguimos Pereira Gomes (1961, p. 397-429). Sobre a evolução histórica desse gênero acadêmico: Pavón Romero (2013, p. 61-81).

Como não dispomos do curso filosófico ministrado por Bento da Fonseca, não é possível apresentar exatamente os argumentos que o professor português teria ensinado durante o seu magistério no Colégio da Maranhão. Também não dispomos dos cursos ministrados por seus professores, já que Bento da Fonseca fez sua formação nos Colégios do Maranhão e do Pará. Dito isso, podemos tentar realizar uma comparação com outros manuais do período. O manual de Balthazar Telles já citado é um exemplo. Outro, é o do português Francisco Suarez Lusitano (1605-1659), e que não se deve confundir com o ilustre espanhol Francisco Suarez (1548-1617). O *Cursus Philosophicus* do Lusitano teve diversas edições, inclusive uma no início do século XVIII. Se compararmos a estrutura da tese acima com o curso do Lusitano, notaremos que a disposição das matérias é bem próxima, o que, de fato, não chega a ser indício de muita coisa. Mesmo assim, conseguimos alcançar uma boa ideia do que poderia ser encontrado como argumentação em prol da afirmação: “113. A substância define-se: Ente existindo por si (*Ens per se existens*)”. O Lusitano afirma que a definição é comum e fornece como apoio a parte lógica do *Cursus Conumbricensis* e a *Summa Universae Philosophiae* de Balthazar Telles, ambas obras, já sabemos, estudadas nos colégios da Companhia na América. Propõe desmembrar a definição em duas partes: *ens per se* e *existens*. A primeira já seria suficiente para caracterizar a substância, pois faria referência a substância completa natural. A segunda indicaria a substância integral e completa no gênero supósito. Obviamente, esse é somente o começo da argumentação e explicações adicionais fazem-se necessárias. O manual prossegue apresentando dificuldades e soluções e, nesse momento, a escolha do professor passa a contar com toda força. Mas como não temos o curso de Bento da Fonseca, não podemos aqui ir mais longe.

Gostaríamos de terminar apontando ainda dois outros elementos distintivos das teses no período. Em primeiro lugar, o fato das teses defendidas no Colégio do Maranhão terem sido enviadas para Portugal para receberem autorização prévia antes da defesa. Trata-se, novamente, dos instrumentos de controle de que dispunha a ordem jesuítica para garantir a uniformidade e qualidade do ensino dispensado em seus colégios. Nos exemplares de que dispomos, algumas teses receberam anotações marginais, sinal de que certos temas mereceriam atenção especial e mesmo revisão. Por fim, salientemos o caráter iconográfico associado à publicação. A impressão de teses era custeada pelos estudantes e, a partir do século XVII na Europa, a arte barroca começa a mostrar-se presente em gravuras que circundam e embelezam os textos publicados.<sup>28</sup> As defesas

---

<sup>28</sup> Sobre o caráter iconográfico das teses e as festividades envolvidas nos cerimoniais de defesas, seguimos: MÜELENAERE, G. “Omnia singularem disputationi conciliabant celebritatem. Les défenses de thèses dans les Pays-Bas espagnols.” DEKONINCK, R. et alii (éds). Cultures du

passavam a tornar-se cada vez mais atos festivos destinados à aristocracia cultivada e contavam com a presença de autoridades reais e eclesiásticas, sobretudo quando as teses eram dedicadas a pessoas da nobreza. Além do ato de defesa, é o cerimonial de entrega do título que ganha destaque. O caráter festivo, inclusive acompanhado com cortejos musicais, ajuda a fixar o caráter distintivo do grau recebido. Seguindo o ritual praticado na Europa, as defesas ocorridas no Brasil colonial envolviam também autoridades religiosas e civis. Já em 1582, uma carta ânua assinada por José de Anchieta assim se refere ao ato de defesa:

Este ano elevaram-se à dignidade de Mestre alguns externos. A cerimônia fez-se ainda com maior solenidade e com o aparato que se costuma nas Academias da Europa, como nunca se tinha feito aqui. Não faltou nem o anel, nem o livro, nem o cavalo, nem o pagamento do barrete, nem o cabelo feito de estofado de seda. (*Apud* LEITE, 1945, p. 10).

## REFERÊNCIAS

- AERTSEN, J. A. *Medieval philosophy as transcendental thought from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- CARVALHO, M. S. de. *O curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- CARVALHO, M. S. de. *Psicologia e ética no Curso Jesuíta Conimbricense*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- CASILINI, C. *Aristotle in Coimbra: the Cursus Conimbricensis and the education at the College of Arts*. Translated by I. Salvarini. New York: Routledge, 2016.
- CASTELNEAU-L'ESTOILE, C. *Un catholicisme colonial: Le mariage des indiens et des esclaves au Brésil*. Paris: PUF, 2019.
- CHARLE, C.; VERGER, J. *Histoire des universités: XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: PUF, 2012.
- CODINA, G. *Aux sources de la pédagogie des jésuites: Le "modus parisienses"*. Roma: Institutum Historicum, 1968.
- COXITO, A. *Estudos sobre a filosofia em Portugal no Século XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

---

spectacle baroque entre *Italie et anciens Pays-Bas, Bruxelles/Rome*, Rome: Institut Historique Belge de Rome, 2019, p. 319-336. Disponível no site da autora em: [www.academia.edu](http://www.academia.edu)



- CUNHA, L. A. *A universidade temporã: O ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. 3.ed. São Paulo: UNESP, 2007
- DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- FEITLER, B.; SOUZA, E. (org.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: UNIFESP, 2011.
- FRANCA, L. *O método pedagógico dos jesuítas: o Ratio Studiorum*. Campinas: CEDET, 2019.
- FRANZEN, B. V. Os colégios jesuíticos no Brasil: Educação e civilização na Colônia (1549-1759). *Brotéria*, v. 155, p. 69-91, 2002.
- GAY, J.-P. *Jesuit civil wars: theology, politics and government under Tirso Gonzalez (1687-1705)*. New York: Routledge, 2016.
- GORIS, W.; AETSEN, J. Medieval theories of transcendentals. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>.
- HESEL, L.; RAEDERS, G. *O teatro jesuítico no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1972.
- HOORNAERT, E. et al. *História da Igreja no Brasil – ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época*. Petrópolis, Vozes: 1977.
- LANGHOLM, O. *The legacy of scholasticism in economic thought: antecedents of choice and power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1945. 10v.
- LEITE, S. O curso de Filosofia e as tentativas para se criar a universidade no Brasil no século XVII. *Revista Verbum*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p.108-143, abr./maio/jun., 1948
- LEITE, S. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (assistência de Portugal) 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- MARCOCCI, G. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MARQUES, L. A. *A lógica da necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Editora FI, 2018.
- MARQUES, L. A. *Metaphysica de Ente Reali. Síntese*, Belo Horizonte, v. 45, n. 141, p. 33-54, 2018.
- MARYKS, R. A. *Saint Cicero and the jesuits: the influence of the liberal arts on the adoption of moral probabilism*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2008.

NEUMANN, E. *Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

O'MALLEY, J. W. *The first jesuits*. Harvard: Harvard University Press, 1995.

PAVÓN ROMERO, A. et al. Cambio académico. Los grados universitarios. De la escolástica a los primeros ensayos decimonónicos. *RIES: Revista Iberoamericana de Educación Superior*, v. 4, n. 11, p. 61-81, 2013.

PEREIRA GOMES, J. As teses e o problema de sua autoria. *Brotéria*, v. 73, p. 397-429, 1961.

SCHMITZ, E. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.

SCHUESSLER, R. *The debate on probable opinions in the scholastic tradition*. Leiden: Brill, 2019.

SGARBI, M. (ed). *Translatio Studiorum: ancient, medieval and modern bearers of intellectual history*. Leiden: Brill, 2012.

STORCK, J. B. Do *modus parisiensis* ao *Ratio Studiorum*: os jesuítas e a educação humanística no início da era moderna. *História da Educação*, v. 20, n. 48, p. 139-158, 2016.

VESCOVINI, G. F. (ed.) *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 2002.

VILLALTA, L. C. A educação na Colônia e os jesuítas: discutindo alguns mitos. In: PRADO, M. L.; VIDAL, D. G. (org.). *À margem dos 500 anos: reflexões irreverentes*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 171-184.

WEIJERS, O. *In search of the truth: a history of disputation techniques from antiquity to early modern times*. Turnhout: Brepols, 2013.

WENDT, H. *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World*. Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, 2016 e ÚDIAS, A. *Jesuit Contribution to Science: A History*. Heidelberg: Springer, 2014.

ZERON, C. A. M. R. *Linha de fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

## SUGESTÕES DE LEITURA

Sobre o modelo pedagógico dos jesuítas:

FRANCA, L. *O método pedagógico dos jesuítas. O Ratio Studiorum*. Campinas: CEDET, 2019.

Sobre o ensino no Brasil colonial, seguimos:

LEITE, S. O curso de Filosofia e as tentativas para se criar a universidade no Brasil no século XVII. *Revista Verbum*. Rio de Janeiro, v.5, n. 2, p.108-143, abr./maio/jun., 1948.

Sobre o *Cursus Conimbricesis*:

CARVALHO, M. S. *O curso aristotélico jesuíta conimbricense*. Coimbra: Imprensa Nacional, 2018.

Sobre a filosofia no Brasil colonial

DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil. Legados e perspectivas: Ensaio metafilosófico*. São Paulo: UNESP, 2011.

PINTO, P. R. M. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013

**PARTE III – A REDEFINIÇÃO DO  
CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA  
FILOSOFIA MODERNA**

# SUBSTÂNCIA E INDEPENDÊNCIA EM DESCARTES<sup>1</sup>

*Ethel Menezes Rocha*

Como é comum a todos os temas importantes tratados por Descartes, o conceito cartesiano de substância pode ser mais bem compreendido tendo como pano de fundo o que Descartes entende como sendo a filosofia escolástica de orientação aristotélica que, de um modo geral, por um lado é fonte de influência sobre ele e, por outro lado, e sobretudo, é alvo de sua crítica.<sup>2</sup> No presente capítulo pretendo mostrar em que sentido a concepção cartesiana de substância, apesar de expressa com o mesmo vocabulário de seus predecessores, é inovadora e, ao menos pretensamente, alternativa à doutrina hilemórfica de substância sustentada pelos escolásticos aristotélicos, tal como a compreende Descartes. Por ser um conceito introduzido por Descartes em reação ao que ele considera ser a concepção escolástica de substância, concepção essa que envolve os conceitos de forma substancial e de qualidades reais, a apresentação a seguir do que seriam alguns aspectos básicos dessa concepção, visa apenas chamar atenção para a concepção de substância com a qual Descartes está familiarizado (mais precisamente, para a concepção de substância tal como ele atribui a essa tradição<sup>3</sup>) e em reação à qual introduz a sua própria concepção.

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> Em carta a Mersenne de 28 de janeiro de 1641, Descartes explica que seu objetivo nas *Meditações Metafísicas* é destruir e substituir os princípios aristotélicos: “[P]osso afirmar, cá entre nós, que essas seis meditações contêm todo o fundamento de minha Física. Mas, por favor não diga às pessoas, pois isso tornaria mais difícil sua aprovação por parte daqueles que defendem Aristóteles. Tenho esperança que insensivelmente os leitores se acostumarão com meus princípios e reconhecerão sua verdade antes de notarem que eles destroem os princípios de Aristóteles”. (AT III: 298). Exceto quando notado, é minha a tradução das passagens de cartas de Descartes.

<sup>3</sup> Não se pretende, portanto, que o que será aqui apresentado como a doutrina da substância sustentada pelo o que seria a tradição escolástica aristotélica seja de fato defendida por essa tradição, mas apresentar o que Descartes em seus textos sugere ser essa doutrina. Para a concepção de substância em Aristóteles, veja-se o capítulo 4 deste volume, “Substância em Aristóteles: das Categorias ao livro *Z da Metafísica*” de Raphael Zillig e o capítulo 5, “Sobre a separação das substâncias aristotélicas: um panorama opinativo” de Wolfgang Sattle. Para a

## A CRÍTICA DE DESCARTES À CONCEPÇÃO ESCOLÁSTICA DE SUBSTÂNCIA

Como a maioria dos filósofos do século XVII, Descartes compreende a doutrina da hilemórfica da substância sustentada pelos escolásticos aristotélicos, que envolve os conceitos de forma substancial, matéria prima e de acidentes reais, como tendo sido introduzida com o único objetivo de permitir compreender a estrutura e as ações/alterações do mundo natural. Isto é, a doutrina da substância teria, fundamentalmente, um objetivo científico de, por meio do conceito de forma substancial e matéria prima, explicar as várias qualidades e alterações dos corpos. Como afirma Descartes, a introdução do conceito de forma substancial ocorre “apenas para explicar a ação das coisas naturais, das quais supostamente seriam os princípios e as bases ...” (AT III:506).

Abstração feita das importantes e inúmeras diferenças acerca da compreensão de substância entre seus predecessores,<sup>4</sup> Descartes considera que ao menos três teses são sustentadas por todos eles: a) a substância se caracteriza por ser uma unidade *per se*, condição essa que tem como consequência as duas outras caracterizações: (b) a substância existe por si e (c) é sujeito de inerência. A caracterização da substância como uma unidade *per se*, expressa a tese de que substância é a combinação dos princípios forma substancial e matéria prima, sendo matéria prima a potencialidade para ser qualquer tipo de coisa e forma substancial aquilo que faz com que algo seja o tipo de coisa que é. Forma substancial e matéria prima são, portanto, princípios constituintes complementares da substância: a forma substancial é o princípio pelo qual é atualizada a potencialidade da matéria prima para ser algo de um tipo específico. Substância é, nesse sentido, uma unidade *per se* porque ao determinar a matéria prima, a forma substancial determina uma natureza individual. Como consequência, substância é também caracterizada por subsistir *per se*, e por ser sujeito de inerência. Porque a substância não depende de nada além dos elementos que a compõem, forma e matéria, a substância subsiste *per se*. Isto é, a substância não depende de nada além da composição individual que consiste nela própria. A substância tem, portanto, independência ontológica na

---

concepção de substância nos medievais, veja-se o capítulo 9, *Essência, composição e unicidade de forma: a noção de substância corporal em Tomás de Aquino* de Mário Augusto Queiroz Carvalho e Markos Klemz Guerrero e o capítulo 10, *Duns Scotus sobre a substância* de Rodrigo Guerzoli e Vitor Bragança.

<sup>4</sup> Para introdução a essas diferenças, veja-se Des Chene (1996), Pasnau (2004) e Hattab (2009).

medida em que nada em sua natureza se refere a alguma outra coisa.<sup>5</sup> Essa independência ontológica se traduz na não inerência: substância, porque existe por si mesma, não existe e nem pode existir em outra coisa. Embora uma condição necessária para ser substância, a independência ontológica não é a única característica essencial decorrente do fato de ser a substância uma unidade por si, um composto forma substancial e matéria. Além disso, tal como Descartes entende a doutrina escolástica da substância, ao determinar a matéria, porque assim determina a natureza da substância, a forma substancial, tal como Descartes entende a doutrina escolástica da substância, causa acidentes no composto forma/matéria, isto é, causa as características possíveis do tipo particular de composto formado e, nesse sentido, substância, além de ser uma unidade *per se*, e de subsistir *per se* é, também, sujeito de inerência de acidentes.

O composto forma e matéria, portanto, é condição para a existência de formas accidentais. A atualidade ou existência de acidentes se explica pela forma substancial que determina a matéria de uma determinada substância. Os acidentes dependem ontologicamente do composto por pelo menos duas causas diferentes. Uma causa material accidental, que explica por que todos os acidentes de uma substância estão potencialmente nela na medida em que sua matéria é uma determinada matéria, e uma causa interna formal, que explica por que são esses os acidentes possíveis. A causa material explica por que a substância contém os acidentes e a causa formal explica quais são os acidentes próprios da substância. Assim, os acidentes pertencem à substância, mas não constituem sua natureza porque são causados como características possíveis, como disposições e não como necessariamente atuais. A substância permanece sendo a substância que é, mesmo se os acidentes não forem atualizados. Esses acidentes, quando ocorrem, segundo Descartes, são por essa tradição escolástica, considerados como qualidades reais que são acrescentadas às substâncias já completas (“qualidades reais, que são agregadas às substâncias ... e que podem ser delas separadas pelo poder divino” (AT III: 648)). Embora não tematize a questão, em suas discussões acerca da questão da Eucaristia,<sup>6</sup> fica bem claro que Descartes considera que, na categoria de acidentes reais ou qualidades reais,<sup>7</sup> estão incluídas principalmente as qualidades sensíveis.

---

<sup>5</sup> A tese da independência ontológica da substância não implica que as substâncias não sejam causalmente dependentes de Deus, mas sim que a substância é tal que não existe em outra coisa, como existem os acidentes.

<sup>6</sup> Veja-se, por exemplo, Carta a Elizabeth de 21 de maio de 1643 (AT III: 667) e as respostas de Descartes às objeções de Arnauld (AT II: 249)

<sup>7</sup> Há uma rica discussão entre os escolásticos acerca do *status* ontológico dos acidentes. Com base em diferentes teorias das distinções, diferentes pensadores dão diferentes soluções acerca

A relação da forma substancial com a matéria é, portanto, a de determinação, tornando, assim, existente a substância com uma certa essência, e a relação da forma substancial com as qualidades acidentais é a de causação interna. Por sua vez, a relação das qualidades acidentais com a substância (matéria já determinada e, portanto, existente) é a de inerência. Diferentemente da forma substancial, os acidentes não completam a substância, mas, ao contrário, dependem da substância para existir. Essa dependência metafísica dos acidentes com relação à substância tem dois aspectos: 1) os acidentes dependem da substância porque só são causados quando a matéria prima é atualizada pela forma substancial, isto é, quando a substância é formada. A ocorrência dos acidentes depende, portanto, da substância já completa e, nessa medida, os acidentes não são internos à natureza da substância e sim externos a elas. Os acidentes podem ou não existir sem que a natureza da substância seja modificada. E, como consequência, 2) os acidentes dependem da forma substancial também porque não subsistem por si, mas inerem na substância, porque são causados na substância pela forma substancial que, ao compor a essência da substância, causa os acidentes possíveis característicos dessa substância particular.

Descartes não é o primeiro e nem o único a objetar à teoria escolástica de substância e, sobretudo, às noções essenciais a essa teoria de forma substancial e de acidentes considerados como qualidades reais. A maioria dos filósofos do século XVII que se aventurou em torno da nova ciência mecanicista pretendeu banir do mundo natural as formas substanciais e as qualidades reais. No caso de Descartes, a motivação para a rejeição desses dois conceitos envolve duas de suas principais teses: a tese científica de que o conhecimento do mundo natural é um conhecimento mecanicista e corpuscular e, uma de suas principais bases, a tese metafísica do dualismo de substâncias. Como todo defensor da ciência mecanicista, Descartes sustenta que a compreensão científica do mundo natural é uma compreensão por cálculo matemático e de acordo com leis da natureza das diferentes e possíveis configurações da matéria. E, particularmente no caso de Descartes, porque pretende manter a liberdade como sendo característica essencial ao pensamento humano,<sup>8</sup> a concepção mecanicista do conhecimento do mundo natural tem

---

de quais acidentes são qualidades reais. Descartes não foca nessas diferenças, embora fique claro algumas vezes que seu foco é nas qualidades sensíveis.

<sup>8</sup> A tese da liberdade do pensamento aparece em vários textos de Descartes. Por exemplo, na Quarta Meditação das *Meditações Metafísicas* ao discutir as faculdades da razão, Descartes distingue entendimento de vontade e assemelha, de algum modo, a infinitude da vontade da substância finita à infinitude da vontade divina: “Resta tão somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a



como condição a tese metafísica da distinção corpo e alma que, por sua vez, depende de sua ontologia de substância/modo. Sendo essencialmente livre, o pensamento não pode ser conhecido, nem suas alterações previstas, por cálculo matemático, como é o caso do mundo físico natural. Mas se o conhecimento do corpo se dá por meio de uma física mecanicista, e se não é possível uma compreensão mecanicista da mente, então é necessário mostrar que a mente é uma substância distinta da substância corpo.<sup>9</sup> Trata-se de uma distinção de substâncias que, por isso, envolve que nada do que pertence à mente pertence ou pode pertencer ao corpo, e vice-versa, e é nessa medida que a distinção supõe a ontologia cartesiana de substância/modo. Assim, em última instância, é sua explicação mecanicista corpuscular do mundo natural que, conjugada à tese da liberdade da alma, exige de Descartes uma concepção de substância alternativa à ontologia da substância como um composto de forma e matéria.

A alternativa à doutrina escolástica da substância traz, em sua esteira, a substituição do recurso a formas substanciais e a qualidades reais como recurso necessário e suficiente para explicação do mundo natural. Nesse sentido, Descartes afirma, por exemplo, em *Os Meteoros*, Discurso I<sup>10</sup> (AT: VI: 239), que seu objetivo é substituir o recurso às noções obscuras de forma substancial e qualidades reais por princípios geométricos que forneçam fundamento para demonstrações mecanicistas dos fenômenos físicos. Descartes não oferece propriamente argumentos contra a existência de forma substancial e de qualidades reais, mas alega que sua física, que não recorre a esses conceitos, permite melhores e mais simples explicações acerca das ações e alterações no mundo natural e alega, além disso, que os conceitos de forma substancial e, por conseguinte, o de acidente como qualidade real são ambíguos e obscuros. A

---

semelhança de Deus”(AT VII: 57). Nos *Princípios da Filosofia*, Parte I: 39 Descartes também discute a liberdade da vontade afirmando ser a coisa mais conhecida por si: “Mas que haja liberdade em nossa vontade, e [que] a nosso arbitrio possamos assentir a muitas coisas é a tal ponto manifesto que deve ser enumerado entre as primeiras e mais comuns noções que nos são inatas” (AT VIIIa: 19). A tradução das passagens dos *Princípios da Filosofia* de R. Descartes utilizadas nesse artigo são de Almeida, G.A. (trad. coord.) *Princípios da Filosofia*, Parte I, UFRJ, 2002.

<sup>9</sup> Estou aqui apenas chamando atenção para o que motiva Descartes a defender o dualismo de substâncias e não os argumentos apresentados por ele em favor dessa tese. Nas *Meditações Metafísicas*, por exemplo, Descartes apresenta dois argumentos diferentes em favor da tese dualista, um que se baseia na separabilidade do corpo com relação à alma, e vice versa, e um outro que se baseia na divisibilidade do corpo e indivisibilidade da alma. Para detalhes dos argumentos veja-se AT VII: 78-79 e 85-86.

<sup>10</sup> Para tradução de *Os Meteoros*, veja-se trad. e notas de Silva, P. T. e Andrade, E. em *Discurso do método & Ensaio – René Descartes*, org. Mariconda, P.R., Ed. Unesp, 2018.

ambiguidade dos conceitos consistiria no fato de que, ainda que seus defensores expressamente neguem, denotam substâncias e não propriamente formas (substanciais ou acidentais). Ao explicar o que entende ser forma substancial, segundo os que a defendem, Descartes afirma ser “uma certa substância unida à matéria, compondo com ela um todo meramente corpóreo e que, não menos do que a matéria, e mesmo mais do que a matéria – visto ser chamada de atualidade e a matéria apenas potencialidade – é uma verdadeira substância, ou coisa subsistente por si” (AT III: 502). E quanto aos acidentes, segundo Descartes, influenciados pela doutrina da tradição escolástica aristotélica, os considerávamos “como sendo reais, isto é, como tendo existência distinta da do corpo, e por conseguinte, como sendo substâncias, embora as denominássemos qualidades” (AT III: 667). Embora ciente de que os escolásticos neguem que as qualidades reais sejam substâncias, ao discutir a tese escolástica de que o peso de uma pedra é uma qualidade real distinta da pedra e que a impele para o centro da terra, Descartes reitera sua visão de que os aristotélicos escolásticos consideram qualidades como substância:

É certo que eles negam que peso seja uma substância, mas isso não faz diferença, porque de fato o concebem como substância visto que o consideram como real e possível de existir sem a pedra, em virtude de algum poder (a saber, o poder divino). (AT V: 223).

Além de ambíguos, segundo Descartes, os conceitos de forma substancial e de qualidades reais são obscuros. E visto que mesmo aqueles que utilizam os conceitos de forma substancial reconhecem tratar-se de um conceito obscuro, Descartes considera ser um conceito inútil no que concerne explicações do mundo físico:

[...] nenhuma ação natural pode ser explicada por essas formas substanciais visto que, mesmo os que as defendem, admitem que são ocultas e que eles próprios não as entendem. Se dizem que uma ação procede de uma forma substancial, é como se dissessem que procede de algo que não compreendem, o que nada explica. (AT III: 506).

Também com relação à existência de qualidades reais, Descartes enfatiza o pouco poder explicativo em virtude de sua ininteligibilidade:

minha razão principal para rejeitar essas qualidades reais é que não considero que a mente humana tenha alguma noção ou alguma ideia específica para concebê-las; assim, quando falamos sobre elas e

afirmamos sua existência, afirmamos algo que não concebemos e não entendemos. (AT III: 649).

Para explicação do mundo físico, no lugar de recorrer a formas substanciais e qualidades reais, Descartes propõe cálculo de medidas, movimentos e configurações de partes do mundo natural alegando ser sua explicação além de inteligível, mais simples, na medida em que depende de menos elementos. Em carta a Morin, em favor da compreensão mecanicista do mundo físico, reitera que a simplicidade de suas explicações garante seu sucesso: “Compare todas as qualidades reais, formas substanciais, elementos e incontáveis outras coisas como estas [defendidas por outros] com a minha pressuposição única de que corpos são compostos de partes” (AT II: 200). A partir dessa comparação, Descartes espera convencer Morin de que essa sua única pressuposição é algo que “pode ser visto a olho nu em muitos casos e, em outros, pode ser demonstrada por meio de inúmeras razões” (*ibidem*). Descartes explica que a obscuridade e pouco valor explicativo dos conceitos de forma substancial e de qualidades reais se devem ao fato de envolverem explicações por finalidade. Segundo Descartes, as explicações das ações e mudanças da substância que recorrem à forma substancial desta e às qualidades reais por essa causadas, consistem em explicar a substância por sua finalidade que são determinadas pela forma substancial, na medida em que, ao determinar a matéria prima, a forma substancial determina uma unidade com um fim ou fins. Mas explicar o que é uma substância recorrendo ao que seria sua finalidade, argumenta Descartes, além de nada acrescentar ao nosso conhecimento da substância, equivocadamente pressupõe ser possível conhecer os propósitos de Deus criador de todas as coisas, como explica a Burman,

Deve-se cuidadosamente atentar para essa regra de que nunca devemos argumentar a partir de finalidades. Primeiramente porque o conhecimento da finalidade de uma coisa nunca nos leva ao conhecimento da própria coisa, sua natureza permanece tão obscura quanto antes. [...] Em segundo lugar, os propósitos de Deus nos são ocultos, e é insensato querer penetrar neles... (AT V:158).

## **A CONCEPÇÃO CARTESIANA DE SUBSTÂNCIA**

Em oposição à doutrina da substância como o composto de forma substancial e matéria na qual inerem acidentes reais causados pela forma substancial, e tendo como pano de fundo sua física mecanicista corpuscular, Descartes introduz, então, sua teoria da substância/modos segundo a qual a substância é completa, é idêntica a seu único atributo essencial e os acidentes são modos, isto é, são maneiras de ser desse atributo essencial, ou seja, maneiras de ser da própria substância. Descartes fornece basicamente duas

definições de substância e, em consonância com essas definições, distingue uma substância infinita e dois tipos de substância finita, substância extensa e substância pensante. Uma definição de substância aparece em suas respostas às Segunda Objeções<sup>11</sup> e outra aparece nos *Princípios* parte I, artigo 51.

As duas definições são:

Toda coisa em que *reside imediatamente como em um sujeito*, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer *propriedade, qualidade, ou atributo*, de que temos em nós real ideia, chama-se *substância*. (AT VII: 16. Ênfase acrescentada.)

E

Por “substância”, não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira *que não precise de nenhuma outra coisa para existir*. E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus [...] o nome “substância” não convém a Deus e a elas *univocamente* ... (AT VIII: 24. Ênfase acrescentada.)

E, embora só Deus seja absolutamente independente de qualquer outra coisa para existir, Descartes no parágrafo seguinte dos *Princípios*, Parte I: 52, admite que corpo e mente são substâncias, visto serem “coisas que precisam tão-somente do concurso de Deus para existir” (AT VIII: 25).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Seis conjuntos de objeções às *Meditações Metafísicas*, solicitadas por Descartes e recolhidas por ele próprio e por Mersenne, editor das *Meditações*, foram publicados com as respostas, sob o título de *Objeções e Respostas*, na primeira edição das *Meditações* em 1641. A segunda edição contém mais um conjunto de objeções (as Sétimas Objeções) também com as repostas de Descartes. As Segundas Objeções, são atribuídas a filósofos e teólogos, embora, segundo os tradutores das *Meditações* para a língua inglesa, J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch, haja indícios de que são de fato objeções do próprio Mersenne.

<sup>12</sup> Nessa passagem, Descartes explica que o termo “substância” se aplica tanto às substâncias criadas finitas quanto à substância infinita, Deus, embora em sentidos diferentes, porque as substâncias criadas não podem existir a não ser causadas por Deus. Note-se que, segundo se conclui de outras passagens, não só as substâncias criadas, mas também a substância infinita, Deus, depende causalmente de Deus. As substâncias finitas são criadas por Deus e a substância infinita é causa de si. Sendo assim, a diferença de sentido do termo “substância” quando se aplica às substâncias finitas por um lado, e quando se aplica à substância infinita por outro, não se deve ao fato de dependerem causalmente ou não de Deus e sim ao fato de dependerem de *outras*

A primeira dessas definições, como sugere o próprio Descartes algumas linhas antes de apresentá-la, precisa ser elucidada e complementada. Essa definição é apresentada por Descartes em resposta a um objeitor, que lhe solicita que exponha seus argumentos segundo a ordem “geométrica” sintética, isto é, partindo de definições, postulados e axiomas (AT VII: 128). Descartes concede ao objeitor, e se dispõe a “imitar a síntese dos geômetras e efetuar um resumo das principais razões” expostas nas *Meditações*, mas não sem antes alertar que nessa exposição, nem todos os argumentos necessários estarão presentes e, mesmo dentre os argumentos presentes, nem toda explicação necessária será ali fornecida. Em suas palavras

Eles [os leitores], por favor, devem ter em conta que eu não pretendo incluir todo o material que incluí nas *Meditações* (...) E não será fornecida uma explicação totalmente precisa mesmo dos itens que forem incluídos. (AT VII: 159).

Desse modo, é razoável considerar que a definição de substância apresentada nessa exposição sintética não é suficiente. Tendo Descartes apresentado, como vimos, uma segunda definição em um outro texto, também parece razoável buscar nessa segunda definição o complemento à primeira. A tentativa de complementar a primeira definição com recurso à segunda para, a partir da conjugação das duas definições, obter-se um maior esclarecimento acerca do conceito cartesiano de substância traz em sua esteira um, ao menos aparente, embaraço. A tese da substância como sujeito de inerência, sustentada na primeira definição, parece colidir com a tese da independência da substância, sustentada na segunda. De acordo com a primeira definição, substância é essencialmente (por definição) sujeito onde residem atributos, propriedades e qualidade e, de acordo com a segunda definição, substância independe de qualquer outra coisa para existir. O aparente embaraço consiste em que, de um lado, a primeira definição indica uma certa relação de dependência entre a substância e os atributos (propriedades e qualidades) dos quais ela é essencialmente sujeito de inerência, o que sugere que aquilo que ela é depende de outras coisas, a saber, de atributos que nela residam; e, de outro lado, a segunda definição claramente nega que a substância possa depender de qualquer outra coisa. No que se segue, com recurso a passagens de textos cartesianos que

---

*coisas que não elas próprias*. Embora a substância infinita também dependa de Deus, ela não depende de nada além dela mesma, o que não é o caso no que diz respeito às substâncias finitas que ao dependerem de Deus, dependem de algo diferente delas mesmas. Para a defesa de Descartes da tese de Deus como causa de si, veja-se as respostas às objeções de Arnauld em *Objecções e Respostas*. (AT VII: 231-245).

elucidam os termos das duas definições tentaremos dissipar o aparente embaraço e mostrar em que sentido a segunda definição complementa a primeira.

De acordo com a primeira definição de substância, que deve ser elucidada e complementada, substância, atributos, propriedades e qualidades têm uma relação de inerência: substância seria o sujeito de inerência de atributos, qualidades e propriedades. A compreensão dessa definição envolve, portanto, ao menos uma explicação adicional acerca do que Descartes entende nessa definição pelos seus termos “atributo”, “propriedades” e “qualidades” e em que consiste a noção de inerência nesse contexto.

De um modo geral, nos textos de Descartes, “atributo” é um termo ambíguo que é usado por ele tanto para se referir a propriedades, qualidades e modos quanto para se referir à propriedade principal (ou atributo principal) da substância. Descartes, por um lado, afirma nos *Princípios* I: 56 que “atributos”, “modos” e “qualidades” podem ser termos intercambiáveis por designarem alterações na substância. Em suas palavras:

E aqui, de fato, entendo por modos exatamente o mesmo que entendi alhures por atributos, ou qualidades... quando considero que a substância é por eles afetada, ou alterada, eu os chamo de modos; quando pode ser denominado tal ou qual a partir dessa alteração, chamo [os modos] de qualidades; e por fim, quando levo em conta de maneira mais geral tão somente que estão na substância, chamo-os de atributos. (AT VIIIa: 26).

Por outro lado, comentando teses defendidas por Regius,<sup>13</sup> Descartes em *Comentário acerca de um Programa* afirma que “atributo” além de poder significar alterações na substância (modos e qualidades), pode também significar a essência da substância:

[...] devemos cuidar aqui para não entender o termo ‘atributo’ como simplesmente significando ‘modo’, pois chamamos de ‘atributo’ tudo aquilo que reconhecemos como sendo naturalmente atribuível a algo, seja um modo, que é suscetível a mudanças, seja a essência absolutamente imutável da coisa em questão. (AT VIIIb: 348).

Visto que na primeira definição Descartes identifica atributo com propriedades, qualidades, e visto que a partir da passagem citada dos *Princípios* sabemos que atributos

---

<sup>13</sup> Em *Comentários acerca de um Programa*, Descartes responde a uma publicação de seu discípulo, Henricus Regius, onde este pretende ter listado as teses cartesianas apontando acordos e desacordos entre os dois. Considerando, entretanto, que muitas de suas teses tenham sido ali distorcidas, Descartes publica essa sua resposta. (ATVIIIb: 341-369).

podem ser modos e qualidades, isto é, alterações ou modificações da substância, conclui-se que, segundo a primeira definição, substância é sujeito de modificações e alterações, isto é, sujeito de atributos que são modos, propriedades e qualidades. E pela passagem do comentário a Regius sabemos que Descartes distingue entre atributo que reside na substância como modo (ou qualidade ou propriedade), e atributo que consiste na essência imutável da substância. Com essa distinção, um problema semelhante ao problema apontado anteriormente referente à dependência da substância com relação a seus atributos que são modos (qualidade ou propriedades) parece surgir, desta vez acerca da dependência da substância com relação a seu atributo essencial: a substância parece depender não apenas de atributos que são modos dos quais ela é sujeito de inerência, mas agora parece depender também de um atributo essencial e imutável, ou seja, aparentemente a substância depende também de um tipo específico de atributo para existir. O problema da conjugação da primeira definição de substância com a segunda parece, então, se ampliar: tanto a tese da inerência quanto a concepção de atributo principal da substância parecem colidir com a independência da substância. A dissolução desse ao menos suposto embaraço envolve o esclarecimento de em que consiste a relação de inerência entre modos e substância e de em que consiste o atributo principal da substância.

A relação de inerência entre modos e substância começa a ser esclarecida com recurso à explicação da distinção entre substância e modos oferecida por Descartes nos *Princípios*, parte I: 29:

[a distinção modal entre o modo e a substância da qual ele é um modo] é conhecida a partir da consideração de que podemos perceber claramente uma substância sem *o modo que dizemos diferir dela*, mas não podemos, inversamente, entender esse modo *sem a mesma*. (AT VIII: 29. Ênfase acrescentada).

Conjugada à primeira definição, segundo a qual os modos residem na substância, essa passagem esclarece que há uma relação de dependência ontológica entre os modos e a substância: os modos não podem ser compreendidos sem a substância das quais são modificações e, nesse sentido, são inerentes a ela. Duas outras coisas, entretanto, chamam atenção nessa passagem: 1) a afirmação de que podemos compreender a substância sem um modo específico (“*o modo que dizemos diferir dela*”), mas que não podemos entender o modo sem a substância específica (“*sem a mesma*”) de que é modo; e 2) a hesitação em afirmar que o modo difere da substância. Descartes afirma que *dizemos* que o modo difere da substância e não simplesmente que o modo *difere* da substância. A primeira afirmação sugere uma pista para um primeiro passo para

esclarecimento referente à relação de dependência entre a substância e modos. A hesitação apontada na segunda afirmação, por sua vez, sugere a necessidade de compreender melhor o que são modos o que, conseqüentemente, como veremos, levará ao esclarecimento do conceito de atributo essencial que, afinal, permitirá a dissolução do embaraço relativo à possível incompatibilidade entre, de um lado, a dependência da substância com relação a modos e com relação a um atributo essencial e, de outro lado, a independência da substância.

O primeiro passo para esclarecimento da relação de inerência entre substância e modos envolve notar que Descartes na passagem citada faz uma distinção relativa às relações de dependência entre substância e modo e entre modo e substância. Embora sujeita a modificações, não há uma relação de dependência da substância com relação a qualquer modo específico. A substância precisa de modos para existir, porque ela é residência de modos, mas não de um (ou muitos) modo(s) em particular. E, ao contrário, a relação dos modos com a substância é uma relação de dependência específica: para existir, o modo precisa da determinada substância da qual é modo. Entretanto, apesar de distintas as relações de dependência, persiste o embaraço: Descartes teria que admitir que a substância é independente e que, ao mesmo tempo, a substância depende de modos (ainda que não um modo específico)

As afirmações de Descartes acerca do que é um de atributo essencial e da relação desse com a substância permitem esclarecer que essa relação, bem como a relação de dependência da substância com seus modos, não colide com a tese da independência da substância. Como vimos, Descartes distingue os atributos que modificam a substância (modos e qualidades), do atributo principal e imutável. Recorrendo a outras passagens do comentário a Regius e a passagens dos *Principios* percebe-se que Descartes escapa à dificuldade relativa à suposta relação de dependência entre atributo principal e substância defendendo as seguintes teses: a) cada substância tem um único atributo principal que constitui a natureza da substância; b) o atributo principal da substância não é inerente a ela (como são os modos), mas sim idêntico a ela. Mais ainda, como consequência dessas teses, é possível esclarecer também que a tese da dependência dos modos se harmoniza com a tese da independência da substância porque fica claro que os modos não são algo diferente da substância, mas sim modos de ser da própria substância, o que explica a hesitação antes apontada referente à distinção entre modos e substância (“dizemos” que o modo é distinto da substância). Na medida em que todos os modos se referem a um atributo principal, e na medida em que cada substância é idêntica a seu único atributo principal, o modo é a substância (ou o atributo principal), sendo de uma determinada maneira ou outra. Os modos são, portanto, meramente maneiras diferentes de uma determinada substância ser, e não propriamente distintos dela (ou apenas modalmente



distintos).<sup>14</sup> Assim, as relações entre substância e modos e entre substância e atributo principal não contrariam a tese da independência na medida em que o atributo principal é a própria substância e os diversos modos de uma substância são essa substância, sendo dessa ou daquela maneira. Nos dois casos, a substância não depende de nada além dela mesma para existir: no caso do atributo essencial, ela depende apenas de ser o que ela é (sua essência), e, no caso dos modos, ela depende de ser ela mesma de algum modo ou de outro, embora de nenhum em específico.

Descartes afirma no *Princípios*, parte I: 53:

[...] mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras são referidas... A saber, a extensão ... constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais, que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar... (AT VIII: 25)

Nessa passagem, Descartes afirma, mas não justifica ainda, a tese de um único atributo principal (propriedade principal) da substância e duas outras teses envolvidas, a saber, a tese da identidade entre atributo essencial e a substância, e a tese de que todos os atributos que são modos de uma substância se referem ao atributo principal, isto é, à própria substância, do qual são modos, dado que substância e atributo principal são ditos serem uma mesma coisa.

No *Comentário acerca de um Programa*, Descartes retoma a tese da identidade entre atributo principal e substância e mostra que essa identidade é o que justifica, por sua vez, as teses do atributo principal único e dos modos excludentes de cada uma das duas substâncias criadas (pensamento e extensão). A substância não é um substrato sem propriedades, mas, ao contrário, sua natureza se identifica com sua principal propriedade (atributo principal), e, porque sua natureza é essa propriedade, só pode haver uma propriedade principal em cada substância: cada substância tem sua própria natureza e não essa e mais alguma outra. E é porque os modos se referem à propriedade principal (que é única e se identifica com a substância), que eles só podem residir em uma única substância. A tese de um único atributo principal expressa a negação da possibilidade de dois ou mais atributos serem complementares na constituição da substância. E se, como

---

<sup>14</sup> Ver em *Princípios*, Parte I: 60 a 62 o sentido de “distinção real”, “distinção modal” e “distinção de razão”.

vimos, os modos se referem ao atributo principal, então além dos atributos se excluírem mutuamente, os modos de uma substância não podem ser modos de outra substância. A tese da identidade entre substância e atributo principal é assim expressa:

Eu não afirmei que esses atributos estão presentes nas substâncias como em sujeitos distintos deles (...) extensão – sujeito de modos – não é um modo da substância corpórea, mas um atributo que constitui sua essência natural (...) pensamento (...) não é concebido como um modo, mas sim como um atributo que constitui a natureza de uma substância (...) quando a questão diz respeito a atributos que constituem a essência de algumas substâncias, não pode haver maior oposição entre eles do que o fato de serem diferentes. (AT VIII B: 348-349).

Descartes esclarece nessa passagem, portanto, que só é possível pensar na possibilidade de mais de um atributo principal em uma única natureza se considerarmos esses atributos como inerentes a algo distinto deles. Embora não explicitado, o argumento de Descartes aqui parece ser que para se considerar a possibilidade de mais de um atributo principal, ter-se-ia que considerar a substância como um sujeito despido de qualquer propriedade, despido não só dos atributos que são modos (propriedades e qualidades), mas despido também de um atributo principal, isto é, de uma natureza. Ter-se-ia, portanto, que considerar a substância como um substrato sem qualquer caracterização própria, mas com capacidade de adquirir diferentes características, o que seria o mesmo que admitir que substância é coisa nenhuma que pode, entretanto, ser todas as coisas. Entretanto, como vimos na passagem do *Princípios* citada, segundo Descartes todos os atributos que são modos de uma substância se referem à natureza desta substância e, por conseguinte, pressupõem uma natureza. A substância não é algo que nela mesma não tem qualquer característica, mas, ao contrário, ela é inteiramente constituída por seu atributo principal. A natureza da substância não é nada além ou aquém de seu atributo principal. Assim, partir da tese da identidade entre substância e seu atributo principal, Descartes esclarece por que é apenas um o atributo principal de cada substância. Se o atributo principal de uma substância não meramente determina a natureza da substância, mas é idêntico a esta natureza, então atributos principais diferentes são naturezas diferentes, isto é, substâncias diferentes, o que implica que atributos principais diferentes se excluem mutuamente. Em outras palavras, admitindo que a substância é idêntica a seu atributo principal, seria contraditório supor uma substância com dois atributos diferentes, pois seria o mesmo que dizer que a substância é de uma determinada natureza e ao mesmo tempo de uma outra natureza (diferente). E é nesse sentido que Descartes afirma que não pode haver maior oposição do que há em casos de

atributos principais diferentes. Considerando-se agora que a substância é seu atributo principal e que, por isso mesmo, diferentes atributos principais se excluem mutuamente, é preciso admitir que a substância é completa no sentido forte, isto é, que o atributo principal que constitui sua natureza não apenas prescinde, mas de fato não admite uma complementação.

A partir do que foi dito anteriormente pode-se, então, esclarecer a relação de inerência entre os modos e a substância. Como vimos, substância é idêntica a seu atributo principal, é um só o atributo principal de cada substância, o que torna diferentes atributos principais mutuamente excludentes, e todo atributo que é modo, qualidade ou propriedade se refere a um atributo principal. Se é assim, e se os atributos que são modos, qualidades e propriedades da substância são caracterizados por Descartes como modificações da própria substância, dizer que esses modos, qualidades ou propriedades se referem a um atributo essencial significa não que sejam qualidades ou propriedades externas acrescentadas à substância, mas sim que são meras maneiras de uma única substância ser, isto é, de um único atributo principal ser.

O esclarecimento acerca do que é o atributo principal e da relação de inerência entre modos e a substância de que são modos, permite agora uma melhor compreensão da segunda definição cartesiana de substância: substância independe de qualquer outra coisa para existir. Se o atributo principal é a própria substância, a necessidade de ter um atributo principal não configura dependência com relação a algo diferente dela própria. De modo semelhante, depender de ter modos (ainda que não de algum modo em particular, como vimos) tampouco configura dependência de algo externo. Se, como vimos, os modos são referidos a um único atributo essencial na medida em que são modificações deste, os modos de cada substância, ou seja, os modos do atributo principal no qual inerem, são apenas diferentes maneiras dessa substância, ou atributo principal, ser e não algo distinto delas que lhes é acrescentado. Mas se é assim, dizer que a substância é residência de atributos que são modos, ou propriedades ou qualidades não significa dizer que a substância dependa de alguma outra coisa (particular ou não) diferente dela para existir, mas apenas que a substância para existir depende de existir de diferentes maneiras ou modos. A relação de dependência entre a substância e um atributo essencial e entre a substância e os atributos que são modos não é propriamente uma relação de dependência no sentido estrito, na medida em que a substância não depende de nada além dela própria para existir: a substância é seu atributo principal e os modos são diferentes maneiras desse atributo essencial ser. Dizer que a substância depende de um atributo principal e de modos que nela inerem consiste apenas em dizer que há uma relação de dependência interna entre a substância e sua própria natureza, o que não caracteriza propriamente uma dependência.

Uma vez esclarecidos os termos usados nas definições de substância fornecidas por Descartes percebemos, então, que embora utilizando o vocabulário de seus predecessores, são atribuídos novos sentidos a alguns dos termos de tal modo que é uma outra noção de substância que está sendo apresentada por Descartes. Por um lado, retomando o que foi dito no início, os escolásticos aristotélicos, tal como considerados por Descartes, e abstração feita das importantes diferenças entre eles, entendem por substância: uma unidade por si, que existe por si e é sujeito de inerência. E essas teses, segundo Descartes, têm como base o conceito de substância como um composto de dois princípios elementares, a matéria prima que é pura potencialidade e a forma substancial que atualiza essa potencialidade. A forma substancial é o que dá unidade ao composto/substância, na medida em que determina a matéria como um tipo de substância, determinando assim sua finalidade. Além disso, porque nada além dos princípios que se complementam, forma substancial e matéria prima, é necessário para formar a substância, a substância é por si e porque ao determinar a unidade, é determinada a finalidade, a forma substancial causa qualidades e alteração características do tipo de substância formada. A substância é sujeito de inerência de qualidades reais (reais porque não sendo parte da essência da substância, em tese podem existir independentemente da substância o que, segundo Descartes, implica que atributos que são modos, qualidades ou propriedades de uma substância, são coisas, qualidades reais, a elas acrescentadas). Por outro lado, como vimos, Descartes define substância como sujeito de inerência e existente por si e essas definições envolvem a tese da identidade da substância com seu atributo principal, na medida em que este consiste em toda sua natureza, a tese do único atributo que envolve a exclusão mútua de atributos principais diferentes e a tese de que modos são maneiras de ser da substância e não algo distinto a ela acrescentados.

## **CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE AS CONCEPÇÕES CARTESIANA E ESCOLÁSTICA DA SUBSTÂNCIA**

Parece mais claro, então, em que sentido afirmamos que, embora com terminologia muito semelhante, um novo conceito de substância é oferecido por Descartes. A tese da unidade da substância, como sustentada pela escolástica aristotélica, isto é, de uma unidade por si que envolve composição a partir de dois elementos, é incompatível com a tese cartesiana de que a substância tem um único atributo essencial. Aqui cabe uma observação, a saber, que segundo a tradição escolástica, tal como compreendida por Descartes, embora a forma substancial determine a essência da substância e, assim, determine esta como aquilo que ela é, distinta de outras, a forma substancial não se

identifica com esta essência, na medida em que a essência da substância é composta e, exatamente por isso, inclui necessariamente os dois elementos que se complementam e não apenas um desses elementos. A tese da unidade da substância segundo essa tradição envolve, portanto, a suposição de que a natureza da substância admite mais de um elemento essencial, o que colide com a tese cartesiana da identidade da substância com seu atributo essencial e sua subsequente tese de que há um só atributo principal na substância. Diferentemente da tese da unidade da substância, que supõe uma composição, Descartes defende que a substância é simples, isto é, seu único atributo principal a torna completa. Trata-se de uma substância corpórea se seu atributo essencial é extensão ou uma substância pensante se seu atributo essencial é pensamento. Por essa razão, ao definir a substância, Descartes não menciona a tese da unidade por si.

A tese de que a substância é sujeito de inerência, por sua vez, é enunciada por Descartes. Mas o fato de usar o mesmo vocabulário que a tradição, entretanto, não parece aproximar sua doutrina da substância do que, segundo ele, defende essa tradição. Na tradição escolástica, segundo Descartes, o que inere na substância são qualidades reais que são acrescentadas à natureza da substância e que poderiam existir nela ou em outra substância. Como vimos, na esteira da tese da identidade entre o atributo principal e a substância, Descartes introduz a tese segundo a qual cada substância tem um único atributo principal. Além disso, vimos que os atributos que são qualidades e propriedades e modos, nada mais são que modos de ser da substância, o que contrasta com a concepção de acidentes tomista aristotélica, tal como Descartes a entende. Assim, embora utilizando o mesmo vocabulário caracterizando a substância como sujeito de inerência, a concepção de Descartes nesse contexto se distancia da concepção tradicional.

Com relação à tese da independência da substância Descartes, de um certo modo, se mantém alinhado à tradição escolástica na medida em que caracteriza a substância como não precisando de nada além dela própria para existir. Por outro lado, as duas concepções se afastam no sentido em que, para a tradição, para existir a substância é necessário que dois princípios distintos se conjuguem, forma substancial e matéria prima. A substância depende apenas de sua própria natureza para existir, no sentido de não ser inerente a qualquer outra coisa, mas sua natureza depende de dois elementos conjugados. A independência da substância para Descartes, por outro lado, também significa que a substância não inere em nenhuma outra coisa, isto é, a substância não depende de nada além de sua própria natureza, mas, diferentemente da tradição escolástica, essa natureza por ser simples, não depende de elementos conjugados. A natureza da substância é seu único atributo principal que tem diferentes maneiras de se configurar, ou diferentes modos de ser.

Desse modo, ao introduzir seu conceito de substância, Descartes tem como objetivo último considerar o corpo físico como substância extensa, cujas mudanças e ações são explicadas por sua teoria científica mecanicista corpuscular descartando o que considera ser, ignorando as inúmeras e relevantes distinções defendidas por diferentes autores, a doutrina hilemórfica da substância sustentada pela tradição escolástica aristotélica, que se apoia no conceito de forma substancial para compreensão do mundo natural. Descartes oferece uma teoria da substância que permite considerar que todas as modificações e alterações do mundo físico podem ser explicadas sem que seja necessário supor na matéria algo além de movimento, de magnitude e de configuração de partes. A substância material escolástica, tal como compreendida por Descartes, é essencialmente um composto de matéria prima e ao menos uma forma substancial e tem acidentes, dentre os quais ao menos as qualidades sensíveis são consideradas como coisas reais acrescentadas a ela. Descartes sugere uma concepção de substância que dispensa forma substancial porque nega que a substância seja um composto e substitui qualidades reais por modificações da própria substância. Rejeitando a composição da substância e alegando ser um único o atributo principal da substância, Descartes pode distinguir substâncias por seu atributo principal: substância pensante e substância extensa. E, rejeitando a realidade dos acidentes, Descartes inclui no mundo físico apenas qualidades que são meros modos do atributo principal extensão. Com base na concepção de que o corpo é uma substância cuja essência é unicamente a extensão e que todas as propriedades do corpo são compreendidas por referência à extensão, isto é, como meras modificações da extensão, Descartes sustenta que a Física consiste na explicação do mundo natural com recurso apenas a medidas dessas modificações, tais como tamanho e movimento. Em suas palavras, nos *Princípios*, parte II "... Todas as propriedades que claramente percebemos nele [no universo] são redutíveis a sua divisibilidade e consequente movimento com relação a suas partes (AT VIIIa: 52) ou

Os únicos princípios que aceito ou que preciso em Física são aqueles da geometria e matemática pura; esses princípios explicam todos os fenômenos naturais, e nos permitem fornecer muitas demonstrações a eles relacionadas. (...) Reconheço expressamente que nada reconheço nas coisas corpóreas além daquilo que os geômetras chamam de quantidade, e tomam como objeto de suas demonstrações ..." (AT VIIIa: 78)

## REFERÊNCIAS

DESCARTES, R.; ADAM, C.; TANNERY, P. (ed.). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Cerf - 1897-1913. Reeditada Paris: Vrin, 1957. 12v.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Traduzido por J. Guinsburg e B. P. Junior. Abril Cultural, 1973. Coleção *Os Pensadores*.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, Parte I. Tradução coordenada por G. A. Almeida. UFRJ, 2002.

DES CHENES, D. *Physiologia natural philosophy in late Aristotelian and cartesian thought*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1996.

HATTAB, H. *Descartes on forms and mechanisms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PASNAU, R. Form, substance, and mechanism. *The Philosophical Review*, v. 113, n. 1, p. 31-88, 2004.

## SUGESTÕES DE LEITURA COMPLEMENTAR

Embora central para o pensamento de Descartes, na medida em que aparece implícita ou explicitamente em inúmeros contextos, por exemplo, no argumento do Cogito, na prova da distinção corpo/alma, na prova da união corpo/alma, na concepção do ser infinito, o conceito de substância é muito pouco tematizado em sua obra. São basicamente duas as passagens onde Descartes define substância: nas respostas às segundas objeções em *Objeções e respostas* e nos *Princípios da filosofia*.

As *Objeções e respostas* e as *Meditações metafísicas* foram escritas em latim e publicadas em 1641 em um único volume. Em 1647 foi publicada a tradução francesa desse volume.

Há algumas traduções para o português das *Meditações*, mas nenhuma com o texto completo das *Objeções e respostas*. Há uma tradução para o português feita a partir da versão original em latim: CASTILHO, F. *Meditações sobre filosofia primeira*, Unicamp, 2004, que não inclui o texto das *Objeções e respostas*. Além disso, há duas traduções feitas a partir da versão francesa de 1647: GALVÃO, M. E. *Meditações metafísicas*, Martins Fontes, 2000 e JUNIOR, B. P.; GUINSBURG, J. *Meditações*, Abril Cultural, 1973, Coleção *Os Pensadores*. Dentre as traduções das *Meditações metafísicas* publicadas, apenas essa última edição contém ao menos algumas partes das *Objeções e respostas*. Essa mesma edição contém, além disso, a tradução do *Discurso do método*, das *As paixões da alma* e de algumas cartas de Descartes. Essa edição é republicada pela Perspectiva em 2010, com acréscimo da tradução das *Regras para direção do espírito*, de *A procura da verdade pela luz natural*, *A geometria* e de mais algumas cartas de Descartes, com Prefácio e notas de CUNHA, N.

## OUTRAS TRADUÇÕES DE TEXTOS DE DESCARTES

BATTISTI, C. A.; DONATELLI, M. C. O. L. (trad.). *O mundo ou tratado da luz, O homem*. Campinas: Unicamp, 2009.

BATTISTI, C. A.; ANDRADE, E.; NETO, G. P.; DONATELLI, M. C. O. L.; MARICONDA, P.; SILVA, P. T. (trad.). *Discurso do método & ensaios*. São Paulo: Unesp, 2018.

ALMEIDA, G. A. (trad. coord.). *Princípios da filosofia*, Parte I. UFRJ, 2002. Tradução a partir do texto original em latim.

### Material útil em língua portuguesa

Diretamente relacionado ao tema:

ALTMANN, S. Unicidade do atributo principal em Descartes. *Analytica*, v. 17, n. 2, p. 51-74, 2013.

BEYSSADE, J-M. A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia? *Analytica*, v. 17, n. 2, p. 11-36, 1997.

CHAPPEL, V. Descartes sobre substância. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (orgs.). *Descartes*. Tradução Lia Levy e Ethel Rocha. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 249-266.

LEVY, L. O conceito cartesiano de atributo principal. In: LEVY, L.; ROCHA, E. M. (orgs.). *Estudos de filosofia moderna*. Porto Alegre: Linus Editora, 2011. p. 69-80.

ROCHA, E. M. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *Analytica*, v. 10, n. 2, p. 89-105, 2006.

Não diretamente relacionado ao tema. Introdução geral ao pensamento de Descartes ou discussão de temas específicos do pensamento de Descartes:

BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Tradução Lia Levy e Ethel Rocha. Porto Alegre: Penso2008..

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução Érico Andrade. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GOMBAY, A. *Descartes*. Tradução Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2009.

LANDIM, R. F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. Coleção Filosofia.

GLEIZER, M. A. *Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.



ROCHA, E. M. *Indiferença de Deus: e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kotter Editorial, 2016.

SCRIBANO, E. *Guia para leitura das meditações metafísicas*. Tradução Silvana Cobucci. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SKIRRY, J. *Compreender Descartes*. Tradução M. Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010.

# O MONISMO PLURALISTA DE ESPINOSA<sup>12</sup>

Marcos André Gleizer

## INTRODUÇÃO

A noção de substância ocupa uma posição central no pensamento metafísico de Espinosa e, em virtude do caráter sistemático de sua filosofia, repercute sobre a totalidade do projeto filosófico desenvolvido em sua obra magna, a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. É do minucioso trabalho de reformulação dessa noção herdada da tradição que Espinosa extrai uma de suas teses mais ousadas, a saber, a tese monista que defende a existência de uma única substância, substância esta que ele caracteriza como constituída de infinitos atributos e identifica a Deus (Eld6). Ora, dado que na metafísica de Espinosa tudo o que existe é substância ou modo da substância,<sup>3</sup> segue-se da tese monista que as coisas finitas não podem ser substâncias criadas por um Deus transcendente à Natureza, devendo, portanto, ser pensadas como modificações imanentes da substância divina que nela existem e dela decorrem com absoluta necessidade.

A tese monista e a tese de que as coisas finitas são modos da substância divina colocam diversos problemas interpretativos e filosóficos. No cerne de ambas as teses encontramos a dificuldade que consiste em determinar como exatamente as relações de identidade e diferença se articulam na tessitura do real. No caso da tese monista, essa dificuldade se manifesta com máxima intensidade na tentativa de demonstrar a compatibilidade entre a unidade da substância e a multiplicidade infinita dos atributos que a constituem. É o que batizamos aqui com o título paradoxal de “monismo pluralista”. No

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> Este texto retoma, com significativas modificações e acréscimos, a terceira lição de meu livro *Lições introdutórias à Ética de Espinosa* (2014). Agradeço à Editora Viavérita pela autorização para utilizar este material.

<sup>3</sup> Ela1: “Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa” (G II, p.46). Substância, como veremos, é o que existe em si e por si é concebido (Eld1). Modo, o que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido (Eld5). Todas as citações da *Ética* foram extraídas da tradução de Tomaz Tadeu, publicada pela editora Autêntica (2008), e são acompanhadas da referência à edição *standard* de Carl Gebhardt (1925).

caso do vínculo imanente que une a substância aos seus modos, essa dificuldade aparece com força na tentativa de compatibilizar esta relação de imanência com a diferença irreduzível que subsiste entre a essência da substância divina e as essências dos modos que ela produz em si. É o que suscita o debate entre os que afirmam que Espinosa seria um panteísta e aqueles que consideram que sua filosofia deveria ser caracterizada como uma forma de panenteísmo.<sup>4</sup>

Neste capítulo, nosso objetivo se restringe a apresentar os principais conceitos, etapas argumentativas e problemas envolvidos na compreensão da gênese e do significado da tese monista, de modo a fornecer ao leitor iniciante alguns instrumentos que facilitem seu acesso direto ao texto de Espinosa e o estimulem a nele se aventurar.

Antes de entrarmos no exame desta tese, no entanto, cabe mencionar alguns traços essenciais do pensamento de Espinosa que transparecem no próprio título de sua obra principal e condicionam sua compreensão. Com efeito, esse título não indica apenas a preocupação fundamental que norteia a elaboração de toda a sua filosofia, a saber, o objetivo ético de alcançar a beatitude, isto é, a felicidade suprema, mediante o conhecimento intelectual de nossa união com a substância divina. O título indica também a exigência de racionalidade com que Espinosa pretende atingir este objetivo, bem como o paradigma matemático desta racionalidade. A construção de seu sistema em conformidade com o método geométrico é uma clara manifestação do racionalismo absoluto de Espinosa e de seu compromisso com a inteligibilidade integral do real. Ao longo de sua obra, Espinosa aplica de maneira irrestrita o Princípio de Razão Suficiente: tudo tem uma causa ou razão.<sup>5</sup> Por sua vez, a adoção do método sintético da geometria

---

<sup>4</sup> Embora o termo “panteísmo” seja utilizado com frequência para caracterizar a filosofia de Espinosa, esta caracterização não é isenta de sérias dificuldades. O panteísmo é normalmente expresso mediante formulações reducionistas do tipo “tudo é Deus” ou “o mundo é Deus” e acaba atribuindo a Espinosa uma posição acosmista que abole a realidade do mundo (ou seja, da totalidade dos seres finitos). Estas formulações, no entanto, não dão a devida importância à distinção de essência que Espinosa procura preservar entre o que ele chama de *Natureza Naturante* (a substância divina constituída pelos atributos) e de *Natureza Naturada* (o conjunto dos modos que a substância causa em si). Esta distinção, enunciada no escólio da Elp29, impede que se possa afirmar sem qualificações uma identidade irrestrita entre ambas. Isto significa que a famosa expressão “Deus sive Natura” (EIVPr) não formula propriamente uma posição panteísta, mas antes uma posição panenteísta, segundo a qual “tudo é em Deus e Deus é em tudo”. Este termo e essa formulação pretendem capturar de forma mais precisa e nuançada a sutileza da concepção espinosista das relações de identidade e diferença que unem Deus e a Natureza.

<sup>5</sup> Ainda que este princípio tenha sido batizado por Leibniz, encontramos uma clara formulação dele em Elp11 dem. alternativa: “Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou razão pela qual ela existe

euclidiana indica que essa inteligibilidade se realiza segundo um único modelo de racionalidade que perpassa a totalidade do real.

A adoção do método sintético por parte de Espinosa é uma explícita tomada de posição contra a preferência cartesiana pelo método analítico. Embora Descartes tenha tido o grande mérito de trazer para a filosofia a exigência de rigor demonstrativo da matemática e tenha encadeado suas *Meditações Metafísicas* segundo a “ordem das razões”, Espinosa julga que o método analítico é incapaz de resolver as principais dificuldades levantadas na metafísica e que ele está comprometido com a tese de que há aspectos centrais da realidade que ultrapassam a compreensão humana.<sup>6</sup> Com efeito, em uma passagem famosa que se encontra ao final das *Respostas às Segundas Objeções* Descartes defende o método analítico – que regride do conhecimento do efeito em direção ao conhecimento da causa –, como o verdadeiro método de invenção ou descoberta da verdade, e como o único apropriado à investigação metafísica, e acrescenta ainda que a função do método sintético se restringe a expor verdades previamente descobertas pela análise e a convencer o leitor obstinado.<sup>7</sup> Espinosa, porém, defende em seu inacabado *Tratado da emenda do intelecto* que “a verdadeira ciência procede da causa para o efeito” (*TEI*, §85), de modo que o método sintético, que progride

---

ou não existe (...) Ora, essa razão ou causa deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela” (G II, 52-53).

<sup>6</sup> Isso é explicitamente afirmado em uma importante passagem do Prefácio redigido por Lodewijk Meyer (mas corrigido e aprovado para publicação por Espinosa) à obra de Espinosa intitulada *Princípios da Filosofia cartesiana*: “E tampouco cumpre passar por cima do fato de que deve ser entendido no mesmo sentido, isto é, dito apenas conforme o pensamento de Descartes, o que se encontra em alguns lugares: isso ou aquilo supera a compreensão humana. Nem deve ser recebido como se o proferisse nosso autor a partir de sua própria posição. Ele julga que todas estas coisas, e ainda várias outras mais sublimes e sutis, podem ser não apenas clara e distintamente concebidas por nós como também muito comodamente explicadas; contanto que o intelecto humano, na investigação da verdade e no conhecimento das coisas, conduza-se por uma via outra que a aberta e palmilhada por Descartes...” (tradução de Homero Santiago e Luís Cesar Guimarães Oliva, ed. Autêntica, 2015, p.41. G I, 32).

<sup>7</sup> AT IX, 121-123. Para um acesso a esta passagem em português, cf. *Descartes: obras escolhidas*; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 231-233 (doravante, todas as citações das *Meditações metafísicas* e das *Objeções e respostas* serão extraídas desta tradução. Esta mesma tradução foi publicada também pela Editora Abril em diversas edições da Coleção *Os Pensadores*). Nesta importante passagem, Descartes define a noção de ordem das razões, distingue as duas vias ou métodos demonstrativos com que esta ordem pode ser seguida (análise e síntese) e apresenta as razões que justificam aos seus olhos a superioridade da análise sobre a síntese. É a esta passagem que se refere implicitamente o Prefácio de L. Meyer citado na nota anterior.

do conhecimento da causa em direção ao conhecimento do efeito, não é para ele um mero expediente expositivo, mas o “reto caminho da invenção” (*TEI*, §94) e a única via que permite tornar tudo inteligível ao fazer com que a ordem do conhecimento (*ratio cognoscendi*) coincida com a ordem do ser (*ratio essendi*). Nesta via, nós partimos de definições para, em conjunto com os axiomas, deduzirmos paulatinamente as diversas propriedades dos objetos.

Ora, a definição perfeita deve “explicar a essência íntima da coisa” (*TEI*, §95). Isso significa que ela não é uma mera definição nominal, isto é, a simples explicação do significado de um termo, mas pretende ter alcance real, ou seja, descrever a essência de uma coisa tal como ela é em si.<sup>8</sup> Para satisfazer esta condição a definição deve ser genética, ou seja, deve exibir o procedimento de construção lógica do objeto definido, de forma que possamos deduzir *a priori* todas as suas propriedades. Por exemplo, o círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha, da qual uma extremidade é fixa e a outra, móvel, pois desta definição se pode facilmente inferir a igualdade de todas as linhas que vão do centro à circunferência (*TEI*, §96). É este modelo construtivista de geometria genética, elaborado no *Tratado* a partir da influência de Hobbes, que Espinosa aplicará em sua *Ética* à totalidade do real.

Como “a verdadeira ciência procede da causa para o efeito” (*TEI*, §85), Espinosa examinará na primeira parte da *Ética* a ideia da causa primeira de todas as coisas, isto é, a ideia de Deus, para dela deduzir a existência de seu objeto e, em seguida, as ideias de todas as outras coisas que “possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da alma humana e de sua beatitude” (EIIPr.). Como Espinosa identificará Deus à substância única da qual todas as outras coisas são modificações imanentes, vislumbramos a grande importância que a tese monista adquire neste percurso, assim como a importância de dar a devida atenção ao procedimento geométrico pelo qual Espinosa pretende demonstrá-la. Com efeito, ainda que uma das definições inaugurais da *Ética* seja a definição de Deus (EId6), não é correto afirmar que Espinosa começa sua obra se instalando imediatamente em Deus. Ele dedica as dez primeiras proposições da *Ética I* para demonstrar a realidade da definição genética de Deus, isto é, a coerência interna da ideia de Deus como substância absolutamente infinita, para, em seguida, demonstrar sua existência na décima primeira proposição e, por fim, demonstrar que “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (EIp14).

---

<sup>8</sup> Para uma explicitação das diferenças que Espinosa estabelece entre a definição nominal e a definição real, remeto o leitor à Carta 9 a Simão de Vries, disponível em português no volume II das *Obras completas* de Espinosa publicadas pela Editora Perspectiva, com tradução de J. Guinsburg e Newton Cunha.

Espinosa dedica, assim, as quatorze primeiras proposições da *Ética I* à demonstração da tese monista, tomando como único ponto de partida as definições e axiomas que abrem o livro. É preciso ter claro que Espinosa se apropria em suas definições de uma terminologia metafísica tradicional conferindo-lhe, no entanto, um sentido novo, sentido este que vai se revelando aos poucos através do seu uso nas demonstrações. Como não podemos acompanhar aqui de forma detalhada essas demonstrações, procuraremos apreender a gênese e o significado original da tese monista contrastando-a com a metafísica dualista proposta por Descartes, pois foi em grande parte refletindo sobre as suas dificuldades que Espinosa formulou o seu pensamento acerca da estrutura fundamental da realidade. Conduzido por sua exigência de inteligibilidade integral, sua reflexão crítica o levou a propor certas transformações e remanejamentos nas definições e distinções formuladas por Descartes, de forma a suprimir as obscuridades, tensões e ambiguidades que ele nelas detectava. Ao fazer isso, é toda a concepção cartesiana da realidade que é profundamente transformada. Vejamos isso.

## BREVE RESUMO DA METAFÍSICA DE DESCARTES

Segundo a metafísica cartesiana o universo é constituído por uma multiplicidade de substâncias finitas classificadas em dois tipos em função de suas propriedades essenciais: as substâncias imateriais ou espirituais, cuja essência é o pensamento, e a ou as substância(s) material(is) ou corporal(is), cuja essência é a extensão tridimensional.<sup>9</sup> Além das substâncias finitas, Descartes sustenta que Deus, criador do universo, é uma substância espiritual infinita.<sup>10</sup> Assim, o termo “substância” se aplica tanto a Deus quanto a múltiplas coisas finitas por ele criadas. A expressão “dualismo cartesiano” significa que só existem dois tipos de substâncias (espirituais e materiais), mas não implica que só

---

<sup>9</sup> A posição de Descartes acerca das substâncias materiais é ambígua, pois certos textos sugerem que corpos particulares – como pedaços de cera (cf. *Segunda meditação*, §11 a 15, p.131-134. AT IX, 23-25) e pedras (cf. *Terceira meditação*, §20, p.148-149. AT IX, 35) – seriam substâncias, enquanto outros textos (por exemplo, o *Resumo das seis meditações*, p.112-113. AT IX, 10) sugerem que haveria uma única substância extensa da qual os corpos finitos seriam apenas modos. Esta oscilação entre uma concepção pluralista e uma concepção monista da substância extensa é um elemento importante quando se busca compreender a gênese histórica da posição de Espinosa.

<sup>10</sup> Cf. *Terceira meditação*, §22, p.149. AT IX, 35-36: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”.

existem duas instâncias destes tipos, pois Descartes sustenta a existência de uma pluralidade de substâncias individuais numericamente distintas.

Mas o que Descartes entende exatamente por “substância”? Encontramos em sua obra diferentes definições desta noção. Em certos textos, ele define a substância (inspirado em uma tradição escolástica que remete a Aristóteles) como o sujeito último de inerência, o substrato imperceptível em si das propriedades, qualidades ou atributos percebidos por nós, como sendo distinta destes atributos e podendo contê-los formalmente (isto é, segundo o mesmo grau de perfeição) ou eminentemente (isto é, segundo um grau superior de perfeição). É o que ocorre na definição V da *Exposição Geométrica* que serve de apêndice às *Respostas às segundas objeções* (1994, p.235. AT IX, 125):

Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade ou atributo, de que temos em nós real ideia, chama-se substância. Pois não possuímos outra ideia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas ideias, posto que o nada não pode ter nenhum atributo.

Em outros textos Descartes define a substância em termos de sua capacidade de existência independente, isto é, a partir de sua autossuficiência ontológica entendida como autossuficiência causal. Assim, ele afirma no artigo 51 dos *Princípios da Filosofia*: “Por ‘substância’ não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir”.<sup>11</sup> Porém, Descartes acrescenta imediatamente nesta passagem que a expressão “existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir” não se aplica univocamente, isto é, no mesmo sentido, a Deus e às suas criaturas. Afinal, estas não podem existir sem serem criadas e conservadas continuamente pela ação causal de Deus, de forma que apenas Deus, estritamente falando, necessita apenas de si para existir. No entanto, ainda que nenhuma coisa criada seja dotada de uma independência ontológica absoluta, Descartes faz um uso analógico do termo “substância” para designar as criaturas que podem existir sem a ajuda de nenhuma outra coisa criada, enquanto aquelas que dependem para existir não

---

<sup>11</sup> *Princípios da Filosofia*; tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p.67 (AT IX II, 47). Todas as citações dos artigos da Primeira parte dos *Princípios da Filosofia* são extraídas desta tradução.

apenas de Deus, mas também de outras criaturas recebem o nome de atributos, qualidades ou modos.

Descartes sustenta que entre duas substâncias finitas há uma distinção real, caracterizada pela possibilidade que cada uma tem de existir sem a outra. O critério que permite reconhecer esta distinção é o fato de cada uma delas ser clara e distintamente concebida por si, ou seja, o fato de possuir completa independência conceitual. Assim, por exemplo, o conceito de pensamento é um conceito básico que independe logicamente do conceito de extensão e vice-versa, de forma que esta independência conceitual permite, graças à onipotência e à veracidade divinas, concluir que estes conceitos remetem a duas substâncias realmente distintas, a saber, a alma e o corpo.<sup>12</sup>

No que se refere às criaturas dependentes das substâncias finitas, Descartes distingue dois casos: o do atributo principal, compreendido como a propriedade invariável que define a essência da substância e permite classificá-la como sendo de tal ou tal tipo (por exemplo, o pensamento que define a substância pensante e a extensão que define a substância extensa); e o dos modos, compreendidos como as propriedades variáveis que diversificam as substâncias de mesmo atributo principal (por exemplo, a figura e o movimento de um corpo, as ideias e volições de uma alma).

No que tange à distinção que existe entre a substância e o seu atributo principal, encontramos em Descartes uma dupla inspiração que a torna ambígua. Por um lado, há uma inspiração atributiva ontológica, de origem escolástica, que põe atrás dos atributos, incluindo o principal, o sujeito ontológico que os suporta. Esta inspiração, como fica claro pela definição V da *Exposição geométrica* citada anteriormente, tende em última análise a fazer da substância algo de inacessível e incognoscível em si, pois só seus atributos são diretamente conhecidos por nós. Por outro lado, há uma inspiração racionalista que, ao submeter a realidade ao critério de clareza e distinção das ideias, tende a identificar a substância com o seu atributo principal, estabelecendo entre ambos apenas uma distinção de razão, isto é, uma distinção que só pode ser estabelecida pelo intelecto por um ato de abstração. É apenas por abstração que se pode separar a coisa pensante do pensamento e a coisa extensa da extensão, mas na realidade a substância nada mais é que o seu atributo principal substancializado e não algo para além dele.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> De fato, Descartes sustenta que só a veracidade e a onipotência divinas nos permitem concluir que duas coisas concebidas por si de forma clara e distinta remetem a duas substâncias separáveis (mesmo que não estejam efetivamente separadas) na natureza. Cf. *Sexta meditação*, §17, p.186; AT IX, 62 e *Princípio da Filosofia*, art.60, p.77; AT IX II, 57-58.

<sup>13</sup> Cf. *Princípios da Filosofia*, art.63. Esta dupla inspiração, ressaltada por Alquié (2003), gera ainda hoje uma intensa discussão entre os principais intérpretes de Descartes. Para uma interpretação que defende que, apesar do uso do vocabulário escolástico, Descartes propõe apenas a



Ainda no que diz respeito à relação entre a substância e o atributo principal, Descartes sustenta a tese da unicidade do atributo principal, segundo à qual “é uma só a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras são referidas” (*Princípios da Filosofia*, I, art.53, p.69. AT IX II, 48). Ele considera que, quando se trata de atributos que constituem a natureza das coisas, a pura diversidade entre eles (isto é, o fato de um não envolver de maneira alguma o conceito do outro) acarreta uma oposição quando ambos são atribuídos ao mesmo sujeito, pois isso seria o mesmo que “se disséssemos que um só e mesmo sujeito tem duas naturezas diversas; o que contém uma manifesta contradição, ao menos quando se trata, como é o caso aqui, de um sujeito simples e não de um sujeito composto”.<sup>14</sup>

Por fim, a distinção modal comporta duas espécies: a distinção que existe entre um modo e a substância da qual ele é modo, e a que existe entre dois modos de uma mesma substância. A primeira espécie se caracteriza pela implicação unilateral do modo em relação à substância, pois o modo não pode ser nem ser concebido sem a substância, mas esta pode ser e ser concebida sem tal ou tal modo particular. Assim, por exemplo, podemos conceber uma substância corporal sem a figura que a determina concretamente, mas não podemos conceber a figura sem a substância extensa da qual ela depende. Há, portanto, uma prioridade ontológica e conceitual da substância qualificada por seu atributo principal em relação aos seus modos. Quanto à segunda espécie, ela se caracteriza pelo fato de que os modos podem ser concebidos um sem o outro (por exemplo, a figura sem o movimento de um corpo e vice-versa), mas nenhum deles pode ser concebido sem a substância de que são modos (*Princípio da Filosofia*, I, art.61).

## SUBSTÂNCIA E ATRIBUTO EM ESPINOSA

De posse desses elementos, podemos nos voltar agora para Espinosa. Encontramos na *Ética* uma única definição de substância: “por substância entendo aquilo que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (Eld3). Esta definição caracteriza a substância por uma dupla independência: ontológico-existencial (existe em si) e lógico-conceitual (é concebida por si). Ser “concebido por si”, como explicita a definição dada, significa que o conteúdo

---

concepção racionalista da noção de substância e de sua relação com o atributo principal, remeto à leitura do capítulo 13, de Ethel Rocha, presente nesta coletânea.

<sup>14</sup> Cf. *Comentário a um certo programa*, tradução minha (AT VIII B, 349-350). A passagem pode ser encontrada na tradução francesa em *Descartes, oeuvres philosophiques*; Alquié, F. (ed.), Vol. III. p.798.

conceitual que define a substância não pode ser derivado de nenhum outro mais fundamental, sendo um conceito primitivo inteligível por si. Embora Espinosa não explicita nesta definição o significado da expressão “existir em si”, o paralelo com a explicação da noção de “concebido por si” sugere que a independência existencial deva ser compreendida como “aquilo que não carece de outra coisa para ser causado”, sendo, assim, uma realidade básica que traz em si a causa ou razão positiva de sua existência (“existe por si”). Isso sugere que a expressão deve ser compreendida a partir da relação de causalidade e não da relação de inerência que é enfatizada na primeira definição cartesiana que citamos anteriormente.

De fato, quando acompanhamos o uso da noção de substância na *Ética*, constatamos que Espinosa jamais utiliza as noções de “sujeito de inerência” ou de “substrato de qualidades” para se referir explicitamente a ela.<sup>15</sup> A ausência destas noções levou alguns comentadores a propor uma interpretação segundo a qual Espinosa teria rompido com a longa tradição que remonta às *Categorias* de Aristóteles, tradição esta que, ao subordinar a investigação metafísica à análise dos modos de dizer o ser, isto é, à análise da linguagem predicativa, identifica *grosso modo* as distinções entre sujeito e predicado, substância e propriedade, seres independentes e seres dependentes. É o que defendem, por exemplo, Edwin Curley e Marilena Chaui. O primeiro ressalta que

[...] o termo “sujeito”, que figura de maneira tão proeminente nas definições tradicionais de substância, está ausente em Espinosa. Nem seus modos nem seus atributos podem existir em substâncias como em um sujeito. Pois os atributos não existem em nada outro que não eles mesmos, e os modos são eles mesmos o tipo de coisas que seriam propriamente o sujeito de predicados. (CURLY 1968, cap. I, p.18).

A segunda defende que “[a substância] é definida como *in se*, porém, a existência independente não significa, à maneira da Escola ou de Leibniz, ‘não estar em outro como em um sujeito’, e sim que é *causa sui* – a inseidade [ser em si] aparece imediatamente como aseidade [ser por si] positiva”.<sup>16</sup> Segundo esta leitura, portanto, a centralidade que a noção de inerência ocupa na tradição aristotélica é substituída por uma reflexão pautada

---

<sup>15</sup> Na realidade, o termo “sujeito”, no sentido de “sujeito de inerência”, não está totalmente ausente na *Ética*, mas nas poucas passagens em que aparece é sempre usado para se referir aos modos finitos (cf. EIIIp5dem e EVa1).

<sup>16</sup> Cf. Chaui (1999), cap. VI, p. 805 (colchetes nossos). No *TEI* §92, Espinosa identifica explicitamente estas duas noções: “se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima” (G II, 34).

sobre a noção de causalidade, de modo que para Espinosa “ser em si” significaria “ser por si”.

Outros comentadores, no entanto, procuram defender que as noções de inerência e de causalidade não são excludentes na *Ética* e que ambas, junto com a noção de conceitabilidade por si, estão contidas em sua definição de substância.<sup>17</sup> Isto seria evidenciado, por exemplo, pelo fato de Espinosa dedicar proposições diferentes para tematizar as diversas relações existentes entre a substância divina e as coisas que nela existem e que dela se seguem, a saber, os seus modos. Na Elp15, ele demonstra que os modos existem na substância divina (relação de inerência) e por ela são concebidos (relação de conceitabilidade),<sup>18</sup> enquanto na Elp16 ele demonstra que a substância produz (relação de causalidade)<sup>19</sup> os modos. Por sua vez, a Elp18 conjuga as relações tematizadas nas duas proposições anteriores na demonstração da tese de que “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”.

Não podemos aprofundar nos limites deste trabalho a discussão destas duas interpretações, pois isso nos obrigaria a entrar na análise do problema das relações de identidade e diferença que vinculam a substância aos seus modos, mas, como veremos adiante, cabe assinalar desde já que, diferentemente dos modos (que, pela Eld3, existem em outro e são concebidos por outro), os atributos em Espinosa não mantêm com a substância relações de inerência (não existem nela como em outra coisa), nem de conceitabilidade (não são concebidos por ela como por outra coisa), nem de causalidade (não são causados por ela), mas constituem a essência dela. Cabe enfatizar também que, mesmo aceitando a compatibilidade entre as relações de inerência e de causalidade na teoria da substância, não há dúvida alguma de que a perspectiva causal exerce uma função preponderante na elaboração de toda a metafísica de Espinosa,<sup>20</sup> preponderância que se manifesta claramente pelo fato de a *Ética* abrir com a definição da noção de *causa sui* (causa de si), entendida positivamente como “aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (G II, 45).<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Ver, p. ex., Garrett (2002), Carriero (1999) e Melamed (em produção).

<sup>18</sup> Elp15: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (G II, 56).

<sup>19</sup> Elp16: “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitos modos (isto é, tudo o que pode ser abrangido por um intelecto infinito)” (G II, 60).

<sup>20</sup> Para uma outra interpretação que também enfatiza a importância capital que as noções de causalidade e de atividade desempenham na concepção espinosista da substância remeto ao capítulo de Cristiano Novaes de Rezende presente nesta coletânea.

<sup>21</sup> A noção positiva de *causa sui* foi introduzida por Descartes nas *Respostas às primeiras objeções* e às *Quartas objeções*. Na tradição escolástica “ser por si” significava “ser de si mesmo e não por

Ora, esta ênfase na causalidade nos remete à segunda definição cartesiana de substância como “aquilo que necessita apenas de si para existir”. O racionalismo absoluto de Espinosa, no entanto, o leva a comprometer-se com o uso unívoco das noções, recusando, assim, o procedimento analógico que em Descartes sustenta a aplicação daquela definição a Deus e a certas criaturas. Com efeito, o procedimento analógico, segundo Espinosa, é incapaz de escapar da confusão que ele procura evitar entre a essência de Deus e as essências das criaturas e acaba por desembocar na pura equivocidade.<sup>22</sup> Assim, Espinosa reterá apenas o sentido forte do termo “substância”, isto é, aquele que se aplica a Deus, e demonstrará que ele não pode ser aplicado às coisas criadas. O ente criado, ou melhor, ente produzido (pois Espinosa recusará a noção de criação),<sup>23</sup> sendo incapaz de existir por si não pode ser substância.

Em sua definição de substância, como vimos, Espinosa acrescenta à independência ontológico-existencial a concepção por si, ou seja, a independência lógico-conceitual. Ao acrescentar a concepção por si na própria definição de substância Espinosa pretende recusar uma concepção da relação entre esta e seu atributo essencial que possa torná-la incognoscível. Qualquer margem de sombra ou mistério na realidade é excluída por seu racionalismo absoluto. Desta forma, ele rompe com a ambiguidade presente em Descartes, pois ao recusar a inspiração escolástica e radicalizar a inspiração racionalista Espinosa identifica plenamente a substância com o atributo essencial.<sup>24</sup> O

---

outrem”, isto é, não ter causa, mas a defesa do caráter universal do princípio de causalidade leva Descartes a aplicá-la a Deus no sentido positivo de “ser por si como por uma causa”. Descartes estabelece no caso de Deus uma analogia entre a causa formal e a causa eficiente, e sustenta que, graças à positividade de sua potência infinita, Deus “faz de alguma maneira em relação a si mesmo o que a causa eficiente faz em relação ao seu efeito” (AT IX, 88, tradução minha). Espinosa reformula esta noção positiva. Partindo da primazia da inteligibilidade da essência (El1), ele pensará a causa eficiente a partir da causa formal (cf. Elp25esc.: “no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si, também se deve dizer que é causa de todas as coisas” G II, 67) e defenderá a identidade irrestrita entre “causa” e “razão” (*causa sive ratio*).

<sup>22</sup> Elp17esc. Para uma análise do combate de Espinosa contra as noções de analogia, eminência e equivocidade, cf. Deleuze (1968, cap. II).

<sup>23</sup> Para a recusa da noção de criação divina, entendida como um ato da liberdade da vontade realizado por um Deus pessoal transcendente, remeto o leitor em especial às seguintes passagens da primeira parte da *Ética*: Elp16, Elp17 e seu escólio, Elp18, Elp29, Elp31, Elp32 e Elp33, com seus dois escólios.

<sup>24</sup> Que Espinosa esteja consciente dessa ambiguidade fica claro pela seguinte passagem do escólio da proposição 7 dos seus *Princípios da Filosofia cartesiana* (PFC), onde ele discute a segunda prova *a posteriori* da existência de Deus proposta por Descartes: “Quando ele [Descartes] diz que *é maior criar ou conservar uma substância do que os atributos*, decerto não pode entender por atributos o que está contido formalmente na substância e não se distingue da própria

atributo não é uma qualidade existindo em uma substância que poderia ser imperceptível em si, mas aquilo que constitui a essência da substância, de sorte que essa nada mais é do que o próprio atributo substancializado.

Esta identificação plena, no entanto, não é imediatamente evidente quando lemos a definição espinosista de atributo, pois esta afirma que “por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (Eld4). Esta definição suscitou uma grande controvérsia em função da referência ao intelecto nela presente. Qual o significado desta referência e a qual intelecto (finito, infinito ou ambos) ela reenvia? A chamada interpretação subjetivista ou idealista, originada da leitura hegeliana do espinosismo, procurou sustentar que o atributo não se identifica realmente com a substância, mas lhe seria imposto pela forma do intelecto finito que, ao procurar compreendê-la, faria com que ela aparecesse sob tal ou tal atributo. O atributo seria, assim, uma espécie de projeção ou invenção da mente humana, uma mera forma subjetiva de perceber a substância, sem correlato objetivo na própria coisa.

No entanto, como bem mostrou Martial Gueroult (1968), essa interpretação não se sustenta. Ele demonstrou sua falsidade ao sublinhar que a raiz de seu contrassenso consiste em interpretar de maneira kantiana “o entendimento dos racionalistas clássicos, o qual não é uma forma, e menos ainda uma forma deformante, mas o poder de conhecer as coisas verdadeiramente, isto é, tal como elas são em si” (p. 440).<sup>25</sup> Com efeito, que o intelecto humano não deforma a realidade ao buscar conhecê-la é algo que Espinosa sustenta desde a sua primeira carta, na qual, a pedido de seu correspondente, ele aponta que um dos erros de Bacon consistiu exatamente em supor que o intelecto humano “está, sua própria natureza, condenado ao engano, forjando sobre todas as coisas ideias que, ao invés de acordarem com o universo, só se conciliam consigo mesmas; tal como espelho que, refletindo desigualmente os raios luminosos, deformaria as coisas”.<sup>26</sup> Na segunda parte da *Ética*, por sua vez, Espinosa demonstrará que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus (EIIp11c), que as ideias adequadas que constituem o intelecto finito são um subconjunto das ideias adequadas constitutivas do intelecto infinito de Deus e, como elas, são necessariamente verdadeiras, isto é, estão em perfeita concordância com seus ideados (EIIp34 e EIIp32). A referência na definição 4 ao que o

---

substância a não ser por razão; pois, neste caso, criar uma substância é o mesmo que criar os atributos” (*PFC*, trad. Homero Santiago e Luis César Guimarães Oliva, São Paulo: Autêntica, 2015, p.95. G I, 163).

<sup>25</sup> Dentre os principais defensores da interpretação idealista citados por Gueroult cabe destacar: L. Brunschvicq (1951), P. Lachièze-Rey (1950) e M. A. Wolfson (1948).

<sup>26</sup> Carta 2 a Henry Oldenburg, cuja data provável se situa entre 26 de agosto e 27 de setembro de 1661. Cf. *Spinoza: obra completa II* (2014), p.42-43. G IV, 30.

intelecto percebe não pode, portanto, ser interpretada como indicando uma deformação perceptiva da realidade, mas, ao contrário, assinala a plena inteligibilidade do objeto por ele apreendido. Isto significa que Espinosa não usa a palavra “percepção” na definição de atributo com o sentido técnico de passividade que ele lhe confere na explicação da definição de ideia na *Ética II* (d3). Nesta explicação, ele afirma que “a palavra *percepção* parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto *conceito* parece exprimir uma ação da mente”.<sup>27</sup> Ora, na teoria do conhecimento de Espinosa a passividade da mente está necessariamente ligada às ideias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas, do primeiro gênero de conhecimento, e jamais às ideias adequadas que o intelecto forma ativamente tanto no segundo quanto no terceiro gêneros de conhecimento. Por isso, Espinosa afirmará que “é da natureza da razão perceber as coisas verdadeiramente, isto é, como elas são em si” (Elp44dem). Ora, que a substância e o atributo sejam em si, isto é, fora do intelecto, a mesma coisa é explicitamente afirmado na Elp4dem: “...fora do intelecto nada se dá por meio do qual possam distinguir-se várias coisas entre si, a não ser as substâncias, ou, por outras palavras (definição 4), os seus atributos e respectivas afecções”.<sup>28</sup> O atributo constitui, portanto, o princípio ontológico e o princípio de inteligibilidade da substância, de modo que há entre eles apenas uma distinção de razão.<sup>29</sup>

Esta concepção substancialista do atributo exclui que se tome por atributos da substância o que não passa de meros adjetivos, incluindo os próprios. “Próprios” são propriedades necessárias que decorrem da essência da substância, mas que não a constituem. Embora a substância não possa existir sem os seus próprios, não são eles que a definem e que fazem com que ela seja o que ela é.<sup>30</sup> É o que Espinosa afirma

---

<sup>27</sup> Que Espinosa nem sempre usa o termo “percepção” com a conotação de passividade fornecida por esta explicação pode ser verificado pela passagem da demonstração da Elp44 que citamos a seguir no texto e pela leitura do longo escólio da Elp49.

<sup>28</sup> Como afirma Macherey (1979, p.177), fica claro, assim, que toda ambiguidade da definição 4 teria desaparecido se Espinosa tivesse escrito: “Eu entendo por atributo o que constitui a essência da substância, e é assim que o intelecto a percebe (tal como ela é)”.

<sup>29</sup> Elp20d: “...os mesmos atributos de Deus, que (pela def. 4) explicam a essência eterna de Deus, explicam ao mesmo tempo a sua existência eterna, isto é, aquilo que constitui a essência de Deus constitui ao mesmo tempo a sua existência...”.

<sup>30</sup> Espinosa retoma a distinção entre essência e próprio oriunda da tradição aristotélica (na qual o exemplo privilegiado é o da relação existente entre “ser animal racional” e “ser capaz de rir”) e a incorpora em sua teoria da definição genética (cf. *TEI* §95: “a definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa e evitar que ponhamos no lugar dela certas propriedades [*propria*]” G II, 30). Esta distinção implica que não se pode identificar a essência de

claramente acerca da substância divina no *Breve tratado*: “Deus não é Deus sem eles, mas não é Deus por eles, pois eles não nos dão a conhecer nada de substancial, mas são apenas adjetivos que exigem substantivos para ser explicitados”.<sup>31</sup> Dentre estes adjetivos tradicionalmente atribuídos a Deus, mas que designam apenas próprios e não verdadeiros atributos, estão as propriedades da infinitude, perfeição, eternidade, existência por si e imutabilidade. Espinosa acrescenta ainda no *Breve tratado* adjetivos que tampouco designam verdadeiros atributos de Deus, como: onisciente, misericordioso, sábio, onipresente, etc. No entanto, diferentemente do que ocorre com os próprios (que efetivamente derivam da essência de Deus), estes adjetivos só fazem sentido quando são referidos aos modos da substância, modos cuja essência não se confunde com a dela.<sup>32</sup> Assim, a atribuição destes últimos adjetivos a Deus não passa de uma projeção antropomórfica oriunda da imaginação e desprovida de qualquer objetividade.

## A CONSTRUÇÃO DO MONISMO

Uma vez introduzidos os conceitos centrais de substância e atributo, podemos examinar agora alguns dos principais passos envolvidos na construção do conceito de substância absolutamente infinita, construção que equivale à demonstração da realidade da definição genética de Deus (Eld6) e que conduz à tese do monismo: “Por Deus entendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.<sup>33</sup> Esta construção ocorre em duas grandes etapas dedutivas. A primeira (de Elp1 a Elp8) demonstra que só pode haver uma substância por atributo; a segunda (de Elp9 a Elp14), que só pode haver uma substância para todos os atributos.

---

uma coisa com o conjunto de suas propriedades necessárias, pois se toda propriedade essencial é necessária, nem toda propriedade necessária é essencial.

<sup>31</sup> *BT*, 1ª Parte, Cap. 1, nota 9\* (ESPINOSA, 2009, p.195, tradução minha. G I, 18 30).

<sup>32</sup> *BT*, 1ª Parte, Cap.7, §7. (ESPINOSA, 2009, p.245, tradução minha. G I, 45).

<sup>33</sup> Cabe lembrar que o latim não tem artigos definidos ou indefinidos, de modo que a frase final da definição (*quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit*) tanto pode ser traduzida por “cada um dos quais exprime *uma* essência eterna e infinita” quanto por “cada um dos quais exprime *a* essência eterna e infinita”. Ou seja, o texto latino por si só não permite decidir entre estas duas traduções. Nós seguimos aqui a tradução adotada pelas duas edições brasileiras citadas na bibliografia, pois nos parece a que capta da forma mais adequada o pensamento de Espinosa.

## SÓ PODE HAVER UMA SUBSTÂNCIA POR ATRIBUTO

Tendo identificado a substância com seu atributo essencial, Espinosa demonstra na primeira etapa quatro propriedades necessárias que decorrem da substância considerada sob um único atributo, estabelecendo quatro teses anticartesianas:

- 1) “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo” (Elp5). Ou seja, não pode existir uma pluralidade de instâncias de substâncias do mesmo tipo. Espinosa demonstra esta proposição partindo da tese de que duas ou mais coisas fora do intelecto só podem ser distinguidas por seus atributos ou por seus modos (Elp4). Com base nisso, ele prova, por um lado, que é impossível que duas substâncias consideradas sob o mesmo atributo sejam individuadas por seus modos (isto é, por propriedades variáveis e inessenciais), pois as substâncias são por natureza (isto é, lógica e ontologicamente) anteriores aos modos e não os implicam; por outro lado, na medida em que elas são consideradas apenas sob o mesmo atributo, nada permite diferenciá-las e elas devem ser consideradas como uma única substância. A validade desta segunda parte da prova, no entanto, depende da validade de um princípio que Leibniz batizará de princípio da identidade dos indiscerníveis (se toda propriedade de  $x$  é propriedade de  $y$  e vice-versa, então  $x$  e  $y$  são numericamente uma só e mesma coisa) e suscita dificuldades e objeções que alimentam até hoje uma intensa controvérsia. Com efeito, o argumento de Espinosa só vale para uma substância considerada sob um único atributo, mas não para uma substância considerada sob  $n$  atributos (onde  $n$  é maior que 1).<sup>34</sup> Não podemos entrar aqui na discussão destas dificuldades, mas cabe assinalar que Espinosa oferece no escólio 2 da Elp8 uma prova alternativa para a tese capital da Elp5 com base na demonstração da incompatibilidade entre as condições de aplicabilidade da distinção numérica e a “concepção por si” contida na própria definição de substância. O cerne da prova consiste em mostrar que a definição verdadeira de uma coisa qualquer exprime apenas a essência desta coisa e não envolve referência a nenhum número de indivíduos que caem ou podem cair sob esta definição. Como tudo tem uma causa ou razão, a explicação causal para a existência de um número determinado destes indivíduos deve ser então exterior à definição. Porém, como veremos na explicação da tese (ii)

---

<sup>34</sup> Por exemplo, uma substância S1 que tivesse os atributos A e B poderia diferir de uma substância S2 que tivesse os atributos A e C, pois elas teriam um atributo diferente.



a seguir, Espinosa demonstra no corolário da Elp6 (por um argumento independente da Elp5) que não pode haver nenhuma causa exterior que explique a existência de uma substância. Logo, sempre que houver ou puder haver uma multiplicidade de indivíduos do mesmo tipo (por exemplo, vinte seres humanos) estaremos diante de modos finitos cuja existência depende de causas externas e não de substâncias. Isso significa, como mostrou Deleuze, que Espinosa demonstra que, quando Descartes afirma a existência de uma multiplicidade de substâncias de mesmo atributo (por exemplo, uma multiplicidade de substâncias pensantes) ele faz da distinção numérica (que só pode existir entre coisas que possuem a mesma definição ou conceito) uma distinção real, confundindo, assim, a distinção modal com a distinção real.<sup>35</sup>

- 2) “Uma substância não pode ser produzida por outra substância” (Elp6), pois a dependência causal é logicamente incompatível com a natureza da substância (Elp6 e Elp6c). Com efeito, se uma substância fosse causada por outra substância, seu conceito dependeria do conceito de sua causa, pois, como enuncia o importantíssimo axioma 4, o “conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”.<sup>36</sup> Neste caso, porém, a substância não seria concebida por si, o que contradiz a sua definição. Como tudo o que existe é substância ou modo da substância, e como a substância é ontológica, lógica e causalmente anterior aos modos, esta tese exclui que uma substância possa ser produzida por qualquer outra coisa (Elp6c). Assim, ela exclui implicitamente a noção de criação e implica a recusa do sentido analógico de substância adotado por Descartes em sua segunda definição. Essas consequências ficam ainda mais claras na proposição seguinte.
- 3) “À natureza da substância pertence o existir” (Elp7). Com efeito, como tudo tem uma causa ou razão, Espinosa demonstra que a substância traz em sua própria essência o princípio explicativo de sua existência necessária, sendo, portanto, causa positiva de si mesma. Assim, ele prova explicitamente a conexão necessária entre substancialidade e existência por si que caracterizava apenas o sentido forte de substância em Descartes e que era insinuada na definição de substância formulada no início da *Ética*.
- 4) “Toda substância é necessariamente infinita” (Elp8). Com efeito, se só pode existir uma única substância de cada gênero, e se o finito se define como

---

<sup>35</sup> Cf. Deleuze (1968, cap. I).

<sup>36</sup> Ela4. O uso deste axioma ao longo da *Ética* deixa claro que as relações de dependência e de envolvimento que ele estabelece entre os conhecimentos do efeito e da causa também se aplicam às relações entre as ideias e conceitos do efeito e da causa.

aquilo que só pode ser limitado por outra coisa do mesmo gênero (só corpos podem limitar corpos e pensamentos limitar pensamentos. Cf. Eld2), então nenhuma substância pode ser finita. Com isso, Espinosa demonstra, contra Descartes e uma longa tradição metafísica, que uma investigação rigorosa das consequências lógicas do conceito de substância revela sua incompatibilidade radical com a noção de finitude, de sorte que coisas individuais não podem ser substâncias.

## **SÓ PODE HAVER UMA SUBSTÂNCIA PARA TODOS OS ATRIBUTOS**

Ao término desta primeira etapa dedutiva, no entanto, nada parece excluir a possibilidade de pensarmos uma multiplicidade de substâncias infinitas nos seus respectivos gêneros, uma para cada atributo (por exemplo, uma substância pensante infinita e uma substância extensa infinita). É com as proposições 9 e 10 que Espinosa inicia a segunda etapa com o intuito de excluir esta possibilidade e demonstrar que há apenas uma única substância para todos os atributos, de forma que cada atributo substancial infinito considerado na primeira etapa é na realidade uma das infinitas expressões de uma única substância constituída por infinitos atributos. É aqui, portanto, que encontramos o cerne da demonstração da realidade da definição genética de Deus pela integração dos infinitos atributos, cada um dos quais é infinito no seu gênero, em uma única substância que, graças a esta integração, é qualificada de absolutamente infinita. Como afirma Espinosa na explicação que ele acrescenta à Eld6: “Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação” (G II, 46).

Como Espinosa defende esta integração? Como ele compatibiliza a multiplicidade dos atributos com a unidade da substância? Enfim, como se articulam identidade e diferença no Absoluto? Estas questões nos lançam finalmente no coração do problema do “monismo pluralista” e levantam um dos problemas mais difíceis e debatidos do sistema espinosista. Sem pretender esgotá-lo, vejamos alguns aspectos centrais que devem ser considerados em qualquer tentativa de solução.

A Elp9 afirma que “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”. Sua demonstração nos diz laconicamente que isto é evidente em função da definição 4, isto é, da definição de atributo. Como mostrou Gueroult, a regra de proporcionalidade contida nesta proposição retoma um axioma tradicional da escolástica (“quanto mais uma coisa tem ser, mais ela tem propriedades, quer dizer, realidades ou

perfeições”), enquanto o remetimento enigmático à definição 4 particulariza este axioma universal substituindo a concepção escolástica de atributo (mero adjetivo da coisa ou propriedade que dela resulta, mas que não constitui sua essência) pela concepção espinosista de atributo (realidade constitutiva da essência da coisa).<sup>37</sup> A regra contida neste axioma não implica a ideia de uma somatória infinita, como se os atributos pudessem ser tomados como unidades numéricas que se adicionam sucessivamente. Como afirma Espinosa na Carta 64 a Schuller: “nós formamos o axioma do escólio da Elp10, como indiquei ao final deste escólio, a partir da ideia que temos de um ser absolutamente infinito, e não do fato que há ou poderia haver seres tendo três, quatro atributos ou mais” (G IV, 278).<sup>38</sup> É a ideia verdadeira dada de Deus como *ens realissimum* que fornece a norma que nos permite pensar tanto a multiplicação infinita dos atributos quanto sua síntese necessária em uma única substância, ultrapassando de forma legítima os limites do conceito simples de atributo (que não implica nem a multiplicação infinita nem a síntese necessária).<sup>39</sup> A articulação desta regra de proporcionalidade com a ideia verdadeira dada de Deus implica em conferir-lhe infinitos atributos transformando-o no *ens absolutum* e excluindo, assim, a possibilidade de que cada atributo constitua uma substância à parte. Com efeito, se uma substância pode possuir infinitos atributos, se é possível demonstrar que uma substância assim constituída existe necessariamente (Elp11), e se não pode haver duas ou mais substâncias de mesmo atributo (Elp5 e Elp8 esc.2), então só pode existir uma única substância para todos os atributos (Elp14), o que equivale a provar a tese monista.

O problema, no entanto, consiste precisamente em mostrar que uma mesma substância pode possuir atributos diferentes, tendo em vista a definição espinosista do atributo como aquilo que constitui a essência da substância. Pode uma substância ter mais de uma essência ou é preciso sustentar que a essência da substância divina é uma

---

<sup>37</sup> Gueroult (1968, cap. IV).

<sup>38</sup> O axioma contido no escólio da Elp10 retoma o que é formulado na Elp9: “Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro do que isto: que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá” (G II, 52).

<sup>39</sup> Como salienta Gueroult em sua minuciosa comparação do procedimento da *Ética* com os ensinamentos do *TEI*, assim como a ideia da esfera permite ultrapassar os limites do conceito simples de semicírculo, ligando-o ao de rotação (movimento) na definição genética da esfera (cf. *TEI*, §72. Segundo a definição proposta neste parágrafo, a esfera pode ser engendrada pelo movimento de um semicírculo em torno do diâmetro), assim também “a definição genética de Deus (Eld6) se efetua através de sua ideia verdadeira, não ainda explicitada, a saber, sob a norma do conceito de *ens realissimum*, o qual constitui o conteúdo da definição imperfeita (porém verdadeira) própria da tradição” (GUEOULT, 1968, p.171).

realidade complexa que se expressa em infinitas formas diferentes? O que ocorre com os atributos conferidos à substância única? Será que eles perdem suas características substanciais? A Elp10 afirma que “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si”. Ora, a concepção por si é um elemento definidor da substância e reenvia à distinção real, de forma que os atributos mantêm sua natureza substancial. Como afirma o escólio desta proposição: “embora dois atributos sejam concebidos como *realmente distintos*, isto é, um sem o contributo do outro, nem por isso se pode concluir que constituem *dois entes*, isto é, *duas substâncias diferentes*, por ser da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si” (grifos nosso. G II, 52).<sup>40</sup> Em clara oposição a Descartes, Espinosa afirma que a distinção real decorrente da concepção por si dos atributos não acarreta nenhuma multiplicidade numérica, isto é, nenhuma separabilidade ou descontinuidade ontológica entre substâncias diversas.

No entanto, é lícito demandarmos ao racionalismo absoluto de Espinosa uma ideia clara e distinta do que ele entende por distinção real e do tipo de união que permite integrar atributos realmente distintos em uma única substância. Para formarmos esta ideia, cabe examinar inicialmente se “a união dos atributos em Deus encontra algum obstáculo do lado dos atributos, por exemplo, sua heterogeneidade”.<sup>41</sup> Ora, é preciso observar que a heterogeneidade, isto é, a diversidade irreduzível que decorre do fato de cada atributo ser concebido por si, não acarreta nenhuma limitação, oposição ou contradição entre eles. A negação entre eles (quando se diz, por exemplo, que o pensamento não é a extensão ou vice-versa) é um mero traço extrínseco da positividade

---

<sup>40</sup> Martin Lin procura argumentar que Espinosa não afirma nesta passagem que os atributos são realmente distintos, mas apenas que eles são “concebidos como realmente distintos”. Ele interpreta o uso do termo “concebidos” como introduzindo uma perspectiva subjetiva que projeta sobre a substância uma diversidade que nela não encontra fundamento objetivo. É o que ele afirma explicitamente na seguinte passagem: “...a pluralidade dos atributos é um resultado de como nós percebemos esta essência refratada através de um prisma conceitual...Estas várias maneiras [de ser concebida] não correspondem a nenhuma diversidade metafísica na substância” (2019, p.84). No nosso entender, ainda que o instrumental teórico usado por Lin para construir sua interpretação seja diferente do utilizado na interpretação idealista tradicional, sua leitura incide no mesmo tipo de erro, pois ambas ignoram que o intelecto em Espinosa não é uma “forma deformante”, mas sim uma potência capaz de conhecer as coisas “como são em si” (ElIp44).

<sup>41</sup> Cf. Gueroult (1968, p.151). Esta heterogeneidade, derivada da concepção por si de cada atributo, estabelece entre eles uma barreira conceitual da qual resulta, em virtude da Ela4, uma barreira causal. Isto significa que nada do que ocorre em um atributo pode ser causado pelo que ocorre em outro atributo nem explicado a partir do aparato conceitual específico de outro atributo (por exemplo, um fenômeno mental não pode ser causado por um fenômeno corporal e não pode ser explicado com conceitos derivados do atributo extensão).

plena e perfeita que se reconhece à natureza de cada atributo tomado isoladamente.<sup>42</sup> Os atributos não se limitam, opõem ou contradizem, pois isso suporia entre eles um gênero comum. Assim, a pura diversidade dos atributos não acarreta entre eles nenhuma incompatibilidade, mas, ao contrário, é o que assegura sua compatibilidade e a possibilidade do ser que eles constituem.

A ausência de incompatibilidade entre os atributos não exclui, porém, a possibilidade de uma incompatibilidade entre sua multiplicidade real e a unidade de Deus. O que constitui a unidade profunda desta multiplicidade? Será a substância divina um mero agregado de atributos? Sabemos pelas Elp12 e Elp13 que tanto a substância absoluta quanto cada um de seus atributos são indivisíveis, de modo que estes não se justapõem constituindo um “agregado” de substâncias, não são partes de um todo.<sup>43</sup> A relação entre os elementos simples constituintes da substância absoluta e a realidade complexa por eles formada não é pensada por Espinosa segundo o modelo parte-todo. Assim, a complexidade da substância não pode ser pensada como uma composição e, neste sentido preciso, a substância pode ser dita simples. É interessante observar, no entanto, que em sua defesa da indivisibilidade da substância absoluta, e ao longo de toda a *Ética*, Espinosa jamais utiliza o termo “simples” ou a expressão tradicional *ens simplicissimum* para caracterizá-la. Isso parece sugerir sua intenção de indicar que a ausência de composição não exclui a possibilidade de alguma forma de complexidade interna. Com efeito, a concepção por si de cada atributo preserva a sua heterogeneidade no Absoluto. Eles não se fundem ou confundem no Absoluto, apagando suas diferenças e transformando a substância divina no uno inefável. Como, então, compreender a compatibilidade entre a unidade da substância e a multiplicidade real de seus atributos?

Uma das tentativas de solução mais interessantes para este problema foi proposta por Deleuze. Ele procura mostrar que a noção de distinção real utilizada por Espinosa

---

<sup>42</sup> Cf. Bernhardt (1978, p.77): “pode-se, certamente, conceber que de duas coisas realmente distintas, cada uma nega a outra de si no sentido que ela se basta e não tem necessidade da outra em sua natureza e em seu ser próprios. A negação nada mais é que uma maneira de falar ou um traço extrínseco da positividade perfeita que se reconhece a uma coisa tomada nela mesma: negação indefinida que não constitui nada”. Esta maneira de pensar se opõe a outra, na qual “a negação é entendida num sentido muito diferente, intrínseco, constitutivo, onde a realidade mesma do positivo, ou aquilo que é diverso, resulta como tal do jogo das negações. A alteridade seria então negação definida e na relação negativa das diferenças se constituiriam as singularidades: uma coisa não seria o que ela é senão pela sua relação de exclusão com tal ou tal outra” (1978, p.77). A primeira maneira de pensar é a de Espinosa; a segunda, a de Hegel.

<sup>43</sup> Elp12: “Não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida”. Elp13: “Uma substância absolutamente infinita é indivisível”.

deve ser compreendida à luz de sua apropriação e radicalização da noção de distinção formal elaborada por Duns Scotus.<sup>44</sup> Segundo Scotus,  $x$  e  $y$  são atributos divinos formalmente distintos quando há independência entre suas respectivas definições, embora disso não se siga que  $x$  e  $y$  possam existir independentemente um do outro. A independência entre as definições, no entanto, não significa apenas uma diferença conceitual entre noções produzidas na mente pelo intelecto, pois as definições remetem a diversas quiddidades ou essências formais da própria coisa. A distinção formal tem fundamento objetivo na coisa (“in re”), sendo, portanto, um tipo de distinção real não numérica, isto é, que não acarreta nenhuma divisão ou descontinuidade ontológica.<sup>45</sup> Ora, isso é exatamente o que Espinosa sustenta no escólio da *Elp10* quando afirma que o fato dos atributos serem concebidos como realmente distintos não implica que eles constituam diferentes entes ou substâncias.<sup>46</sup> Com base nisso, Deleuze defende que, se considerarmos os atributos como essências formais diversas, a distinção formal entre eles “nos dá um conceito absolutamente coerente da unidade da substância e da pluralidade dos atributos”.<sup>47</sup> Estes seriam expressões formalmente ou quiditativamente diversas de uma só e mesma substância considerada do ponto de vista quantitativo.<sup>48</sup> Chegamos

---

<sup>44</sup> Cf. Deleuze (1968, cap. III). Esta solução foi retomada por Schmidt (2009) com alguns esclarecimentos importantes.

<sup>45</sup> Cf. Schmidt (2009, p. 90-94). Schmidt afirma que alguns seguidores de Duns Scotus consideravam a distinção formal como uma espécie de distinção real e cita como exemplo William de Alnwick.

<sup>46</sup> Tanto Deleuze (1968, p. 57-58) quanto Schmidt (2009, p. 93-94, p.97-98) oferecem explicações para o fato de Espinosa não utilizar a expressão “distinção formal”, mantendo o uso da expressão “distinção real”, embora em um sentido anticartesiano. Ambos procuram mostrar que, mesmo que Espinosa não tenha tido contato direto com a obra de Scotus, ele pode ter tido acesso às suas ideias seja através de manuais de lógica e de metafísica que ele possuía em sua biblioteca, seja através da influência de Juan de Prado, seja através da leitura das *Primeiras objeções às Meditações metafísicas* de Descartes feitas por Caterus. Com efeito, Caterus menciona expressamente a distinção formal em sua discussão com Descartes (que, em sua resposta, a assimila à distinção modal) e não há dúvida alguma de que Espinosa conhecia bem esta discussão.

<sup>47</sup> Cf. Deleuze (1968, p. 57).

<sup>48</sup> A conjunção da identidade numérica da substância absoluta com a existência da distinção formal entre os seus atributos compromete Espinosa com a recusa do princípio da indiscernibilidade dos idênticos, segundo o qual se  $x$  e  $y$  são numericamente uma só e mesma coisa, então toda propriedade de  $x$  é propriedade de  $y$  e vice-versa. Este princípio não deve ser confundido com o princípio da identidade dos indiscerníveis (do qual ele é obtido por conversão), segundo o qual se toda propriedade de  $x$  é propriedade de  $y$  e vice-versa, então  $x$  e  $y$  são numericamente uma só e mesma coisa. Este último princípio, como mencionamos anteriormente, é utilizado implicitamente

assim à ideia de Deus como substância absolutamente infinita, ser único que se expressa em uma infinidade de formas, ser infragmentável, porém matizado, infinitamente diferenciado, e não o lugar onde os atributos se fundem ou confundem apagando suas diferenças.

A substância divina, identificada com o conjunto infinito dos seus atributos, constitui o que Espinosa chama de *Natureza Naturante* (Elp29esc). Só na segunda parte da *Ética*, ele demonstrará explicitamente que nós conhecemos apenas dois dentre os infinitos atributos: o pensamento e a extensão.<sup>49</sup> No entanto, logo após a demonstração da tese monista ele antecipa, no escólio da Elp15, que dela se segue que “a substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus”. Neste importante escólio, Espinosa mostra como a crença comum na divisibilidade e na composição da matéria (logo, a crença em sua corruptibilidade) resulta de uma confusão entre a extensão pensada abstratamente pela imaginação e a extensão conhecida verdadeiramente pelo intelecto. Só o intelecto

---

por Espinosa na demonstração da Elp5. A aceitação do princípio da identidade dos indiscerníveis, no entanto, não implica a aceitação do princípio da indiscernibilidade dos idênticos. Por sua vez, a recusa do princípio da indiscernibilidade dos idênticos tem evidentemente repercussão sobre o escopo de validade do princípio da transitividade da identidade (segundo o qual se  $x = y$  e  $y = z$ , então  $x = z$ ) no pensamento de Espinosa, pois este princípio vale para estabelecer a identidade numérica da substância, mas não para estabelecer a identidade formal dos seus atributos. Assim, por exemplo, do fato da substância extensa ser numericamente idêntica à substância pensante não se segue que os atributos pensamento e extensão sejam formalmente idênticos. Para uma análise e defesa aprofundadas de como e em que limites Espinosa rejeita estes dois princípios em sua metafísica remetemos ao excelente artigo de Garrett (2017).

<sup>49</sup> ElIp1 e ElIp3. Bennett argumenta que, embora Espinosa afirme que Deus tem infinitos atributos, nada do que ele diz implica que Deus tenha mais do que dois atributos, a saber, a extensão e o pensamento. Segundo sua análise, Espinosa usaria a expressão “infinitos atributos” sempre como sinônimo de “todos os atributos possíveis”, e se apenas dois atributos são possíveis (a extensão e o pensamento), então afirmar que Deus tem infinitos atributos equivale curiosamente a afirmar que ele tem apenas dois atributos! (cf. BENNETT, 1984, p. 75-79). Melamed mostrou, no entanto, que esta interpretação é insustentável. Não apenas ela não dá a devida importância às diversas passagens em que Espinosa se refere explicitamente aos atributos desconhecidos (sabemos que eles são, embora não possamos saber o que eles são, isto é, não possamos conhecer suas razões formais), mas também, e sobretudo, ela ignora a rica explicação que Espinosa propõe da complexa noção de infinito (em particular, na famosa Carta 12 endereçada a L. Meyer e conhecida como Carta sobre o Infinito). Esta explicação mostra, entre outras coisas, que o infinito atual jamais pode ser compreendido como composto a partir de uma somatória de partes (MELAMED, p. 25-35).

conhece a extensão como infinita, única e indivisível.<sup>50</sup> Com isso, Espinosa, contra a tradição, eleva a matéria infinita e eterna à dignidade de atributo divino, ressaltando que só a ignorância e os preconceitos permitem considerá-la indigna de Deus. Esta valorização ontológica da matéria não significa, contudo, que o monismo de Espinosa deva ser reduzido a um materialismo, pois a distinção formal dos atributos permite recusar tanto a redução materialista do pensamento à matéria quanto a redução idealista da matéria ao pensamento. O monismo de Espinosa propõe uma concepção diversificada da *Natureza Naturante* na qual todos os atributos possuem a mesma dignidade ontológica, pois, afinal, “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro” (Ellp7esc.). O universo material infinito e o universo mental infinito não são, portanto, duas realidades substancialmente distintas, como em Descartes, mas duas dentre as infinitas expressões diferentes de uma só e mesma realidade substancial. Trata-se, assim, de um monismo plural. Dele resulta, no plano da *Natureza Naturada* (isto é, no plano dos modos que a substância produz em si), que “também um modo da extensão e a ideia deste modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras (...) Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras” (Ellp7esc.). Toda a explicação espinosista da relação mente-corpo, da gênese do conhecimento humano a partir do conteúdo das ideias das afecções do corpo, da natureza psicofísica da vida afetiva e do caminho ético de liberação que nos conduz à beatitude repousa sobre o monismo pluralista que examinamos aqui.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques*; Alquié, F. (ed.), Paris: Garnier, 1963/1973. 3 v.

DESCARTES. *Obras escolhidas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DESCARTES. *Princípios da filosofia*. Edição Bilingue Latim/Português, Tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

---

<sup>50</sup> Uma vez que a extensão (como qualquer atributo da substância) é indivisível, a afirmação de que a extensão e o pensamento são atributos constitutivos da essência Deus não acarreta, portanto, a afirmação contraditória de que Deus seria divisível e indivisível.



- ESPINOSA, B. *Spinoza Opera*. Ed. Carl Gebhart. Heidelberg, Carl Winters, 1924. 4 v.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Edição bilingue Latim/Português, tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Edição bilingue Latim/Português, tradução de Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2008.
- ESPINOSA, B. *Oeuvres I: premiers écrits*. Paris: PUF, 2009.
- ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução e notas introdutórias de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- ESPINOSA, B. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago e Luis César Guimarães Oliva. São Paulo: Autêntica, 2015.
- ESPINOSA, B. *Spinoza: correspondance*. Présentation et traduction par Máxime Rovere. Paris: GF Flammarion, 2010.
- ESPINOSA, B. *Spinoza: obra completa II - correspondência completa e vida*. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

## Bibliografia secundária

- ALQUIÉ, F. *Leçons sur Spinoza*. Paris: Table Ronde, 2003.
- ALTMANN, S. Unicidade do atributo principal em Descartes. *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 51-74, 2013.
- BÄCK, A. The formal structure of Scotus' formal distinction. In: ANGELELLI, I.; ILZARBE, P. (eds.). *Medieval and renaissance logic in Spain*. Hildesheim: Georg Olms, 2000.
- BENNETT, J. A. *Study of Spinoza's ethics*. Hackett Publishing Company, 1984.
- BERNHARDT, J. Infini, substance et attributs. In: *Cahiers Spinoza 2*. Paris: Éditions Réplique, 1978.
- BRUNSCHVICG, L. *Spinoza et ses contemporains*. Paris: PUF, 1951.
- CARRIERO, J. On the relationship between mode and substance in Spinoza's metaphysics. In: PEREBOOM, D. (ed.). *The rationalists: critical essays on Descartes, Spinoza and Leibniz*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- CHAUÍ, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1999.
- CURLEY, E. M. *Spinoza's metaphysics: an essay in interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.
- GARRETT, D. The indiscernibility of identicals and the transitivity of identity in Spinoza's logic of the attributes. In: MELAMED, Y. (ed.). *Spinoza's ethics: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- GARRETT, D. Spinoza's conatus argument. In: KOISTINEM, O.; BIRO, J. (eds. *Spinoza: metaphysical themes*. New York: Oxford University Press, 2002.
- GLEIZER, M. A. *Lições introdutórias à ética de Espinosa*. Rio de Janeiro: Ed. Viaverita, 2014.
- GUEROULT, M. *Spinoza, I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- LACHIÈZE-REY, P. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Paris: J. Vrin, 1950.
- LIN, M. *Being and reason: an essay on Spinoza's metaphysic*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris: François Maspero, 1979.
- MELAMED, Y. Spinoza's metaphysics of substance. In: GARRETT, D. (ed.). *Cambridge Companion to Spinoza*. 2. ed. (em produção).
- SCHMIDT, A. Substance monism and identity theory in Spinoza. In: KOISTINEN, O. (ed.). *The Cambridge companion to Spinoza's ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WOLFSON, H. A. *The philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press, 1948. 2 v.
- WOOLHOUSE, R. S. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth century metaphysics*. London: Routledge, 1993.

## SUGESTÕES DE LEITURA

A temática do monismo substancial estudada neste capítulo se encontra na primeira parte da *Ética*. As duas melhores traduções da *Ética* disponíveis em português são:

- ESPINOSA, B. *Ética*. Edição bilingue Latim/Português, tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Edição bilingue Latim/Português, tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

Como bibliografia complementar, que aborda diversos conceitos e problemas ligados ao tema do capítulo, sugerimos as seguintes obras:

DELBOS, V. *O espinosismo*: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso editorial, 2002 (diversos aspectos do nosso tema são abordados da segunda à sexta lição desta obra que é um clássico dos estudos espinosistas).

GAINZA, M. *Espinosa*: uma filosofia materialista do infinito positivo. São Paulo: Edusp, 2011 (as duas primeiras partes do livro são especialmente relevantes para o tema do monismo, abordando também o problema – por nós apenas mencionado – da relação de identidade e diferença entre a substância única e os seus modos imanentes).

RIZK, H. *Compreender Spinoza*. Petrópolis: Vozes, 2006 (o primeiro capítulo da Parte I contém elementos introdutórios sobre o nosso tema).

# SUSTENTAÇÃO, PRODUÇÃO, AÇÃO: UM CAMINHO ATÉ A ESSÊNCIA ATUOSA DA SUBSTÂNCIA EM ESPINOSA

*Cristiano Novaes de Rezende*

## INTRODUÇÃO

No *Breve tratado*, em um capítulo intitulado “O que são o bem e o mal”, Espinosa fornece um exemplo de como, desde o início, sua filosofia não separa ética de ontologia, isto é, de uma teoria geral sobre quais sejam os integrantes fundamentais da realidade. Assim, para defender, nessa obra de juventude, que bem e mal nada são nas próprias coisas, mas apenas relações externas a elas, Espinosa lança mão de uma tese ontológica mais ampla: “tudo que existe na natureza são ou coisas ou ações” (BT I c10§4; GI, 49)<sup>1</sup>. Ao final da exposição madura de sua ontologia, nas últimas proposições da Parte I da *Ética*, esses dois âmbitos do real – coisas e ações – acabam por se interpenetrar de maneira definitiva: toda coisa é uma causa; tudo age ou opera; nada é inócuo. Mais ainda: a própria essência das coisas e da natureza inteira é um fazer. E ao fim e ao cabo, a paisagem que essa filosofia nos oferece do real – em cujo interior ela situa os acontecimentos atinentes à ciência, à ética e à política – é de uma natureza que, em sua totalidade infinita, nada mais é do que uma estrutura de interações causais necessárias, da qual as próprias coisas são simultaneamente as partes e os efeitos, sendo a estrutura, reciprocamente, tanto o todo quanto a causa de seus integrantes, presidindo o comércio causal que eles mantêm uns com os outros e com o próprio todo, segundo um sistema de ordens e conexões precisas e determinadas. E essa natureza é o que Espinosa chama de Deus ou substância.

---

<sup>1</sup> A tradução da *Ética* aqui adotada foi a da Edusp (2015) feita coletivamente pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP; as traduções do *Breve tratado*, dos *Princípios da Filosofia cartesiana* com os *Pensamentos metafísicos* e das *Cartas*, foram as da Editora Autêntica, respectivamente de 2012, 2015 e em produção; a tradução do *Tratado da emenda do intelecto*, foi a da Unicamp (2015). A edição dos textos originais consultados foi a de Gebhardt.

Muito se pode perguntar sobre esse esboço geral da onipresença da causalidade na ontologia de Espinosa. Entretanto, na presente ocasião, quero dedicar-me a algo bastante elementar no esforço interpretativo da ontologia causal espinosana: o sentido e a origem da própria interpenetração entre coisa e causa. Farei isso numa chave simultaneamente conceitual e histórica, contrastando a concepção espinosana de substância com dois momentos anteriores da história desse conceito, a tradição aristotélica e a inflexão cartesiana, em um caminho até a caracterização da essência atuosa da substância em Espinosa.

Subsídios históricos e conceituais ao tema da essência atuosa da substância em Espinosa

Tomando para seu próprio uso uma terminologia herdada da longa tradição metafísica, Espinosa define *substantia* como “aquilo que é em si (*in se est*) e é concebido por si (*per se concipitur*)” (Eld3; GII, 45). Por outras palavras e dizendo negativamente, *substantia* é, quanto à maneira de existir, aquilo cuja existência não depende da existência de alguma outra coisa anterior ou mais fundamental que a condicionasse ou sustentasse. Quanto à maneira de ser concebida, é aquilo cujo conceito tampouco é formado por outros conceitos mais simples e elementares que o compusessem.

Mas a independência e a autossuficiência da substância espinosana para existir e para ser concebida já não correspondem exatamente aos semelhantes traços característicos com que a tradição define a substancialidade. Consequentemente, tampouco coincidem as coisas que Espinosa e essa tradição reconhecem como casos de substâncias. Para que sejam bem apreciadas tais diferenças, farei a seguir uma apresentação, muito sumária, de alguns aspectos da noção aristotélica de substância e comentarei também sua retomada e suas primeiras inflexões modernas na filosofia cartesiana. Nos dois casos, limitar-me-ei apenas aos aspectos relevantes para o que, nas seções finais, direi sobre o conceito de essência atuosa da substância em Espinosa.

## **SUSTENTAÇÃO: ASPECTOS SELECIONADOS DA TEORIA DA SUBSTÂNCIA NA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA**

Segundo a ontologia de Aristóteles, ou ao menos o que dela começa a ser esboçado no tratado das *Categorias*,<sup>2</sup> um cavalo individual é um bom exemplo do que merece ser

---

<sup>2</sup> A exposição que se segue não é uma análise do texto das *Categorias*, mas tão somente uma sedimentação didática de certos lugares comuns que, principalmente por via escolástica, chegaram a Descartes e a Espinosa. Nessa sedimentação, elementos vindos da doutrina da substância contida na *Metafísica* foram incorporados (como se verá pelas referências à composição do indivíduo concreto pelas entidades mais elementares que são a matéria e forma). Para uma

considerado principal e primeiramente como substância (a chamada substância primeira, *proté ousia*), pois é em entes individuais – como este cavalo branco que agora corre à esquerda da estrada – que se apoiam, para existir, os entes não substanciais que também povoam a realidade, os chamados acidentes (*symbebékota*), tais como as qualidades (a brancura do cavalo), as posições (seu estar de pé), as relações (seu encontrar-se à esquerda da estrada), as ações (seu correr), o tempo (agora), etc. Os acidentes têm, pois, uma existência subsidiária, já que só existem por “inerirem”, quer dizer, por “serem em” alguma substância, a qual, por sua vez, não inere em coisa alguma e, por isso mesmo, é dita ser em si, qual uma base que permanece sendo ela mesma sob os acidentes, circunstanciais e mutáveis, que nela e dela se sustentam. Embora o termo grego *ousia*, usado por Aristóteles para designar uma substância, tenha uma enorme complexidade semântica, este seu sentido de sustentáculo ontológico é bem captado pelo termo latino que o traduz, *substantia*, formado justamente pelo prefixo *sub*, que conota “debaixo”, e por *stare*, que – bem mais forte que o verbo de ligação português “estar” – significa erguer-se firmemente sobre seus próprios pés, remetendo inclusive à ideia de estar vivo, por oposição a *jacere*, jazer, estar deitado, não se sustentar, estar morto.<sup>3</sup>

Paralelamente, na lógica de Aristóteles – que jamais se confunde com uma pura teoria geral sobre a linguagem, indiferente a compromissos com a ontologia –, essa noção de substância como substrato ontológico de inerência de acidentes encontra como seu correlato a noção lógica de sujeito de atribuição de predicados, ao menos no sentido de que, não sendo possível estender indefinidamente uma série predicativa (na qual *A* é predicado de *B*, *B* é predicado de *C*, *C* é predicado de *D*, e assim sucessiva e indefinidamente), também deve haver, mais cedo ou mais tarde na série, algo como um fundo de todas essas predicacões, um sujeito lógico último e não meramente subalterno. Assim, quando se diz, por exemplo, que “um branco corre”, a interpretação aristotélica do sentido dessa predicacão exige que, embora “branco” seja o sujeito gramatical do enunciado, seu sujeito lógico autêntico seja, na verdade, um termo subentendido que

---

exposição mais detalhada acerca da teoria aristotélica da substância e da distribuição de suas teses centrais entre o tratado das *Categorias* e o livro *Z* da *Metafísica*, veja-se, no presente volume, o capítulo 4, “Substância em Aristóteles: das *Categorias* ao livro *Z* da *Metafísica*”, de Raphael Zillig. Tenho também no horizonte a síntese conceitual proposta por Tomás de Aquino em seu *O ente e a essência*, que será o único texto efetivamente citado nesta seção. Por tais razões, não me refiro aqui propriamente a Aristóteles, mas sim, de modo mais abrangente, à *tradição aristotélica*.

<sup>3</sup> Para uma análise mais pormenorizada da riqueza semântica do termo grego *ousia* e sua relação com as estratégias latinas de traduzi-lo, veja-se, no presente volume, além do supracitado capítulo de R. Zillig, também o início do capítulo 2, “A batalha dos gigantes: substância como conceito em controvérsia”, de Carolina Araújo.

signifique algo, como, por exemplo, um cavalo, no qual a brancura e o correr incidem conjuntamente (literalmente: coincidem). Assim sendo, apenas coincidentemente o branco corre, isto é, corre acidentalmente (*kata symbebêkos* em grego; *per accidens* em latim), porque corre indiretamente através do cavalo, mas não por si mesmo (*kath'auto / per se*), enquanto branco, enquanto é uma cor. Entretanto, em certa medida, isso que se diz de “branco” pode ser dito até mesmo de “cavalo”, pois o “cavalo” está correndo apenas indiretamente através deste indivíduo aqui, que agora corre à esquerda da estrada, indivíduo que, no caso, é um cavalo. Só que, a bem dizer, esse indivíduo não é “cavalo” acidentalmente, da mesma maneira como acidentalmente é branco e corre, pois estes últimos são predicados que meramente acontecem ao indivíduo, algo que se superpõe a ele, ao passo que ser cavalo é algo que o constitui intrinsecamente: cavalo não é algo que lhe advém, é *o que* ele é! Cuidemos um pouco mais desse “o que” algo é, que não se confunde, por um lado, com os predicados acidentais, nem, por outro, com a substância primeira, pois é daí que hão de provir a noção de essência e outras que orbitam ao seu redor.

Para Aristóteles, é relevante que, no âmbito do discurso, sequer possamos perguntar “onde é?”, “qual é?”, “quanto é?”, “quando é?”, etc. sem que imediatamente se imponha a necessidade de responder à pergunta preliminar: “o que é?” (*ti esti; / quid est?*). Deste ponto de vista lógico, antes da predicação de qualquer característica superveniente, como “branco”, “corre” ou “de 400 kg”, há que se determinar a própria identidade do sujeito da predicação, um conteúdo inteligível – de nível mais fundamental – que nos faça saber, antes de tudo, *sobre* o que é que estamos falando. Forçando um pouco a língua portuguesa, pode-se dizer que, antes da predicação, por exemplo, da qualidade ou da quantidade de um indivíduo, há que se determinar, de saída, sua *oquidade*. Afinal, quem pergunta “quanto é?” quer como resposta uma quantidade (por exemplo, “de 400 kg”) e quem pergunta “qual é?” quer como resposta uma qualidade (por exemplo, “branco”) e, assim também, quem pergunta “o que é?” quer como resposta uma *oquidade* (por exemplo, “cavalo”). E embora a palavra *oquidade* não exista em português, ela existe em latim, *quiditas*, semelhantemente derivada da pergunta *quid est?* (o que é?), correspondendo, no jargão aristotélico, à expressão *to ti ên einai* (“aquilo que algo era ser” ou simplesmente “aquilo que o ser é”). E embora seja um latinismo de uso filosófico muito técnico e restrito, a palavra “quididade” é registrada pelo léxico canônico da língua portuguesa.

Essas várias perguntas são chamadas por Aristóteles de categorias e são literalmente grafadas pelo filósofo como formas interrogativas. Isso não é de pouca importância, pois uma pergunta é sempre uma estrutura de duas faces: de um lado, ela exprime uma ausência, porque quem pergunta não sabe de antemão a resposta; mas, por

outro lado, também exprime uma presença, porque quem pergunta já deve saber de antemão ao menos algo da resposta, para poder reconhecer se a pergunta foi respondida ou não. Uma pergunta delinea, portanto, por assim dizer, um *domínio* de respostas legítimas, isto é, de respostas corretas precisamente quanto às determinações já especificadas na própria pergunta. E é a esse domínio que se refere a noção de categoria, sendo, pois, um erro “categorial” aquele que alguém comete quando oferece como resposta uma informação verdadeira sobre a coisa, mas que não habita o domínio da pergunta feita, como se respondesse “branco” à pergunta “o que é?”, pois a resposta está errada, mesmo que a coisa de que se fala realmente seja branca. Semelhantemente, também é uma espécie de erro categorial não reconhecer que predicados ou propriedades só são rigorosamente contrários se forem da mesma categoria ou, como diz por vezes Aristóteles, do mesmo gênero (*Metafísica* 1054b 30ss). Por exemplo, uma posição (de pé) não é alternativa senão a outra igualmente posição (sentado), assim como uma localização (no acostamento) só concorre com outra também localização (na cocheira). Predicados ou propriedades que nada têm em comum não podem ser contrários entre si, mas tão somente diversos, diferentes, podendo estar simultaneamente em um mesmo sujeito, como neste cavalo agora de pé no acostamento. É apelando a isso que Aristóteles dissipa algumas tentativas de ataque ao princípio de não contradição (*Metafísica* 1006b 11ss), como as que diziam que Sócrates, por ser “homem” e “branco”, seria homem e não-homem, já que branco não é homem, mas sim cor. Mas só há contradição quando o mesmo predicado é afirmado e negado (i) da mesma substância, (ii) ao mesmo tempo e (iii) na mesma categoria, o que obviamente não é o caso citado, pois “homem” é resposta de “o que é?” dirigida a Sócrates ao passo que “branco” é resposta de “qual é?” dirigida a Sócrates e “cor” é resposta de “o que é?” dirigida ao próprio predicado “branco” e não a Sócrates.

Quididades são, destarte, as características de algo quando tais características aparecem como respostas apropriadas à pergunta “o que é?”, habitantes legítimos do domínio de respostas – da categoria – do “o que é?”. Confundir os predicados supervenientes com essas determinações quiditativas é, pois, um erro categorial. E é também uma perversão da ordem lógica, pois os elementos quiditativos são logicamente anteriores e condicionantes dos demais predicados. É nesse sentido que o próprio domínio ou categoria do “o que é?” é primaz em relação às demais categorias (*Metafísica* 1028a10ss), fornecendo um fundamento ou centro focal para as outras perguntas que, na dependência daquela primeira, passam a tomar sob outros aspectos aquilo mesmo que ela preliminarmente respondeu: qualidade é qualidade de um “o quê”; quantidade é quantidade de um “o quê”, etc.



Assim, quando alguém responde “o que é?” acerca de algo, não está, no sentido mais estrito desse termo, *predicando*, pois predicar é dar informações *sobre* algo e, no caso, simplesmente ainda não está disponível, na linguagem ou no pensamento, esse algo *sobre* o que se possa falar. Quem responde “o que é?” está, antes, *definindo* esse algo, isto é, está preliminarmente constituindo um subjacente lógico através de determinações necessárias e suficientes para que ele possa, então, e só então, suportar predicados *sobre* si. Estas determinações constitutivas, pelas quais ele é convocado a comparecer como sujeito apto a suportar predicções, devem, portanto, torná-lo identificável, definido, certo, coeso, estável, em suma, inteligível e permanente sob tudo aquilo que ele suporta. E devem até mesmo fornecer uma primeira base delimitadora e explicativa dos predicados que lhe poderão ou não sobrevir, uma causa ou razão necessária – embora talvez não suficiente – das predicções (por exemplo, algo cujo “o que é” seja “serrote” não pode acolher o predicado “feito de lâ”). Ora, para Aristóteles, tais determinações definicionais ou quiditativas são o gênero e a diferença específica, que se articulam no plano lógico da definição do mesmo modo como a matéria e a forma se articulam no plano ontológico do indivíduo, a saber, como uma unidade firme e consistente, porque nela o segundo elemento (a diferença e a forma) não agrega nada de extrínseco ao primeiro (o gênero e a matéria), mas apenas atualiza nele o que lá já estava em potência. E tais determinações, quando integradas entre si nessa unidade bem constituída, configuram o que Aristóteles chama de espécie, mas também de *ousia*, só que, desta vez, de *deutera ousia* (substância segunda), de modo bem condizente com seu nível categorial fundamental, ainda que sem confundir-se com o indivíduo que é o subjacente ontológico último, constituído pela forma e pela matéria quantitativamente determinada (a forma nesta porção de matéria aqui).

Mas os filósofos latinos, desambiguizando a noção de *ousia* e evitando falar de substância primeira e substância segunda, preferiram designar essa resposta final à pergunta “o que é?”, na qual se integram adequadamente os elementos quiditativos, justamente com o nome de *essentia* (essência). Como diz Tomás de Aquino, em seu *De Ente et Essentia*:

E visto que aquilo pelo que a coisa é estabelecida no próprio gênero ou espécie é isso que é significado pela definição indicando ‘o que a coisa é’ (*quid est res*), daí vem que o nome de essência (*nomen essentiae*) é transformado pelos filósofos no nome de quididade (*nomen quiditatis*), e isto é o que o Filósofo denomina frequentemente ‘aquilo que algo era ser’ (*quod quid erat esse*), quer dizer, isto pelo que algo [qualquer] (*aliquid*) tem o ser algo [determinado] (*quid*). É dito também “forma”, na medida em que a certeza de cada coisa é significada pela forma. (I §5; Trad. 2013, p. 18).

Como se vê, estas noções da tradição metafísica aristotélica – o “o que é?” (*ti esti*), a quiddidade (*to ti ên einai*), a essência (*deutera ousia*), a definição (*horos*), a substância (*protê ousia*), entre outros – parecem encavalar-se ou intercambiar-se desagradavelmente. Mas elas não se confundem desde que sejam discriminados os distintos níveis lógicos e ontológicos em que elas se distribuem. E talvez se possa fazer um modesto resumo dessa distribuição da seguinte maneira. Quem pergunta “quanto é?” delimita um domínio de respostas possíveis que seleciona apenas quantidades e recebe como resposta efetiva, por exemplo, a quantidade 400kg, comum, porém, a tudo que possuir o mesmo peso, mas que só existe realmente ao modo dos 400kg concretos<sup>4</sup> que, no caso, este cavalo branco individual sustenta agora a correr à esquerda da estrada. Da mesma maneira, quem pergunta “o que é?” (*ti esti / quid est?*) delimita um domínio de respostas possíveis que seleciona apenas quiddidades (*to ti ên einai / quidditas*) e recebe como resposta efetiva, por exemplo, “cavalo”. Ora, “cavalo” é ainda uma substância segunda (*deutera ousia / essentia*), isto é, a espécie “cavalo”, a “cavalidade” como universal abstrato, presente em todos os cavalos, e não este indivíduo concreto existente, substância primeira (*prote ousia / substantia*), na qual a “cavalidade” existe do jeito individual deste cavalo. Mas é ela, a essência, substância segunda, que permite que o indivíduo se apresente como suficientemente determinado e estável, inteligível e permanente (um *quid* e não um *aliquid*, na citação anterior), de modo que seja possível pensar e falar sobre ele inequivocamente e não apenas constatá-lo pelos sentidos e apontá-lo com o dedo. A definição (*horos / definitio*) é o enunciado complexo que exprime essa essência através da composição do gênero e da diferença específica no interior da espécie, espelhando no plano lógico a composição do indivíduo por seus princípios constitutivos no plano ontológico, quais sejam, matéria e forma; composição na qual a forma ganha primazia por ser ela, e não a matéria, o princípio de determinação, permanência e inteligibilidade (a certeza da coisa, como lembrava Tomás), ao passo que a matéria, determinada pela quantidade (este pedaço de matéria aqui), funciona como princípio de individuação.

---

<sup>4</sup> Trata-se aqui do que a metafísica analítica contemporânea designa como “tropo”, resgatando o termo grego *tropon*, que significa algo como “jeito” (em tradução bastante livre). Com tal termo procura-se designar o acidente não mais como universal e sim como instanciado no indivíduo e, nessa medida, igualmente individualizado. Muitas coisas podem ter 400kg, mas este cavalo branco que agora corre à esquerda da estrada tem 400kg do seu *jeito*. Para discussões aprofundadas sobre o conceito de tropo na tradição interpretativa do aristotelismo e na filosofia contemporânea, podem ser consultados, neste volume, os capítulos 26 e 27: “Substância e fundamentalidade no aristotelismo”, de Guido Imaguire, e “Nem substâncias, nem propriedades imateriais”, de Roberto Horácio de Sá Pereira.

## Produção: aspectos selecionados da teoria cartesiana da substância<sup>5</sup>

Na modernidade, John Locke faz uma engenhosa crítica à ideia da pura substancialidade com tal agudeza alegórica que, mesmo sendo posterior a Descartes, me parece proveitoso começar por ela a fim de tratar agora de alguns problemas concernentes à relação entre substância e essência enfrentados pelo cartesianismo.

Não sem um toque de ironia antimetafísica, Locke nos convida a imaginar um filósofo hindu que, por acreditar que a Terra precisava de um apoio no universo, depois de dizer que ela era sustentada por um enorme elefante, o qual se sustentava em uma enorme tartaruga, ao ser pressionado a responder o que é que sustentava esta última, disse que era qualquer coisa, não sabia o que. “A palavra substância ter-lhe-ia servido cabalmente para este efeito”, escreve Locke. E prossegue afirmando que, se não ficamos satisfeitos com esse uso da palavra substância, aí trazida só para fazer cessar a série de perguntas, tampouco deveríamos nos satisfazer com a doutrina dos filósofos europeus, que ensina ser a substância aquilo que sustenta os acidentes, sem, no entanto, saberem o que ela é. Ora, um aristotélico concederia de bom grado a John Locke ao menos o seguinte: tomada sem um conteúdo inteligível determinado – que, para um aristotélico, é o que corresponderia à essência, ao “o que é” de algo – a substância se converte em um releu tampão ontológico postulado *ad hoc* para estancar um regresso infinito, recoberto por uma capa linguística que esconde nossa ignorância (LOCKE, 2014, p. 218 e p. 388<sup>6</sup>).

É em razão de sua essência que a substância deve poder ser algo mais do que um evasivo proprietário anônimo de propriedades ou um misterioso sujeito oculto sob os predicados. Pois um sustentáculo lógico-ontológico – meramente postulado em virtude do fato de que, se o nada não tem propriedades, então “algo” deve tê-los – reduzir-se-ia justamente a esse vaguíssimo *aliquid*, colapsando finalmente em um mero não-nada, o qual, de tão negativo e indeterminado, acabaria, paradoxalmente, por não se diferenciar do próprio nada, nem mais nem menos do que o nada.

A despeito da diferença de estilo, expressiva da diferença – sempre demasiadamente esquemática e superficial, mas não totalmente negligenciável – entre um empirista inglês, como Locke, e um racionalista continental, de pendor metafísico,

---

<sup>5</sup> Uma exposição mais aprofundada da teoria cartesiana da substância encontra-se presente, neste mesmo volume, no capítulo 13 elaborado por Ethel Rocha, intitulado: *Substância e independência em Descartes*.

<sup>6</sup> Os trechos aqui visados correspondem, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, respectivamente a: Livro II, Cap13, §19 e Cap. 23 §2.

como Descartes, quero destacar o fato de que este último também esteve especialmente preocupado com esse mesmo problema.

É verdade que, por exemplo, já no artigo 11 da primeira parte dos *Princípios de Filosofia*,<sup>7</sup> Descartes usa o axioma, conhecido “pela luz natural” (*Iumine naturali*), de que o nada não tem – como ele diz aí – “afecções ou qualidades” (*affectiones sive qualitates*), “e que, por isso, onde quer que constataremos algumas, aí há de encontrar-se uma coisa ou substância (*rem sive substantiam*) à qual elas pertençam (*cujus illae sint*)”. E, de fato, se houvesse parado por aí, esse artigo dos *Princípios* pareceria ser um bom exemplo das doutrinas dos filósofos europeus criticados por Locke. Só que, nas linhas imediatamente seguintes, Descartes estabelece uma regra de proporção direta que acaba por implicar a mesmíssima tese da impossibilidade de conhecimento de uma pura substância em geral: “quanto mais (*quo plures*) [afecções ou qualidades] constataremos na mesma coisa ou substância (*in eadem re sive substantia*), tanto mais claramente (*tanto clarius*) nós a conheceremos”. É através deste axioma ou noção comum que Descartes pretende, no artigo, demonstrar que nossa mente é por nós mais conhecida (*notior*) – isto é, conhecida não apenas primeiro e com maior certeza (*prius & certius*), mas também com mais evidência (*evidentius*) – do que qualquer outra coisa: porque mais afecções ou qualidades são conhecidas por nós acerca de nossa mente do que acerca de qualquer outra coisa. E essa maior densidade do autoconhecimento é, por sua vez, demonstrada pelo fato de que talvez a mente julgue erroneamente acerca da existência, das propriedades e das afecções de outras coisas, mas não pode ocorrer que a mente, enquanto julga, e até mesmo quando julga erroneamente, não exista, não possua a propriedade de julgar nem esteja sendo afetada por esse ato. Ora, segundo aquela proporção direta, no polo diametralmente oposto a essa clareza e à evidência com que a mente se manifesta a si mesma na luminosidade de sua reflexão, situar-se-ia uma substância tomada à parte de qualquer afecção ou qualidade, a qual seria, quanto ao conhecimento, um inteligível abismo de obscuridade.

E isso que aí se deduz lateralmente a partir da discussão específica sobre a primazia do conhecimento da mente por si mesma, Descartes afirma, agora abertamente, no artigo 52, tratando da própria noção de substância: “a substância não pode vir a ser reconhecida (*animadverti*) apenas a partir do seguinte (*ex hoc solo*), a saber, por ser uma coisa existente (*quod sit res existens*), porque isso (*quia hoc*) só por si (*solum per se*) não nos afeta (*nos non afficit*)” (DESCARTES, 2002, p. 67-69, A.T. VIII, p. 24-25). Mas, então,

---

<sup>7</sup> Todas as citações dos *Princípios da Filosofia* são baseadas (eventualmente submetidas a alterações discretas, por minha conta e risco) em Descartes (2002). As citações ora feitas provêm das p. 29-30, correspondendo à edição *princeps* Adam e Tannery, v. VIII, p. 8-9 (doravante citada segundo o esquema: A.T.VIII, p. 8-9).

aparentemente não sendo cognoscível *per se*, seria a substância cognoscível apenas *per accidens*, ou seja, indireta e obliquamente a partir daquilo que não a constitui intrinsecamente e que, portanto, pode estar presente nela ou não? É então que Descartes introduz uma inovação que vem, à sua maneira, desempenhar o papel das determinações quiditativas – constitutivas da essência – da tradição aristotélica, mas num quadro conceitual muitíssimo mais simplificado e no qual várias noções dessa tradição encontram-se compactadas ou fundidas: a noção de atributo ou propriedade principal. Cuidemos um pouco mais dessa noção de atributo principal, que não se confunde simplesmente com afecções ou qualidades quaisquer.

## Atributo principal em Descartes

No esquema ontológico apresentado no artigo 48 dos *Princípios* (DESCARTES, 2002, p. 63-65, A.T. VIII, p. 22-23) há uma tripartição inicial:

- 1) os axiomas, noções comuns ou verdades eternas, exemplificados pelos princípios lógicos de não contradição, de razão suficiente e outros congêneres;
- 2) as coisas (*res*); e
- 3) um grupo relativamente heterogêneo, que contém as já mencionadas qualidades e afecções das coisas, mas às quais vêm somar-se, com aparente sinonímia, acidentes, modos e atributos ou propriedades.

Ao longo dos artigos seguintes, este terceiro grupo vai pouco a pouco ganhando mais precisões internas a partir da maneira pela qual seus elementos se relacionam com as coisas (*res*) contidas no grupo (2). Os conteúdos legítimos deste último são justamente as substâncias, definidas no artigo 51 como “uma coisa (*rem*) que existe de tal maneira (*quae ita existit*) que não precise de outra (*ut nulla alia re indegeat*) para existir (*ad existendum*)”. Esta última frase se prolonga com importantes esclarecimentos sobre o tipo de entidade que – ao menos nos *Princípios*, que contém a filosofia madura de Descartes – pode atender plenamente a tal definição; mas, para o momento, tendo em vista a noção de atributo principal, quero prosseguir com o exame do grupo (3).

Assim, no artigo 56 (DESCARTES, 2002 p. 71-73, A.T. VIII, p. 26-27), Descartes explica que o nome de “atributo” (*attributum*) tem sentido bastante amplo e designa apenas algo que está na substância (*substantia inesse*), como a existência na coisa existente e a duração na coisa que dura, sendo, pois, um equivalente de “propriedade” em geral. Mas os nomes de “modo” e “afecção” designam, mais precisamente, algo que, além de estar na substância, também a modifica e afeta, ou seja, algo que nela se passa alterando-a internamente. E quando essa alteração permite, ademais, qualificar a coisa como tal ou qual, esse modo ou afecção é chamado mais especificamente de qualidade.

É por isso que a existência e a duração não são modos, afecções ou qualidades da coisa existente e da coisa que dura, pois são atributos que nunca variam nas substâncias assim designadas nem as qualificam para além disso que já são. A duração, aliás, é exemplo de um atributo que nada é em si mesmo, à parte da coisa que dura, e nisso contrasta diametralmente com o tempo, que, ao contrário, é exemplo de um atributo que nada é na própria coisa que dura, mas tão somente um pensamento nosso, pelo qual medimos a duração, não se caracterizando, assim, como um atributo propriamente dito. E isso mesmo que diz do tempo, Descartes também diz, no artigo 59 (DESCARTES, 2002 p. 71-73, A.T. VIII, p. 26-27), dos termos universais da tradição aristotélica, como o gênero, a diferença, a espécie, o acidente próprio e o acidente comum: nada mais são do que nossos modos de pensar, aos quais damos nomes e erroneamente atribuímos à natureza das coisas. Particularmente quanto ao termo “acidente”, que, em sentido lato, às vezes é tratado como equivalente de “modo” e “afecção”, cumpre explicar que, quando é tomado em sentido estrito, indica algo que não está diretamente naquilo a que é atribuído, como o movimento atribuído a um triângulo, pois não é o próprio triângulo que se move, mas sim a coisa corporal que, simultaneamente, é triangular e se move; e, por isso, alguns triângulos se movem e outros não, pois o movimento não pertence ao triângulo enquanto tal, mas apenas acidentalmente por meio do corpo ao qual o movimento realmente pertence (num esquema igual ao da predicação *per accidens*, de Aristóteles, só que agora reduzida a uma operação que concerne exclusivamente ao sujeito cognoscente e não à própria coisa). Quanto ao acidente próprio, Descartes limita-se a ilustrá-lo com a propriedade exclusiva, sempre possuída por todos os triângulos retângulos e só por eles, de terem a soma dos quadrados dos catetos igual ao quadrado da hipotenusa, o que continua caracterizando um universal, intimamente ligado a esta espécie de triângulo, sem, contudo, constituir sua diferença específica (que seria, antes, ter um ângulo reto).

Quanto ao atributo principal, no artigo 53,, Descartes (2002 p. 69, A.T. VIII, p. 25) afirma que,

[...] embora seja certo que de qualquer atributo (*ex quolibet attributo*) uma substância possa ser conhecida (*substantia cognoscitur*), [pois o nada não tem atributos], é uma só, porém, a propriedade principal (*sed una est praecipua proprietas*) de cada substância (*cujuscusque substantiae*), a qual constitui (*quae constituit*) a natureza e a essência (*naturam essentiamque*) da mesma (*ipsius*) e à qual (*et ad quam*) todas as outras são referidas (*aliae omnes referuntur*).

Tal atributo, portanto, não é nenhum dos outros integrantes do grupo (3) já pormenorizados. Ele é uma determinação constitutiva da essência da substância, uma

determinação intrínseca que torna a substância pensável e dotada de um conteúdo positivo para além do seu ser *aliquid* ou não-nada e, portanto, não é um acidente nem é algo de que ela seja acometida, como suas afecções, modos ou qualidades, mas algo mais fundamental, sem o qual a substância não poderia sequer ter modos. Mais ainda: o atributo principal estabelece, por assim dizer, um eixo de atribuição, um domínio seletivo que subordina todas as demais propriedades e todos os modos de uma substância, semelhantemente ao que procurei mostrar anteriormente acerca da noção geral de categoria. Descartes já havia dito, no artigo 48 (DESCARTES, 2002, p. 63-65, A.T. VIII, p. 22-23), que não reconhece mais do que dois gêneros supremos de coisas (*summa genera rerum*): o das coisas cogitativas, atinentes à mente ou substância pensante, e o das coisas materiais, atinentes ao corpo ou substância extensa. Mas agora, na sequência do supracitado artigo 53, Descartes explicita algo que estava contido nessa ideia de “gênero supremo” e que sugere uma acepção do termo “gênero” distinta daquela que significava um universal abstrato e se reduzia a um modo de pensar. Com efeito, sendo a extensão em comprimento, largura e profundidade o atributo principal que constitui a essência ou natureza dos corpos, o que quer que lhes possa ser atribuído passa a pressupor a extensão e a dar-se no corpo como uma determinação extensa (por exemplo, a figura e o movimento); assim também, sendo o atributo principal das mentes o pensamento, tudo mais que lhe possa ser atribuído há necessariamente de ser de ordem cogitativa (por exemplo, o juízo, a percepção, a volição, modos do pensar). A pressuposição da substância às suas propriedades e modos não é, portanto, a admissão de um sustentáculo neutro, um mero *aliquid*, mas sim uma subordinação ontológica categorialmente determinada, tal que os modos não possam existir nem ser inteligidos sem o atributo que faz da substância um *quid*, o qual, por sua vez, determina o domínio lógico-ontológico dos modos e das propriedades que podem inerir nessa substância. Nem para os modos, com sua existência subsidiária, nem para a substância, com sua existência autossustentada, o existir é uma pura factualidade indistinta. Existir é existir como corpo ou modo de corpo, ou como mente ou modo de mente, mas nunca como o existir em geral de um algo qualquer, anônimo, oculto e evasivo ao conhecimento.

O atributo principal atende, pois, àquilo que demandará Locke, a saber, à possibilidade de termos ideias claras e distintas das substâncias, como Descartes afirma ser possível já no artigo 54. E os *Princípios* vão ainda mais longe, no decisivo artigo 63 (DESCARTES, 2002, p. 81, A.T. VIII, p. 30-31), afirmando que a distinção entre uma substância e seu atributo principal é apenas de razão, de maneira que conhecer a substância através de seu atributo nada mais é, ao fim e ao cabo, do que conhecê-la diretamente, por si, e não indiretamente, *per accidens*! Vale a leitura:

O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo (*constituens*) a natureza da substância inteligente e a da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos diversamente da própria (*ipsa*) substância pensante e da substância extensa, isto é, como a mente e o corpo; destarte, são inteligidos claríssima e distintissimamente. E até inteligimos a substância extensa ou a substância pensante mais facilmente do que a substância tomada isoladamente (*solam*), omitido o fato de que pense ou seja extensa. Pois não deixa de haver alguma dificuldade em abstrair a noção de substância (*in abstrahenda notione substantiae*) das noções de pensamento e da extensão, visto que estas são diversas daquela tão somente pela razão (*ratione tantum*).

Fazendo uma importante restrição ao procedimento abstrativo, Descartes termina o artigo contrapondo o abstrato, como a substância em geral, ao distinto, como a substância determinada pelo atributo principal: “um conceito não se torna mais distinto pelo fato de compreendermos nele menos itens (*pauciora*), mas tão somente pelo fato de acuradamente distinguirmos de tudo o mais os itens (*illa*) que nele compreendemos”. O abstrato não tem, por assim dizer, densidade inteligível, no sentido em que eu disse ser denso, e por isso claro, o autoconhecimento da mente, no artigo 11. O claro não é o diáfano, o transparente, mas sim, ao contrário, o opaco, denso de elementos visíveis à mente e apto, por isso, a receber a luz sobre si; e o distinto é algo que, além dessa clareza, também deixa ver com nitidez cada um dos múltiplos elementos que aí se adensam, sem que se confundam uns com os outros e permitindo, conseqüentemente, que a própria identidade do conjunto percebido fique bem determinada e discernível. A noção da substância, feita a abstração de seu atributo constitutivo, torna-se, portanto, obscura e confusa, e essa perda de intensidade, tanto no âmbito lógico da intensão do conceito quanto no âmbito epistêmico e psicológico da percepção, corresponderia, quanto ao objeto do conceito, a uma rarefação ontológica fatal, pois lhe subtrairia aquilo mesmo que define sua substancialidade, a saber, a densidade real que torna uma substância apta a conter modificações dentro de si e suportar propriedades sobre si.

## DEUS COMO SUBSTÂNCIA EM DESCARTES

Para Descartes, portanto, cada substância é em si e é concebida por si, quer dizer, através de seu atributo principal, o qual é conhecido clara e distintamente pelo intelecto não apenas como constituindo a essência da substância de maneira tão intrínseca que não se distingue dela senão por uma distinção de razão, mas também de maneira tão determinante que seus modos só lhe afetam segundo o gênero desse atributo. Perguntar, por exemplo, “onde é?” para uma substância não extensa, como a mente, é um erro de



gênero ou atributo, um erro categorial (donde não serem senão cobranças de coerência dirigidas ao cartesianismo os protestos dos pós-cartesianos contra a hipótese, levantada por Descartes, de que a glândula pineal seria como que uma sede corporal da união da mente com o corpo). E embora eu esteja acentuando certa semelhança funcional entre o atributo principal cartesiano e a categoria aristotélica do “o que é?”, que selecionam, ambos, os elementos constitutivos ou quiditativos, cabe sempre insistir, não obstante, que Descartes empreende uma radical simplificação metafísica que achata a variada população ontológica das substâncias segundas aristotélicas – topázios, begônias, serrotes, triângulos, cavalos, animais, corpos, deuses, etc. – a apenas duas respostas básicas à pergunta “o que é?": “um corpo com tais e tais modos extensos” (e a depender de quais modos, esse corpo será, por exemplo, um cavalo) e “uma mente com tais e tais modos cogitativos” (e a depender de quais modos, dar-se-á nessa mente, por exemplo, um juízo). Tudo o que é é variação de corpo ou variação de mente. E só?

Não. Há mais uma substância que, ao longo dos vários textos de Descartes que tratam mais diretamente desta noção, vai deixando de ser tão substancial quanto as demais substâncias para, nos *Princípios*, passar ao posto de substância por excelência, rebaixando as coisas extensas e as coisas pensantes à condição de entidades precariamente – mas não impropriamente! – substanciais. Trata-se da substância Deus, que aparece no já mencionado prolongamento da definição de substância do artigo 51. Neste artigo, Descartes raciocina da seguinte forma: se uma substância é uma coisa que existe de tal maneira que não precisa de outra para existir (e agora podemos acrescentar: nem para ser concebida), então, a bem dizer, nem as mentes nem os corpos fariam propriamente jus ao título, pois, como exige pelo menos o compromisso cristão da filosofia cartesiana, todas foram criadas por Deus. Por isso, só Deus é substância, pois só Ele é absolutamente autossuficiente para existir, de modo que as substâncias criadas não merecem univocamente (*univoce*) esse nome, ou seja, no mesmo sentido em que ele se aplica a Deus. Mas o itinerário textual – belissimamente descrito em um artigo de J-M Beyssade (1997) – que só nos *Princípios* culmina com essa posição mais restritiva, não anula a substancialidade das substâncias criadas. Dizer que o título de substâncias não se aplica a elas univocamente não equivale necessariamente a dizer que se aplica a elas de modo equívoco, isto é, em sentido impróprio, pois o não unívoco pode ser também o análogo, o que quer dizer que elas podem ser substâncias porque, quanto a isso, elas são e fazem à sua maneira aquilo mesmo que só Deus é e faz à maneira d’Ele. Ao mostrar como se estabelecem para Descartes as diferenças e semelhanças, quanto à substancialidade, entre Deus e as substâncias por Ele criadas, teremos uma boa base para, em seguida, compreender a especificidade da essência atuosa da substância espinosana.

Bem, o que a elevação de Deus à condição de substância paradigmática finalmente implica é a introdução de uma causalidade forte entre as notas características da substancialidade. Ser substância é ser uma certa causa. É verdade que, como havia sido dito anteriormente, na tradição aristotélica, uma substância fornece uma primeira base delimitadora e explicativa dos predicados que lhe poderão ou não sobrevir. Nesse sentido, a substância aristotélica continha, em sua essência, uma causa ou razão das inerências e predicacões. E isso as substâncias cartesianas criadas também continham: um eixo ou domínio subordinador dos modos que elas sustentam, correspondente ao atributo principal. Mas, nada até aqui caracterizava uma substância como causa da existência atual de si mesma e produtora de todas as outras substâncias, como é o caso da substância cartesiana Deus.

As substâncias criadas cartesianas não são substâncias em sentido pleno, mas são substâncias em sentido próprio. Afinal, elas são em si (*in se*), isto é, são subjacentes que sustentam e não são sustentados; e por isso se diz que têm “inseidade”. Elas também são caracterizadas por certa “perseidade”, já que são concebidas por si (*per se*), no sentido de que, em razão do atributo principal, não apenas não é necessário, mas chega a ser até mesmo absurdo conceber uma substância pela outra, ou os modos de uma pela outra ou pelos modos da outra. E como o atributo é uma determinação constitutiva, ou seja, realmente pertencente à essência da substância, segue-se que uma substância – quando existir – existirá sem que a outra também precise existir. Mas isso não quer dizer que tal substância, *per se*, não possa não existir. Entendamos: como estabelece aquele axioma ensinado pela luz natural, é absolutamente necessário que, se existir, por exemplo, uma figura, então deve existir uma substância extensa sustentando-a. E isso é inegável: substâncias que não existem obviamente não suportam nem subordinam modos que existem. Só que essa regra pura da razão rege um raciocínio *a posteriori*, ou seja, um raciocínio de marcha à ré, que parte de um modo já suposto ou constatado como existente e, condicionalmente, conclui pela necessária admissão da existência de uma substância que o sustentasse e subordinasse. Mas nada no próprio modo, quando ainda não suposto ou constatado como existente, ou seja, incondicionalmente, tornaria contraditório que ele mesmo jamais viesse a existir, nem tampouco a substância e o atributo principal que dele se concluíam. De uma afecção ou qualidade meramente possível só se concluem necessariamente uma substância e um atributo meramente possíveis e não efetivamente existentes. É nesse sentido que, nos *Princípios*, se diz que as substâncias extensas e pensantes, apesar de serem em si e serem concebidas por si, não existem por si, porque a existência delas não se demonstra como necessária *a priori*, ou seja, em marcha à frente, a partir só daquilo que as constitui e que aparece refletido nos seus conceitos.

Ora, se a existência da substância extensa e da substância pensante não se segue delas enquanto tais, então sua existência, quando se efetiva, só lhes pode ter advindo de fora, a partir de algo outro. Elas são substâncias aptas a existir e aptas a, quando existirem, fazerem-no como coisas que não inerem em outras nem são concebidas por outras. Mas sua passagem à existência, esta ainda depende de outro. Logo, a ideia de um causador de suas existências não é apenas um compromisso religioso, mas uma exigência lógico-ontológica. E esse necessário causador, que a tradição judaico-cristã chama de Deus, do qual única e diretamente depende a existência delas, há de ter, Ele próprio, não apenas os traços da substancialidade já destacados – a inseidade e a perseidade, pois tudo que está no efeito estava na causa – mas também este outro, que lhe será exclusivo (porque nem tudo que estava na causa tem que estar no efeito): a asseidade, estatuto ontológico daquilo que, a partir de si mesmo (*a se*), enquanto tal e sem mais, basta para necessária e imediatamente estar dado como existente em ato na realidade. Não se trata de uma existência condicional, concluída *a posteriori*, de marcha à ré, a partir de um efeito postulado ou constatado, mas de uma existência já garantida de saída, incondicional, cujo conhecimento *a priori* nada mais é que o correlato epistêmico de seu estatuto ontológico *a se*. E aquilo que possui tal estatuto, Descartes chama de “causa de si” (*causa sui*), não apenas por não ter causa, mas por ser, em si e por si, causa positiva da sua própria existência. Se só Deus é plenamente substância é porque a absoluta substancialidade exige essa causalidade forte que caracteriza exclusivamente a *causa sui*.

## **AÇÃO: EXPLICAÇÃO DO CONCEITO DE ESSÊNCIA ATUOSA DA SUBSTÂNCIA ESPINOSANA<sup>8</sup>**

Não estamos aqui tão longe da ontologia de Espinosa. Para este último, também a substância é aquilo que é em si e é concebido por si (Eld3; GII, 45); os atributos também são aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo (*constituens*) a essência dela (Eld4; GII, 45); os modos também são afecções da substância e, como tais, são em outro (*in alio*) e através desse outro (*per quod*) são concebidos (Eld5; GII, 45). Modos cogitativos e modos extensos também estão subordinados a atributos radicalmente diversos, chamados respectivamente de pensamento e extensão, configurando domínios lógico-ontológicos – também aqui ligados à noção de gênero – que tornam absurdo que os modos subordinados a um atributo sejam limitados, causados ou

---

<sup>8</sup> Uma excelente exposição complementar da teoria espinosana da substância, centra nas relações entre a unidade da substância e seus infinitos atributos infinitos, é oferecida, neste mesmo volume, por Marcos André Gleizer, no capítulo 14, *O monismo pluralista de Espinosa*.

explicados por modos subordinados a outro (Eld2; GII, 45). Também está disponível para Espinosa a noção de *causa sui* positiva, entendida como aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão já existindo (Eld1; GII, 45), caracterizando uma existência que se segue, *a priori*, da própria definição de tal coisa e, portanto, uma existência eterna (Eldef8; GII, 46). Finalmente, também para Espinosa há uma única substância e essa substância é Deus (Elp14; GII, 56), causa de si (El props 22 e 25; GII, 66 e 67) e de todas as coisas.

Se não estamos tão longe de Descartes, isso só quer dizer, porém, que, dentre as muitas filosofias que contribuíram para a formação de Espinosa, o quadro conceitual cartesiano – bem disponível à cultura filosófica progressista da segunda metade do século XVII e do qual Espinosa despontava como um exímio conhecedor no cenário holandês – é o quadro referencial que Espinosa escolhe para formular sua própria filosofia e, inclusive, seu afastamento relativamente a Descartes (numa relação de “fidelidade infiel”, segundo a fórmula lapidar de Chaui (1999, v.1, p 331)). Justifica-se, por isso, a abordagem histórico-conceitual desta minha exposição, que investiu primeiro numa apresentação da substância em chave aristotélica para dar a ver a inflexão cartesiana e numa apresentação desta última para dar a ver, finalmente e de forma concisa, a mutação espinosana. Pois Espinosa parece escrever supondo que seu leitor fala o idioma filosófico cartesiano, mas justamente para poder escrever-lhe também algumas coisas que ambos concordarão que Descartes jamais diria.

Dos muitos possíveis exemplos de mutações e rupturas em relação a Descartes, quero destacar uma que se dá na própria concepção da causalidade essencialmente exercida pela *causa sui* e que altera, no sistema de Espinosa, a relação entre o que Deus é e o que Deus faz, ou seja, a relação entre a substância única, seus atributos e seus modos. E, para fazê-lo, uma boa estratégia expositiva é começar notando que, ao levantar anteriormente alguns dos conceitos convergentes – sempre ao menos até segunda análise – entre as teorias da substância de Descartes e de Espinosa, foram evocadas praticamente todas as definições da *Parte I da Ética...* exceto duas, que já à primeira vista não parecem caber no quadro conceitual cartesiano: a sexta e a sétima (GII, 45-46).

#### Definição 6

Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

#### Explicação

Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, disso que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao

que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que expressa uma essência e não envolve nenhuma negação.

#### Definição 7

7. É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada.

A sexta é a definição de Deus e concerne à Sua relação com os atributos, relação retomada nas proposições 1 a 14 de *Ética I*, onde se demonstra o que Deus é, ou seja, a essência de Deus e sua conexão com a existência d'Ele. A sétima é a definição de coisa livre e diz respeito, portanto, ao que Deus faz, à Sua potência causal, determinando Sua relação com os modos por Ele feitos e com o que esses próprios modos também fazem. A relação de Deus com os modos é trabalhada em *Ética I*, da proposição 15 até a 36, ou seja, até a última proposição da Parte I. Penso, então, que tocando nas diferenças entre Espinosa e Descartes quanto a certos aspectos importantes dessas definições e, com isso, tocando indiretamente – a partir desses dois vértices definicionais – nos dois grandes blocos temáticos de *Ética I*, cumprir-se-á o caminho prometido até uma razoável compreensão inicial do conceito de essência atuosa da substância em Espinosa.

## DIFERENÇAS SELECIONADAS ENTRE DESCARTES E ESPINOSA ACERCA DOS ATRIBUTOS

No artigo 22 dos *Princípios*, Descartes (2002, p. 41, A.T. VIII, p. 13) apresenta os seguintes atributos de Deus: “eterno, onisciente, onipotente, fonte de toda bondade e verdade, criador de todas as coisas e, finalmente, que tem em si tudo aquilo (*illa omnia*) em que podemos notar claramente alguma perfeição infinita, ou seja, que não é limitado por imperfeição alguma”. Espinosa, desde a juventude, quando escreveu o *Breve tratado*, já não concordava que esses fossem os reais atributos divinos (embora tenha sabido tirar bom proveito da maneira pela qual Descartes, no final da frase, formula uma abertura a outros atributos ali cabíveis). No capítulo 7 do *Breve tratado*, Espinosa lista os seguintes atributos que os filósofos comumente atribuem a Deus: “existe por si mesmo, é causa de todas as coisas, onisciente, onipotente, eterno, [imutável], simples, infinito, o sumo bem, de infinita misericórdia, etc.” (BT I c7§2; GI, 44). Mas, logo em seguida, diz que estes são apenas alguns *propria*, ou seja, propriedades que sem dúvida pertencem a uma coisa, mas que não esclarecem (*verklaaren*) o que é essa coisa à qual pertencem nem quais atributos essenciais ela tem. Numa nota do mesmo capítulo, Espinosa chega até mesmo

a dizer que os atributos tradicionais não passam de modos que cabem a Deus. E, numa nota do capítulo 1 do *Breve tratado*, antecipa e explica essa mesma tese escrevendo: “Deus, sem dúvida, não é Deus sem eles [sc. os atributos tradicionais], porém, não o é por (*voor*) eles, posto que não dão a conhecer nada de substancial, mas são unicamente como adjetivos que exigem os substantivos para serem compreendidos” (BT I c1§9; GI, 18). Ora, então, para Espinosa, os atributos tradicionais fazem retornar a substância como proprietário anônimo, pois não constituem a essência da coisa. Eles são *propria*, ou seja, os já supracitados “acidentes próprios” – simultaneamente acidentais, não essenciais, mas ainda assim necessários – da tradição aristotélica: estão em Deus como a propriedade expressa pelo teorema de Pitágoras está no triângulo retângulo, mas não como o ângulo reto, que é a diferença específica e a causa explicativa dessa propriedade. E se usarmos acidentes próprios na definição de uma coisa, a extensão conceitual será exatamente a mesma de quando usarmos a verdadeira essência, mas haverá aí uma perda de luz.

Nos *Tópicos* de Aristóteles, os *propria (idia)*<sup>9</sup> são caracterizados como propriedades exclusivas e contrapredicáveis com a essência: se uma coisa tem o *proprium P* (e.g., a propriedade expressa pelo teorema de Pitágoras) então ela necessariamente é um *E* (e.g., triângulo retângulo) e, conversamente, se a coisa é *E*, ela necessariamente tem o *proprium P*. Toda coisa que for *E* terá *P*; toda coisa que for *E* terá *P* sempre; e só os *E* terão *P* (o que não for um *E* não terá *P* e vice-versa). Entretanto, já desde os *Tópicos* de Aristóteles, essa vinculação necessária e biunívoca entre o *proprium* e a essência é considerada como rigorosamente insuficiente para tornar o *proprium* capaz de mostrar (*delô*) a essência da coisa. Só que agora, num quadro conceitual de talhe cartesiano, no qual, como já mencionado, a clareza e a distinção desempenham papéis protagônicos na teoria do conhecimento, esse verbo *delô* será lido de maneira a fazê-lo simultaneamente resgatar seu fundo etimológico luminoso no idioma grego e intensificar-se ao ponto de refulgir como o *verklaaren* destacado anteriormente no texto do *Breve tratado*. A acepção epistêmica forte do verbo grego e do verbo holandês – iluminar, elucidar, esclarecer – é crucial para o reformismo lógico pós-cartesiano do qual Espinosa participa. Ela está intimamente ligada ao termo *éclaircissement*, no sentido em que Espinosa pôde ler essa palavra francesa para “esclarecimento” sendo usada, em seu volume da *Lógica de Port-Royal*, para designar “o verdadeiro fruto da ciência”, em contraposição, por exemplo, ao conhecimento fornecido por reduções ao absurdo, que não ensinam por que a coisa é como se demonstra, mas apenas que ela não pode não ser assim (ARNAULD;

---

<sup>9</sup> Para uma análise pormenorizada do conceito de *idion* na metafísica e na lógica aristotélicas, veja-se, no presente volume, o capítulo 3, “Aristóteles e o predicado próprio da substância”, de Wellington Damasceno de Almeida.

NICOLE, 2016, p. 551-560, LAP IVc9). Demonstrações por absurdo e propriedades próprias são capazes de fornecer conhecimento certo e convincente, mas que – por falta da luz que têm a essência e as demonstrações ostensivas – não produzem esclarecimento e evidência. No contexto do iluminismo radical espinosano, a exigência de que os atributos esclareçam a essência divina é praticamente uma insígnia contra a concepção de Deus como sujeito oculto à sombra de suas propriedades privadas.

Espinosa tem uma contraproposta quanto aos atributos divinos. Tudo aquilo que Descartes designara como “não limitado por imperfeição alguma” e em que “podemos notar claramente alguma perfeição infinita”, Espinosa transforma, na definição 6 de *Ética I*, em infinitos atributos, cada um infinito em seu próprio gênero, isto é, cada um exprimindo uma essência eterna e infinita. Ora, desde o *Breve tratado* até a *Ética*, Espinosa defende que, dentre os infinitos atributos de Deus, os dois únicos que conhecemos – os dois únicos de que não temos um conhecimento meramente abstrato, – são aqueles mesmos que Descartes admitira, mas situando-os em substâncias realmente distintas entre si e separadas do próprio Deus: pensamento e extensão. A posição de Espinosa, por um lado, diminui significativamente essa distância entre Deus e o que ele produz: Deus, enquanto causa, deixa de ser uma fonte insondável e misteriosa, pois podemos saber “o que” Ele é através de um cauteloso conhecimento da extensão dos corpos e do pensamento das mentes, manifestações finitas dos atributos infinitos. Por outro lado, isso também eleva o estatuto ontológico do pensamento e da extensão, tornando-os não somente cognoscíveis *per se*, mas também eternos, de forma que sua inexistência torna-se contraditória *a priori*. O pensamento e a extensão não são atributos de substâncias possíveis, mas sim de uma substância necessária e deles inclusive decorrem – também necessariamente – os atributos tradicionais, só que agora como consequências ou efeitos da essência divina e não como seus constituintes, de acordo com seu estatuto de *propria*: a onisciência, por exemplo, é uma decorrência necessária da inclusão do atributo pensamento na substância infinita, a onipresença, uma decorrência necessária da inclusão do atributo extensão na substância infinita (BT I c7§1nota; GI, 44).

Como o próprio Espinosa previra, alguém poderia objetar que, se esses são os reais atributos divinos, então a essência de Deus é contraditória, pois “a substância pensante não tem nada em comum com a substância extensa e uma limita a outra” (BT I dial.1 §4; GI, 28). Ou, ao contrário, se poderia supor que, ao invés de fraturar a essência divina, a elevação do estatuto ontológico desses atributos seria, antes, algo como a admissão de muitos deuses. Mas eles, por definição, não podem ser deuses, pois, se é verdade que cada um exprime uma essência eterna e infinita, ambos envolvem, no entanto, alguma negação, a saber, ao menos a negação recíproca: o pensamento não é extenso e vice-versa. Mas isso tampouco introduz limitação recíproca na essência de

Deus, porque só há limitação e contrariedade no nível das relações parciais *dentro do gênero*, relações apenas parciais e cuja resultante integral se mantém constante e consistente na unidade do próprio gênero (conforme um esquema admitido, por exemplo, no escólio do Lema 7 de *Ética II*: “a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro” (GI, 102). Não há *contradição* ou limitação entre gêneros, como atesta a definição 2, de coisa finita, já indiretamente evocada na citação anterior: “um pensamento só é limitado por outro pensamento e um corpo por outro corpo, mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo” (GI, 45). Entre os próprios gêneros o que vigora é, isto sim, a *diferença*: a extensão que o pensamento não tem não lhe faz falta porque simplesmente não lhe cabe, sob pena de absurdo categorial. Justamente porque pensamento e extensão não têm, enquanto tais, nada em comum entre si é que não limitam um ao outro, diversamente do que supunha a objeção. Ou melhor, a única coisa que eles têm em comum é precisamente o fato de ambos exprimirem a realidade ou ser da substância; mas é justamente isso que lhes exige que sejam diferentes, não contrários, pois a realidade ou ser da substância exige uma infinidade irreduzível de atributos, já que ela é não apenas infinita, mas infinitamente infinita, como necessariamente se dá com um ente do qual absolutamente nada de real pode ser negado. Se a infinitude se duplica, passando do adjetivo (“infinita”) também ao advérbio (“infinitamente”, que aqui pode traduzir “absolutamente”), é porque o infinito em seu gênero só fornece outros do mesmo, ao passo que os atributos organizam-se como infinitos outros outros, integrando na substância todas as relações inteligíveis entre identidade e alteridade.

Perde-se, com isso, o atributo principal cartesiano como recurso lógico-ontológico para a discriminação das múltiplas substâncias? Sim. Mas, afinal, não há múltiplas substâncias a serem discriminadas (Elp10esc; GII, 8)! E permanecem ainda os atributos que constituem a essência e dão inteligibilidade à substância única; a bem dizer, perde-se apenas a relação de primazia, já que dentre infinitos principais nenhum é principal, ou melhor, cada um é tão principal quanto é central aquele centro que se diz estar em todas as partes de um universo infinito (PAULA, 2020). A substância, assim, não volta a ser o indeterminado *aliquid*, abismo de obscuridade, mas um infinito *multi-quid*, claro por onde quer que seja abordado pelo intelecto, distinto em sua anatomia lógico-ontológica, na qual se discernem infinitas diferenças, concordâncias e oposições (TIE §25; GII, 12), distribuídas consistentemente em distintos âmbitos do real.

Nessa “democracia” das diversidades equivalentes no interior da substância única, há um aumento da dignidade ontológica de dois âmbitos do real que ficavam especialmente rebaixados em Descartes: a extensão, entre os atributos substanciais e – como veremos na última seção, à guisa de conclusão – todos os modos, em geral.



No artigo 23 dos *Princípios*, Descartes (2002, p. 43; A.T. VIII p. 13), defende que “Deus não é corpóreo”, baseando-se justamente na premissa de que só aquilo em que não podemos notar imperfeição alguma pode ser atributo de Deus. Ora, a extensão estaria maculada pela divisibilidade, que introduziria, por exemplo, a possibilidade de composição e decomposição, além de outros paradoxos ligados ao estatuto ontológico das partes discretas resultantes da divisão de algo infinito e eterno. Ademais, a corporeidade também envolveria relações causais pelas quais uma parte agiria sobre a outra que, então, padeceria e dependeria da primeira, introduzindo passividade e dependência, que são incompatíveis com a essência divina. Espinosa, diversamente, começa por intensificar aquilo que no próprio cartesianismo poderia ser usado para redignificar a extensão e o faz – fielmente infiel – inclusive ao comentar o texto de Descartes, em seu livro *Princípios da Filosofia cartesiana*:

Embora se deva conceder que Deus é incorpóreo [como diz Descartes no artigo 23 da parte I dos *Princípios*] (...) não cabe todavia tomá-lo como se todas as perfeições da extensão houvessem de ser d’Ele removidas, mas tão somente enquanto a natureza e as propriedades da extensão envolvam alguma imperfeição. (PFC I p9esc. GI, 28).

Afinal, Descartes há de concordar que tudo que está no efeito estava na causa, visto que isso se segue da noção comum, mencionada no artigo 49 dos *Princípios*, de que “a partir de nada, nada se faz”; ora, Deus é causa da substância extensa; logo, deve haver em Deus, de maneira eminente, aquilo que na extensão cartesiana está apenas formalmente, isto é, em ato, mas de maneira menos perfeita do que enquanto contida na causa, pois nem tudo que estava contido nesta última necessariamente tem de efetivar-se no efeito (o que também deve ser aceito por Descartes, que sabidamente admite que quem pode o mais pode o menos).

Em sua própria filosofia, porém, Espinosa vai ainda mais longe. Tendo sido insistentemente pressionado por seu sagaz interlocutor, E. W. von Tschirnhaus, a explicar “como se demonstra *a priori* a existência dos corpos que têm movimentos e figuras, já que, na extensão, considerando a coisa em absoluto, nada assim ocorre”, Espinosa responde que:

[...] a partir da extensão, como Descartes a concebe, a saber, como uma massa em repouso, não só é difícil, como dizes, demonstrar a existência dos corpos, mas é totalmente impossível. Com efeito, a matéria em repouso perseverará, o quanto é em si, em seu repouso e não será excitada ao movimento senão por uma causa externa mais potente; e por esse motivo

não hesitei em outrora afirmar que os princípios cartesianos das coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos. (Ep81, GIV, 332).

Para Espinosa, a matéria é mal definida por Descartes através da mera tridimensionalidade. E se Espinosa acha suficiente contrapor-lhe sua definição como “um atributo que exprima uma essência eterna e infinita”, deve ser porque, assim, ela tem que passar a ser constitutiva do ente do qual nada de real se nega, ou seja, deixa de situar-se fora de Deus e de ficar ao aguardo de que Ele, como princípio motor externo, tome a livre decisão de excitar na extensão o movimento que é requerido à formação da multiplicidade interna ao mundo físico. Ao ser integrada à essência divina, a extensão torna-se, tanto quanto o pensamento, dotada de uma atividade e de uma clareza intrínsecas, que faz dos próprios corpos muito mais do que partes de uma massa sombria e inerte e *sobre* a qual incidiriam, do exterior, o movimento dinamizador e a luz da inteligibilidade. É inegável que, tanto em Espinosa quanto em Descartes, esse movimento e essa luz, em última instância, vêm de Deus; mas, para Espinosa, eles não sobrevivem aos corpos, antes emergindo desde dentro destes últimos, tornando-os sempre animados e inteligíveis em algum grau (EIIp13esc; GI, 96).

Se é cabível falar de certo materialismo em Espinosa, isso não pode corresponder a um reducionismo que limite o ser à matéria e elimine a autonomia ontológica do pensamento, mas sim a essa sistemática redignificação ou elevação da matéria ao mesmo patamar do pensamento (EIp15esc; GI, 56), permitindo que Deus seja caracterizado não só como substância pensante incriada – como faz Descartes nos artigos 52 e 54 dos *Princípios* –, mas também como substância extensa eternamente viva (PM II, 6, GI, 259).

## Diferenças selecionadas entre Descartes e Espinosa acerca dos modos

A transmissão da causalidade da *causa sui* aos seus atributos e destes aos seus modos não é adventícia ou arbitrária. Ela não se dá “por favor” de Deus, deixando o mundo, por assim dizer, “muito obrigado”, eternamente endividado para com Ele, que sempre poderia, então, exigir uma impagável restituição mediante culto, oferendas, penitência ou obediência, à imagem de um monarca humano (EIIp3esc; GII, 87 e EI Apêndice, GII, 77-83). Ao contrário, como ensinam a definição 7 e seu legado demonstrativo em *Ética I*, Deus existe e age a partir da só necessidade de sua natureza (EIp17corol.2, GII, 61 e p. 32, GII, 72). Tudo que Ele faz flui necessariamente d’Ele, assim como da natureza do triângulo, desde toda a eternidade e pela eternidade, segue que seus três ângulos igualam dois retos (EIp17esc; GII, 61ss).

Longe de opor o livre e o necessário, Espinosa – contra quase toda a tradição judaico-cristã – os integra nesta peculiar noção de livre necessidade: é livre aquilo que consegue ser e fazer na realidade o que sua essência ou natureza determina que ele necessariamente seja e faça, desde que nada de exterior lhe impeça, ou melhor, desde que tenha potência suficiente para vencer obstáculos externos, potência que constitui justamente sua liberdade. Ser livre não é poder ser e fazer tudo que se quer, mas ter força suficiente para ser e fazer, no seio da realidade, o que a natureza de algo exige que ele seja e faça, numa exigência que nada tem de coativo, visto que provém da própria constituição essencial da coisa.

Segundo Espinosa, para todo acontecimento deve ser assinalada a causa ou razão tanto por que ocorre quanto por que não ocorre (Elp11. Aliter, GII, 52). Dá-se, conseqüentemente, um desequilíbrio lógico-ontológico na tradicional noção do possível como o que, podendo igualmente tanto ser quanto não ser, nem é nem não é, pairando num limbo indeterminado; não, tudo que não for autocontraditório acabará inevitavelmente por acontecer, se algo de externo não o inibir. Se nada obstar, ocorrerá; se nunca ocorrer, algo obstava e não era propriamente possível o que assim parecia ser. Não há, objetivamente falando, os chamados futuros contingentes, malogros metafísicos que sempre puderam ser, mas nunca foram nem serão; há apenas ignorância, por parte de um intelecto finito, acerca das causas determinantes (Elp29, GII, 70; Elp33 esc.1, GII, 74; CM I, 3, GI, 240ss). Se Deus existe, então o possível é desequilibrado em favor do ser, no qual finalmente o possível se dissolve. Pois Deus, substância única, infinito quanto ao pensamento, à extensão e a tudo mais, não tem um exterior desde onde algo pudesse obstar-Lhe. Logo, tudo que pode cair sob Seu intelecto infinito – capaz de conceber não só a essência de cada coisa, mas também a ordem da natureza inteira – há de ser necessariamente feito por Deus, seguindo-se de Sua natureza como “infinitas coisas em infinitos modos” (Elp16, GII, 35). Portanto, no sentido em que Deus é dito causa de si, é a dizê-lo também causa de todas as coisas (Elp25esc; GII, 68). E decorre daí que Deus, por si e não *per accidens*, é causa eficiente e causa primeira de todas as coisas que podem cair sob Seu intelecto infinito, não Lhe sendo dado não fazê-las, ou fazê-las de outra maneira ou em outra ordem (Elp33, GII, 73) – como se as reservasse num estoque de alternativas potenciais a serem cotejadas e escolhidas – sem que isso, porém, Lhe macule com qualquer impotência (Elp16cor1,2,3, GII, 60-61; Elp17esc; GII, 61ss). Aliás, mesmo para o intelecto finito, algo dessa atitude de dissolução do possível no ser permanece na maneira como Espinosa concebe o que seja definir algo, pois a resposta da pergunta “o que é?” já não será um enunciado em que apenas se compõem propriedades quiditativas consistentes, mas a narração do caminho pelo qual o ente a ser

definido é reconduzido a uma causa eficiente próxima, a partir da qual, então, seja recontada a gênese inteligível da coisa.

Mas as infinitas coisas que se seguem como infinitos modos da substância única não são apenas necessária e eternamente geradas pela causalidade divina. Elas são geradas *em* Deus, como modos que têm algum tipo – restando dizer qual tipo – de “inerência” na substância: “as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (Elp25corol, GII, 68). Por outras palavras: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (Elp18, GII, 63). Para Descartes, ao contrário, “em Deus há apenas atributos e não propriamente modos ou qualidades, porque não se deve entender n’Ele nenhuma alteração”, como se lê no artigo 56 dos *Princípios* (Descartes, 2002, p. 71-71, A.T. VIII, 24). Para Descartes, um cavalo branco correndo agora à esquerda da estrada é uma substância extensa criada fora de Deus e dotada de propriedades, modos, qualidades e acidentes que ocorrem nessa exterioridade; assim como minha mente é uma substância pensante, criada fora de Deus, que pensa tais ideias sobre esse cavalo e, assim, também se modifica e é afetada com tais pensamentos, sem afetar o próprio Deus. Para Espinosa, porém, esse mesmo cavalo e essas mesmas ideias são modificações de uma só e mesma substância, expressas, porém, sob atributos diversos, seguindo sempre uma única ordem e conexão causal determinada pela natureza divina (ElIp7esc; GII, 89).

Descartes, estabelecendo uma causalidade transitiva entre a substância divina, de um lado, e as substâncias criadas, com seus atributos e modos, de outro, protege Deus de ser afetado pelas modificações que, então, radicam nessas substâncias isoladas. Espinosa, ao contrário, tem que reformular a própria relação de inerência e a própria concepção da substância como sujeito, suporte, sustentáculo, subjacente, etc. Porque Deus ou seus atributos passam a ser considerados, na filosofia espinosana, como afetados pelas modificações que Ele causa em si mesmo. É certo que, como se lê no corolário 2 da proposição 20 de *Ética I*, “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus, são imutáveis” (GII, 64). Mas, como dito anteriormente, mudanças no nível das relações parciais dentro do gênero não precisam necessariamente implicar mudanças na resultante total. Assim, já na proposição 28 de *Ética I* e, depois, a partir da proposição 9 de *Ética II*, proliferarão variações da distinção entre, de um lado, Deus ou algum de seus atributos “considerado enquanto afetado por algum modo (*quatenus aliquo modo affectum consideratur*)” e, de outro, Deus ou algum de seus atributos considerado “enquanto infinito” (*quatenus infinitus*).

Essa dupla consideração – beneficiária da terceira cláusula do princípio de não contradição, como se vê pelo uso do operador *quatenus* – corresponde à célebre

diferenciação interna da realidade entre *Natureza naturante* (a substância e seus atributos) e a *Natureza naturada* (todos os modos), traçada por Espinosa no escólio da proposição 29 de *Ética I* (GII, 71). Destarte, para finalizar a apresentação da peculiar concepção espinosana da causalidade essencialmente exercida pela *causa sui*, eu gostaria de reunir a distinção *naturante* e *naturado* e a definição 7. Aliás, o próprio texto do escólio da proposição 29 já articula em si esse feixe de conceitos, ao dizer que por “natureza naturante” nos cumpre entender Deus enquanto considerado como causa livre; ao passo que por “natureza naturada” cumpre entender tudo isso que se segue de Deus..., mas ainda em Deus.

Ora, a definição 7 discerne de forma rigorosa o agir da coisa livre e o operar da coisa coagida. Como já foi minuciosamente observado por Pierre Macherey (1992), esse discernimento é empregado de forma sistemática ao longo de *Ética I*. E ele remonta – embora não se reduza – ao próprio discernimento aristotélico entre, respectivamente, a *praxis* (ação) e a *poiesis* (produção). Ambas são formas do fazer. Mas, na primeira, o resultado do fazer é a própria execução do fazer. Como dizia Aristóteles: na *praxis*, o bem agir é seu próprio fim (EN 1140b1ss). Por isso, terminado o agir, seu resultado próprio não perdura e só tem acesso a ele quem nalguma medida o realiza. Ninguém pode, por exemplo, passear em meu lugar, pois o passeio não é chegar aqui ou ali, mas sim a própria ação de estar em movimento, ação que, uma vez cessada, faz com que o passeio também cesse. Algo foi feito, mas o seu *quid* não é exatamente o de uma coisa e sim de um acontecimento. E tampouco haverá passeante que, enquanto tal, não esteja a passear, deixando de ser passeante tão logo seu passear cesse. No tipo de fazer que é a ação, aquele que faz, seu fazer e o que é feito são inseparáveis. Já na produção, por exemplo, de um navio, assim que este é produzido o construtor não precisa continuar trabalhando para que o navio perdure. E, durante o processo de produção, ele pode, caso precise, pedir que seu auxiliar termine o serviço por ele, pois o efeito possui uma exterioridade ontológica em relação ao fazer do construtor.

Como bem observa Steven Nadler (2008, p. 62), a causalidade exercida pela *causa sui* relativamente aos seus modos imanes não se esgota naquilo que os escolásticos chamavam de causalidade segundo o ser (*causalitas secundum esse*, que Espinosa menciona na *Ética*: Elp24dem, GII, 67; Ellp10esc, GII, 52), a qual, sendo responsável pela conservação do efeito na existência, também não pode parar de exercer-se sem que, *ipso facto*, o efeito desapareça. Mas a causa imanente inclui, além da causalidade segundo o ser, esse requisito da inerência do efeito na causa e que cabe finalmente elucidar. Ora, na *praxis*, justamente, o resultado está na ação e a ação está no agente, mas de forma que o agente, enquanto agente, só o seja na ação. Assim como o passeio não existe fora do passear de um passeante, assim também não existe naturado

fora do “naturar” do naturante. E o naturante, por sua vez, não o é senão enquanto estiver a “naturar” o naturado. A bem dizer, Ele não pode não fazê-lo, posto que “Deus não opera pela liberdade da vontade” (Elp32scol.1, GII, 74); Ele age a partir da só necessidade de sua essência. Por isso mesmo, Ele não é exatamente um sujeito, ou seja, algo ontologicamente independente da realização de Sua ação. Deus só é causa de Si sendo causa de todas as coisas, entendidas como modos que n’Ele estão menos como propriedades adjetivas e mais como maneiras adverbiais, acontecimentos, fatos. Mediante o paradigma prático que aqui proponho, ficam integrados o traço da inerência e o traço da causalidade, porque na ação o efeito é um acontecimento *no* agente, o qual, é preciso insistir, não se confunde com um sustentáculo ou um proprietário, já não mais anônimo – visto serem conhecidos seus atributos –, mas cuja identidade pudesse estar pré-constituída desde fora de seu trabalho contínuo e eterno: “é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é” (Elp3esc; GII, 87). É esse trabalho, esse exercício de si que os modos imanentes da substância – inclusive ideias e corpos finitos – herdaram da necessidade da natureza divina, fazendo com que toda coisa seja essencialmente uma causa: “nada existe de cuja natureza não siga algum efeito” (Elp36, GII, 77). Pois a própria essência da substância não é uma coleção consistente de predicados, mas uma essência atuosa.

Se a filosofia de Espinosa é uma ética desde sua ontologia, é porque Deus não cria, não produz nem sustenta o mundo. Ele o pratica.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

AQUINO, T. *O ente e a essência*. São Paulo: Vozes, 2013.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *Lógica ou a arte de pensar*. Lisboa: Clouste Gulbenkian, 2016.

DESCARTES, R. *Princípios de filosofia (Parte I)*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

ESPINOSA, B. *Breve tratado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ESPINOSA, B. *Cartas*. Belo Horizonte: Autêntica, em produção (s/d).

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, B. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução e notas introdutórias de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

ESPINOSA, B. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1972. 4 v.

## **Bibliografia secundária**

ANGIONI, L. Aristóteles e a noção de sujeito de predicação (Segundos Analíticos, I 22, 83a 1-14). *Philosophos*, v. 12, n. 2, p. 107-129, jan./jun. 2007.

CHAUI, M. *A nervura do real – Tomo I*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BEYSSADE, J-M. A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia? *Analytica*, v. 2, n. 2, 1997

## A NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA EM LEIBNIZ<sup>12</sup>

*Edgar Marques*

Contrariamente a seu contemporâneo Espinosa, Leibniz adota uma ontologia pluralista, segundo a qual o mundo é constituído por infinitas substâncias singulares. Ele recusa o monismo espinosista,<sup>3</sup> que sustenta haver uma única substância, infinita e que existe necessariamente, considerando (1) que nada impede, por princípio, que haja múltiplas substâncias de uma mesma natureza – múltiplas mentes, por exemplo – e (2) que a existência necessária não consiste em um dos traços definidores do que vem a ser uma substância.

Essa segunda tese decorre, a meu ver, da aceitação, da parte de Leibniz, do emprego analógico às criaturas da noção de substância, tal como Descartes<sup>4</sup> o propõe dos parágrafos 51 e 52 da primeira parte dos *Princípios de Filosofia*.<sup>5</sup> Pode-se dizer que são substâncias unicamente os entes que dependem tão somente do concurso de Deus para vir a existir e permanecer existindo. Essa independência ontológica relativa ao restante das criaturas vem a ser, assim, o traço característico que permite, nos quadros da metafísica cartesiana, diferenciar os entes substanciais criados daqueles que não são substâncias, mas sim modos. Leibniz assume essa concepção cartesiana e a desenvolve à sua maneira em sua metafísica. Para ele, um ente somente pode ser ontologicamente

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> O presente capítulo consiste, em larga medida, em uma adaptação, com acréscimos, cortes e modificações, do meu artigo “A tripla raiz da noção de substância em Leibniz” (2017).

<sup>3</sup> Para uma abordagem mais detalhada da posição de Espinosa, ver, neste livro, o capítulo 14, *O monismo pluralista de Espinosa*.

<sup>4</sup> Para uma abordagem mais detalhada da filosofia de Descartes, ver, neste livro, os capítulos 13, 14, 15, respectivamente, *Substância e independência em Descartes, O monismo pluralista de Espinosa e Sustentação, produção, ação: um caminho até a essência atuosa da substância em Espinosa*.

<sup>5</sup> Nesses parágrafos Descartes esclarece que o termo “substância” não se aplica univocamente a Deus e às criaturas. Apenas Deus, que existe de forma absolutamente independente de qualquer outro ente, é uma substância em sentido próprio. Os entes criados são substâncias apenas em um sentido ampliado e qualificado do termo.



independente caso ele satisfaça a duas condições: atividade<sup>6</sup> e simplicidade. Vou me concentrar em explicar primeiramente por que, para Leibniz, algo deve ser ativo para poder ser caracterizado como uma substância, para depois, então, abordar o tópico da simplicidade.

## AS RAÍZES FÍSICAS DO CONCEITO LEIBNIZIANO DE SUBSTÂNCIA

### Substancialidade e atividade

No primeiro parágrafo dos *Princípios da natureza e da graça*, Leibniz esclarece que a substância é um ser capaz de ação, apresentando, assim, uma caracterização da noção de substância um pouco idiossincrática em função de seu apelo à ideia de atividade.

A tese leibniziana de que substâncias têm de ser ativas fundamenta-se, eu creio, na crítica que ele desenvolve à concepção cartesiana segundo a qual a extensão constitui a essência dos corpos. Essa crítica perpassa seu pensamento ao longo de décadas, tendo sido reafirmada em diferentes textos, que vão desde a década de 1660 até a década final de sua existência. Leibniz sustenta que tanto a física quanto a metafísica de Descartes são insatisfatórias, uma vez que o recurso à noção de extensão não forneceria por si só os elementos suficientes para a elucidação dos fenômenos mecânicos relativos aos movimentos e às colisões dos corpos. Leibniz, ao criticar o mecanicismo cartesiano, tem, a princípio, em mente duas diferentes resistências que se encontram nos corpos e que não se deixam, de acordo com ele, explicar pela mera consideração de que os corpos são extensos: a inércia e a antitipia.

A inércia consiste em uma certa resistência natural à alteração da situação de movimento ou de repouso em que um corpo se encontra. Essa resistência pode ser percebida, por exemplo, quando um determinado corpo que se encontra em movimento colide com um corpo de dimensões menores que está em repouso relativamente ao primeiro, tendo o primeiro sua velocidade diminuída em consequência desse choque. Leibniz argumenta que não podemos explicar esse fenômeno se considerarmos que a essência dos corpos consiste unicamente na extensão, “pois a extensão é nela mesma indiferente ao movimento e ao repouso, não havendo nada que impedisse os corpos de ir juntos, com toda a velocidade do primeiro, que este conseguiria imprimir no segundo” (Gerhardt, IV, 466, tradução minha). Necessitaríamos, assim, atribuir aos corpos algo

---

<sup>6</sup> Para uma abordagem mais detalhada desse ponto, ver, neste livro, o capítulo 15, “Sustentação, produção, ação: um caminho até a essência atuosa da substância em Espinosa”.

além da mera extensão para podermos dar conta da inércia, uma vez que do fato de os corpos serem extensos não se segue que eles apresentem algum tipo de resistência à alteração de seu estado de movimento ou repouso, não podendo, portanto, a inércia ter sua fonte na extensão.

Da mesma forma, a antitipia – ou impenetrabilidade – também não se deixa compreender a partir da extensão, devendo ser, ao contrário, de acordo com Leibniz, pensada como sendo, no mínimo, igualmente coconstitutiva dos corpos. Se assim não fosse, não seria possível, alerta ele em carta a Arnauld de novembro de 1671 (A, II, 1, 26), diferenciar um corpo material do espaço vazio por ele ocupado, pois tanto o corpo quanto o espaço vazio são igualmente extensos, devendo, portanto, a diferença entre eles residir em uma outra propriedade. Dois anos antes, em carta a Thomasius de março de 1669, Leibniz já caracterizava a antitipia como o atributo essencial que constitui a natureza material dos corpos, embora reconhecendo que um corpo é também sempre algo extenso (A, II, 1, 26).

Essas duas características – a saber, a inércia e a antitipia – consistem, segundo Leibniz, nos dois tipos fundamentais de resistência que se encontram nos corpos e que não se derivam do fato desses serem extensos. Em carta a De Volder, de 24 de março de 1699, Leibniz resume sua posição a esse respeito do seguinte modo:

a resistência da matéria contém duas coisas, a impenetrabilidade ou antitipia e a resistência ou inércia; e é nelas duas, que estão contidas de modo igual ao largo de todo o corpo, ou seja, proporcionalmente à sua extensão, onde eu coloco a natureza da matéria, ou princípio passivo.<sup>7</sup>

Não tendo esses dois tipos de resistência sua origem no meramente geométrico ou extenso, Leibniz conclui que eles somente podem ser expressão de algo inextenso e imaterial que se constitui, por sua vez, na fonte da extensão e da materialidade. Leibniz empregará o termo “forças passivas” para se referir a essas capacidades de resistência que temos de atribuir aos corpos para além da mera extensão no intuito de podermos explicar seu comportamento no plano dos fenômenos físicos.

Mas Leibniz não considera que unicamente esses princípios de resistência dos corpos devem ser buscados para além da extensão ou do simplesmente geométrico, mas sim que também o princípio do movimento e da ação não pode residir no meramente geométrico – vale dizer, na extensão. Em *Sobre a natureza mesma (De Ipsa Natura)* de 1698, ele escreve de maneira incisiva: “Deve-se reconhecer, então, que a extensão, ou seja lá o que for que no corpo é geométrico, tomada em sua pureza, não tem nada de

---

<sup>7</sup> Leibniz (2011, p. 1096).

onde se possa extrair a ação e o movimento” (Gerhardt, IV, 517). Leibniz considera, assim, que devem existir também forças ativas, que são responsáveis pelas alterações de posição, de direção de deslocamento e de velocidade que constatamos no plano dos fenômenos corporais. Essa introdução das forças ativas deve ser feita pelo fato de o movimento não poder ter sua origem nem na extensão nem na mera materialidade, pois a massa ou matéria é por si mesma inativa, apresentando apenas a antitipia e a inércia como suas propriedades constituintes. Essas características são unicamente passivas ou reativas, expressando apenas a resistência dos corpos à alteração da situação em que se encontram. Faz-se necessário, dessa maneira, introduzir, ao lado das forças passivas, também forças ativas, uma vez que de outra forma não se teria como dar conta da origem do movimento.

Essas forças – ativas e passivas – não podem ser consideradas, adotando uma perspectiva aristotélica em sentido lato, como se fossem propriedades ou características que teriam sua sede nos corpos, os quais seriam, assim, como que substratos nos quais elas ineririam. Para Leibniz, ao contrário, é do exercício dessas forças que resultam a extensão e a materialidade, sendo essas últimas, portanto, um produto da efetivação daquelas. As forças seriam, para Leibniz, em outras palavras, os elementos originários ou primitivos do real, sendo os corpos, por serem extensos e materiais, um efeito da difusão delas. Em carta a Jacques Lelong, de 5 de fevereiro de 1712, Leibniz se expressa de maneira extremamente clara a esse respeito:

A extensão, bem longe de ser algo primitivo, supõe a coisa da qual ela é a difusão; ela é a extensão ou a continuação do que é anterior a ela. E esse anterior não poderia ser algo outro que a força de resistir e de agir, que constitui a essência da substância corporal. (A, I, 1, 63).

Mas, sendo de natureza inextensa e imaterial, as forças não podem, de acordo com Leibniz, ser compreendidas plenamente se nos restringirmos aos efeitos que elas produzem no plano dos corpos. O conceito de força demanda, então, para além de uma interpretação física, uma compreensão metafísica.

Pensada metafisicamente a noção de força dá ensejo a uma redefinição do conceito clássico de substância ao demandar a inclusão neste da ideia de atividade. Tanto as forças ativas quanto as passivas se caracterizam exatamente pelo fato de que seu exercício consiste em um mero desdobramento de si, de tal maneira que suas manifestações fenomênicas no plano dos corpos são simplesmente uma expressão delas mesmas, e não um produto de algum tipo de influência externa. Assim, no nível mais fundamental do real – o plano das substâncias – teríamos unicamente entes cujas

modificações são internamente determinadas, isto é, entes plenamente espontâneos e ativos.

## Substancialidade e simplicidade

A segunda característica própria das substâncias consiste na sua simplicidade. Leibniz argumenta, no parágrafo 2 da *Monadologia*, que tem de haver coisas simples, pois, caso contrário, não existiriam os compostos formados por esses simples. Isso decorre do fato de não ser possível atribuir realidade ao que é composto sem que se pressuponha que sejam existentes os simples que constituem os compostos. Evidentemente que esse argumento apenas pode ser cogente caso a existência dos compostos seja tomada como um fato, isto é como algo dado, como algo cuja existência deve ser compreendida e explicada, mas que não necessita – ou pode – ser provada. Assim, ao contrário do que uma leitura excessivamente idealista do seu pensamento afirmaria, está absolutamente fora de questão, para Leibniz, duvidar da existência do mundo corporal.

Essa insistência de Leibniz com a ideia do simples está associada, a meu ver, à sua adesão a uma concepção um pouco restrita da doutrina medieval dos transcendentais.

De acordo com essa doutrina do medievo, as categorias de verdadeiro, bom, belo, coisa, outro e uno se aplicam a todos os entes, considerando-se, portanto, que elas, diferentemente dos demais conceitos, não permitem que se classifiquem os entes, diferenciando-os uns dos outros, uma vez que elas se aplicam igualmente a tudo o que é. Dessa doutrina mais ampla, Leibniz retém a ideia da conversibilidade plena entre uno e ser, significando essa que tudo o que é é uno e que tudo que é uno é.<sup>8</sup> A busca daquilo que é, isto é, do ser acaba por coincidir, então, com a busca do que é uno, servindo, dessa maneira, a unidade como fio condutor para o estabelecimento do que de fato é.

Leibniz parte, assim, do fato bruto da existência dos compostos para extrair dele a necessidade – hipotética, e não absoluta – da existência de seus requisitos, isto é, daquilo sem o qual os compostos não podem ser. A lição a ser extraída é clara e direta: considerando que os compostos consistem em um produto da agregação dos simples, a existência dos primeiros implica a existência dos segundos.

Tudo aquilo que é formado pela reunião de partes não pode, por definição, ser caracterizado como simples. A simplicidade demanda, obviamente, a inexistência de partes. Mas, e isso sublinha Leibniz no parágrafo 3 da *Monadologia*, o simples, por ser

---

<sup>8</sup> Em carta a Arnauld de abril de 1687, Leibniz apresenta a fórmula que se tornou clássica a esse respeito: “aquilo que não é verdadeiramente *um* ser não é verdadeiramente um *ser*”. Leibniz (1962, p. 97).

desprovido de partes, não pode ser extenso, uma vez que uma das características do que é extenso é precisamente poder ser dividido em partes que o compõem. Por serem indivisíveis, as substâncias simples não podem, portanto, ser extensas, restando, por óbvio, como única possibilidade considerá-las como sendo inextensas. As mônadas são, assim, entes simples e inextensos que devem ser vistos como os verdadeiros átomos metafísicos, constituindo, em última instância, a base ontológica fundamental do real.

Caracterizados como agregados, os corpos são ontologicamente dependentes dos entes cuja agregação resulta na sua produção, isto é, a existência do agregado corporal é dependente – e derivada – da existência das unidades simples cuja agregação tem por efeito a constituição desse agregado. Dado que a existência de um múltiplo apenas pode ser assegurada caso seja assegurada a existência das unidades das quais esse múltiplo é constituído, os corpos somente existirão efetivamente, não se reduzindo a meras aparências ou fenômenos, caso seja afirmada a existência de unidades cuja agregação de umas às outras tem por efeito a produção de corpos. Tais unidades não serão, a seu turno, divisíveis, pois é precisamente a divisibilidade dos corpos que torna necessária a postulação da existência daquelas para assegurar a realidade destes últimos.

É decisivo nesse contexto que se possa garantir que essas unidades possuem uma natureza distinta da natureza dos agregados que se fundam nelas. A afirmação dessa heterogeneidade ontológica é imprescindível para que se possa afastar a possibilidade de se interpretar a relação entre os agregados corporais e as substâncias que os constituem como sendo uma relação do tipo todo-parte. Essas unidades não podem ser partes das totalidades que são os corpos, pois, se assim o fosse, elas compartilhariam da natureza destes, sendo, então, divisíveis, tal como estes o são, o que entraria em contradição com seu caráter de verdadeiras unidades. Essas unidades não são, assim, partes dos corpos, mas sim requisitos sem os quais esses não poderiam existir.

A ideia de Leibniz parece ser, assim, a de que por serem desprovidos de uma unidade intrínseca, os corpos devem ser compreendidos como multiplicidades resultantes da agregação de entes que constituam em si mesmos tais unidades, pressupondo, a atribuição aos corpos de realidade, portanto, o reconhecimento da existência de entes de um tipo distinto dos corpos, vale dizer, que não são constituídos por partes nem divisíveis ao infinito.

A compreensão dos corpos como sendo entes por agregação culmina, assim, com a postulação da existência de mônadas, isto é, de substâncias imateriais, unas e indivisíveis. A essas substâncias simples atribui-se, dessa maneira, o estatuto de entes ontologicamente primários sobre cuja realidade repousa a realidade dos corpos, compreendidos, conseqüentemente, como entes ontologicamente derivados e

secundários, uma vez que a existência dos múltiplos pressupõe a existência das unidades das quais esses múltiplos se compõem.

## **AS RAÍZES TEOLÓGICAS DO CONCEITO LEIBNIZIANO DE SUBSTÂNCIA**

Mas a concepção leibniziana de substância não se deriva apenas de considerações que Leibniz faz acerca dos fenômenos físicos. Curiosamente, ele chega a essa concepção também por meio de reflexões acerca de um tema completamente distinto. Ao refletir acerca da atribuição a Deus do que ocorre no mundo, Leibniz conclui que a única forma de não atribuir a Deus as imperfeições presentes no mundo, preservando, assim, a ideia de que ele é moralmente perfeito, consiste em afirmar a existência de infinitas substâncias singulares. Senão vejamos.

A noção de substância individual é introduzida no parágrafo 8 do *Discurso de metafísica* logo após um conjunto de parágrafos nos quais Leibniz basicamente defende a ideia de que Deus não é apenas o ente dotado do grau supremo de realidade, isto é, o ente metafisicamente perfeito, mas que também a perfeição moral deve ser a ele atribuída. Afirar que Deus é moralmente perfeito implica, aos olhos de Leibniz, que ele deve ser considerado como um sujeito livre que age de forma perfeita do ponto de vista moral.

### **Teodiceia 1: a criação do mundo como ato da vontade divina**

A fundamentação da afirmação de que Deus é moralmente perfeito exige que se mostre que ele, apesar de ser o criador único do mundo, não é responsável pela presença neste do mal. Quer dizer, deve ser mostrado que a vontade divina não é responsável pela criação do mal presente no mundo, mesmo sendo essa vontade responsável pela criação do mundo como um todo.

Leibniz tenta tornar claro que somente faz sentido que responsabilizemos Deus pela existência do mal no mundo caso possamos dizer que Deus *quer* que o mal exista no mundo, isto é, caso possamos dizer que a existência do mal no mundo decorre de uma escolha de Deus fundada em sua vontade. Deus, como todo agente livre, somente pode ser moralmente responsabilizado por algo caso a existência – ou ocorrência – do algo em questão seja produto de uma escolha livre sua. O que Leibniz lembra é que podemos falar de escolha somente nos casos em que há alternativas possíveis que podem ser efetivamente implementadas pelo agente, residindo unicamente em sua vontade o poder de optar pela implementação de uma ou de outra dessas alternativas. No caso específico da existência do mal neste mundo, o que tal quadro parece sugerir é que Deus toma uma

decisão, baseada em sua vontade, que diz respeito exclusivamente a existência ou não do mal. Se fosse assim, então Deus seria de fato moralmente responsável pela existência do mal, pois este estaria presente no mundo em função de uma escolha livre divina.

Leibniz discorda, contudo, que assim o seja, uma vez que a escolha divina da criação não diz respeito, segundo ele, a cada detalhe do mundo criado tomado em separado da totalidade à qual ele pertence, mas sim ao mundo como um todo. As alternativas colocadas diante da vontade divina não são representações de modos diferenciados de organização de diversas partes de um mesmo mundo, mas sim representações de possíveis mundos totais distintos uns dos outros. Assim, o objeto da vontade divina é o mundo tomado como um todo, e não partes pertencentes a ele. Deus escolhe, na linguagem de Leibniz, a série total das coisas, e não coisas particulares pertencentes a essa série. Isso significa que a estruturação interna do mundo criado não é produto da vontade divina, uma vez que Deus não dispõe acerca dela, derivando-se elas, ao contrário, simplesmente da natureza mesma das coisas tal como elas se apresentam no entendimento divino quando um determinado mundo passível de ser criado é concebido. Considerar que Deus possa por sua vontade interferir nessa estruturação é considerar que Deus pensa o que pensa por querer pensar o que pensa, isto é, é considerar que os conteúdos das representações presentes em seu entendimento possam ser produzidos por atos da vontade divina, o que significaria, em última instância, uma submissão total do entendimento de Deus à sua vontade. Essa concepção é, segundo Leibniz, inaceitável por não levar em conta que, para que possamos falar de vontade em sentido próprio, é necessário que se determine um objeto intencional visado por ela, de maneira que não parece ser razoável atribuir a uma vontade, qualquer que ela seja, a constituição de seu próprio objeto. Por isso, o entendimento divino deve poder constituir suas representações independentemente dela.

A escolha divina do mundo a ser criado deve, então, de acordo com Leibniz, ser antes concebida como um processo no qual Deus, através de seu entendimento, pensa infinitos mundos que poderiam ser criados, escolhendo, dentre eles, por meio de sua vontade, aquele cuja existência, em função de seu grau de perfeição, seja mais compatível com a própria existência de Deus. O que essa teoria da criação nos diz, portanto, é que a vontade divina não interfere na determinação de aspectos particulares do mundo criado, estando, de fato, seu foco dirigido sobre o mundo tomado como uma totalidade. Deus é moralmente responsável pelo mundo tomado como um todo, pois é por meio de sua vontade que esse mundo vem efetivamente a existir, mas não é moralmente responsável por fatos particulares constituintes desse mundo, pois ele não cria por meio de sua vontade essas representações dos mundos possíveis que se apresentam a seu entendimento. Está, assim, do ponto de vista de Leibniz, no poder de Deus criar ou não

criar um determinado mundo que se apresenta a ele como possível, mas não está em seu poder promover, por meio de sua vontade, qualquer alteração na representação de um mundo possível. Pode-se conceber, portanto, uma indagação a Deus, enquanto ente moralmente responsável pela criação do mundo, acerca das razões que o levaram a optar pela criação deste mundo – em vez de, por exemplo, criar um outro mundo qualquer ou, simplesmente, não criar mundo nenhum, permanecendo na eterna contemplação de si mesmo –, mas não seria correto conceber que se o indagasse acerca das razões que ele poderia fornecer para o fato deste mundo – agora tomado já como criado – apresentar esta ou aquela particularidade, pois o objeto da vontade divina é o mundo como um todo e não configurações particulares internas a ele, já que, conforme visto anteriormente, ele não delibera acerca delas.

O que Leibniz tenta fazer, em outras palavras, é tornar claro que qualquer julgamento de valor acerca da ação divina somente faria sentido se dissesse respeito à criação tomada como um todo em comparação com as alternativas postas diante da vontade de Deus pelo seu entendimento, não podendo ser proferido com justeza tomando-se como base simplesmente a consideração de que se pode pensar em certas situações particulares mais perfeitas ou ditosas do que certas outras situações particulares positivamente presentes no mundo criado. Quer dizer, uma censura moral a Deus somente poderia ser feita por aquele que conseguisse demonstrar que uma determinada alternativa de criação conteria ao fim e ao cabo mais perfeição e harmonia do que aquela efetivamente empreendida pelo criador. É óbvio que a limitação da potência e do intelecto humanos nos impedem de realizar tal tarefa, restando-nos apenas considerar que, por mais que, em função de nossa finitude radical, não possamos vislumbrar perfeitamente a harmonia e perfeição de nosso mundo, ele deve ser o mais perfeito e harmônico dos mundos possíveis, pois a criação do mais perfeito dos mundos é a única ação compatível com a natureza infinitamente boa e misericordiosa de Deus, não servindo, em função do que já foi mostrado, a referência a males localizados e pontuais como argumento válido contrário a essa tese.

## **Teodiceia 2: inimizabilidade divina e pluralismo substancial**

Entretanto, não basta que se considere que o mundo como um todo possui o mais alto grau de perfeição possível para que se respalde a afirmação da perfeição moral de Deus, sendo ainda necessário que se mostre que os pecados e as más ações em geral que ocorrem no interior do mundo não são em nenhum sentido praticados por ele, isto é, que Deus, apesar de ser o criador do mundo, não é o autor das ações más que porventura haja no mundo.



Para sustentar essa posição, Leibniz afirma, à diferença de Espinosa, que não há apenas uma única substância infinita – Deus –<sup>9</sup>, mas, ao lado desta, infinitas substâncias individuais criadas por ele e que, por possuírem natureza substancial, não se reduzem a meras modificações da substância divina, sendo, ao contrário, elas mesmas substratos de suas próprias modificações. O mundo é, assim, segundo Leibniz, constituído por infinitas substâncias individuais, cada qual se desdobrando em seus infinitos modos. Esse desdobramento das substâncias em seus modos é internamente determinado, isto é, são determinadas pela natureza mesma das substâncias individuais as modificações que lhes ocorrem, não havendo nesse processo nenhuma influência externa possível, uma vez que a plena espontaneidade consiste em uma das características definidoras das substâncias.

Leibniz reforça a existência de um vínculo interno entre as substâncias individuais e as suas modificações ao afirmar a subsistência no intelecto divino de uma noção completa correspondente a cada substância individual. De acordo com ele, a noção completa de uma substância individual contém em si tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá a essa substância, não sendo Deus responsável por nenhuma ação realizada por nenhum sujeito, pois as ações de cada sujeito consistem em um desdobramento da essência mesma própria a cada um desses sujeitos. Além disso, o conjunto de determinações que constituem a natureza de uma substância individual não é produzido por nenhuma ação livre de Deus, isto é, por nenhuma ação que tenha como base sua vontade. As noções completas das substâncias individuais possuem sua sede, pelo contrário, no entendimento divino, cabendo à vontade divina unicamente a decisão relativa à existência ou não existência de tais substâncias. Não cabe a Deus nenhuma decisão acerca da estrutura interna de uma dada substância, quer dizer, ele não determina através de sua vontade quais serão as modificações ocorridas nela, restringindo-se o seu papel à criação – ou não – do mundo possível que comporta essa substância. A vontade divina não pode dispor, por assim dizer, acerca daquilo que é condição de possibilidade de seu exercício. Consequentemente, ao agir, Deus simplesmente escolhe entre os possíveis presentes ao seu entendimento, sem que os possíveis presentes sejam, por sua vez, produto de algum tipo de decisão tomada por ele em outra instância. A noção completa da substância singular de cada sujeito inclui todas as suas ações e paixões passadas, presentes e futuras e não é alterada em nada por Deus quando da ação da criação, mas única e exclusivamente atualizada. Desse modo, Leibniz pode afirmar a espontaneidade das ações humanas e eximir Deus de qualquer culpa relativamente às nossas más ações.

---

<sup>9</sup> Para uma abordagem mais detalhada deste ponto em Espinosa, ver, neste livro, o capítulo 14, *O monismo pluralista de Espinosa*.

O apelo à ideia de substâncias individuais, que são autônomas em um tal grau que seus modos – incluindo aqui suas ações – consistem unicamente em um desdobramento dessas substâncias mesmas, desempenha, assim, um papel-chave na justificação da tese defendida por Leibniz de que a perfeição moral deve ser atribuída a Deus, podendo ser compreendida nos quadros mais amplos desse propósito ético-teológico.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Introdução, texto e comentário por Georges Le Roy. Paris: Vrin, 1993.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique suivi de monadologie et autres textes*. Edição estabelecida, apresentada e anotada por Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.

LEIBNIZ, G.W. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.

LEIBNIZ, G. W. *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Hildesheim: Olms, 1962.

LEIBNIZ, G. W. *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Editorial Comares, Granada, 2011. v. 16B.

LEIBNIZ, G. W. *Philosophical papers and letters*. Traduzido e editado por L. Loemker, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1989.

LEIBNIZ, G. W. *Principes de la nature et de la Grâce, monadologie et autres textes*. Apresentação e notas de Christiane Frémont. Paris: Flammarion, 1996.

LEIBNIZ, G. W. *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Introdução e notas por Jean-Baptiste Rauzy. Paris: PUF, 1998.

LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Editado pela Preussischen bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 ss., Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss.

LEIBNIZ. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I, Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, Transkriptionen, 1712.

LEIBNIZ, G. W. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. Apresentação e notas por Christiane Frémont. Paris: Flammarion, 1994.

## **Bibliografia secundária**

FICHANT, M. Da substância individual à mônada. *Analytica*, v. 5, n. 1-2, p. 12-34, 2000.

GARBER, D. Leibniz and the foundations of physics: the middle years. In: OKRULIK, K.; BROWN, J. (ed.). *The natural philosophy of Leibniz*. Dordrecht: Reidel, 1985.

GARBER, D.; LEIBNIZ. *Body, substance, monad*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

LIU, C. *Die metaphysische Grundlage der Kontroverse um den Kraftbegriff zwischen Descartes und Leibniz*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

MARQUES, E. A tripla raiz da noção de substância em Leibniz. *Cadernos Espinosanos*, v. 37, p. 73-95, 2017.

MARQUES, E. Leibniz. In: PECORARO, R. (org.). *Os filósofos*. Petrópolis: Editora, 2008. p. 287-312. *Clássicos da Filosofia*. v. 1 - De Sócrates a Rousseau.

RUSSELL, B. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. London: Allen & Unwin, 1958.

# SUBSTÂNCIA COMO CATEGORIA DO ENTENDIMENTO PURO EM KANT<sup>1</sup>

Sílvia Altmann

O objetivo deste capítulo é apresentar um roteiro de como alguns traços tradicionais da noção de substância aparecem na compreensão kantiana desse conceito. Tratar-se-á de indicar sucessivas etapas no desenvolvimento do projeto da *Crítica da razão pura* que permitirão as seguintes caracterizações:

- 1) a substância como substrato de propriedades,
- 2) substância como permanente no tempo,
- 3) substância como determinável,
- 4) substância como matéria extensa e, por fim,
- 5) substâncias como indivíduos particulares.

Para tanto, veremos no que consiste o projeto kantiano e quais os desafios colocados por, entre outros, o conceito de substância, qual a origem desse conceito segundo Kant, quais suas condições de aplicação e, por fim, quais as consequências dessa aplicação.<sup>2</sup>

## A QUESTÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA E O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA

A questão a ser investigada pela *Crítica da razão pura* é da possibilidade da metafísica como ciência. A pretensão da metafísica é a de um conhecimento *necessário*. Em

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> Como se trata de um terreno muito vasto, não caberá aqui reconstruir os argumentos kantianos, mas somente, digamos, mapeá-los. Ao longo do texto darei algumas sugestões de leitura para pontos específicos deste mapa (sugestões que não pretendem de modo algum esgotar a bibliografia sobre esses pontos, somente oferecer algumas alternativas de complementação, preferencialmente, mas não exclusivamente, em português). Ao final do capítulo, indicarei para cada seção as partes mais importantes da *Crítica da razão pura*, bem como comentarei alguma bibliografia secundária disponível em português.

metafísica, não se trataria, portanto, do conhecimento de aspectos contingentes da realidade, não se trataria simplesmente de conhecer aspectos da realidade que são como são, mas que poderiam ser de outro modo. A pretensão da metafísica é a de conhecer traços essenciais da realidade, que são como são e *não poderiam* ser diferentes. A pretensão é, portanto, de um conhecimento (uma representação adequada das coisas) necessário. Ora, um conhecimento *a posteriori*, isto é, um conhecimento que se apoia na experiência, não poderia fornecer um conhecimento necessário: a experiência pode nos ensinar como as coisas são, mas como poderia nos ensinar que as coisas não poderiam ser diferentes? Por isso, se a pretensão da metafísica é a de um conhecimento necessário, ela deve ser *a priori*, isto é, ela deve ser algo que podemos saber independentemente da experiência, e não um conhecimento *a posteriori*, apoiados na experiência. Por isso, trata-se de um conhecimento da razão *pura*, não da razão apoiada na experiência.

Ora, não parece difícil dar exemplos de coisas que sabemos independentemente da experiência. Sabemos independentemente da experiência que corpos são extensos e que a soma dos ângulos internos de um triângulo é 180 graus: não precisamos examinar os corpos para sabermos que são extensos e não é medindo vários triângulos que provamos que a soma dos ângulos internos é 180 graus. Se alguém dissesse que viu um corpo não extenso, diríamos que essa pessoa não compreende adequadamente o significado da palavra “corpo”, e se alguém disser que somou os ângulos internos de um triângulo e obteve um número diferente de 180 graus, suporíamos que essa pessoa somou errado, ou mediu errado ou o triângulo medido não era de fato um triângulo, mas, por exemplo, uma figura em uma superfície não plana, mas pelo menos ligeiramente curva. E, para justificar a essa pessoa nossa suposição, faríamos uma demonstração geométrica, não uma experimentação. Nesse sentido, não é a experimentação que conta como apoio ou refutação de afirmações como essas, mas algo independente dela. Por isso, esses seriam exemplos de conhecimentos *a priori*.<sup>3</sup> A pretensão da metafísica é a de ter essa característica de não se apoiar na experiência, para descrever a estrutura mais básica da realidade, aqueles traços que poderíamos saber *a priori* sobre o que quer que exista. E, além disso, uma vez que esse conhecimento é independente da experiência, parte das pretensões metafísicas pode ser também a de conhecer inclusive coisas que não podemos experimentar, como, por exemplo, Deus e a alma.

No entanto, segundo Kant, a metafísica não havia ainda encontrado o caminho seguro da ciência, como evidenciado na absoluta falta de consenso entre especialistas da disciplina da metafísica. Mais do que a mera constatação de um desacordo, Kant

---

<sup>3</sup> Alguém poderia contestar que o conhecimento geométrico seja de fato *a priori*, mas não é necessário, para nossos propósitos, entrar nessa discussão.

acreditava que a empreitada racional de busca pelo conhecimento, se feita sem o devido cuidado, levava necessariamente a um conflito da razão consigo mesma, ao produzir de modo igualmente convincente teses contraditórias, as chamadas *antinomias*. A constatação desse conflito teria despertado Kant de um sono *dogmático*, sono no qual acreditava dogmaticamente na possibilidade do conhecimento metafísico, sem previamente questionar-se se esse conhecimento era possível e de que modo.

Kant também atribui o despertar desse sono dogmático aos desafios que David Hume apresentou à metafísica. Segundo Hume, a metafísica, por não ser capaz de ancorar seus conceitos na experiência, perde-se no vazio. Ora, que Kant atribua tanto à descoberta das antinomias quanto à David Hume o despertar de seu sono dogmático (o despertar de sua crença cega na possibilidade da metafísica) é perfeitamente explicável pela relação estreita que Kant percebe entre os conflitos constatados entre os metafísicos e o desafio colocado por Hume pela sua exigência de ancorar nossos conceitos na experiência. Consideremos os exemplos mencionados antes como de conhecimento *a priori*: “Todo corpo é extenso” e “A soma dos ângulos internos é 180 graus”. É verdade que sabemos que a experiência não poderia me mostrar um corpo não extenso, pois “um corpo não extenso” é um conceito contraditório. No entanto, o juízo “Todo corpo é extenso” só me dá a conhecer algo, só é uma representação, digamos, informativa da realidade porque sei que existem corpos. É verdade que não é medindo triângulos, mas demonstrando um teorema em geometria, que provamos que a soma dos ângulos internos de qualquer triângulo é 180 graus, mas isso nos dá conhecimento da realidade porque os princípios básicos da geometria se aplicam à nossa realidade. Mas o que garante a aplicabilidade a alguma realidade de conceitos como *Deus*, por exemplo? Em particular, chegam até Kant os desafios colocados por Hume quanto ao conceito de causalidade: Hume procurara mostrar que não podemos justificar, com base na experiência, certos aspectos do que pensamos no conceito de causa. A justeza que Kant identifica na crítica humeana à metafísica é a de que essa disciplina como desenvolvida até então, cegamente apoiada no sucesso de disciplinas, como, por exemplo, a geometria, pretendia usar conceitos cuja aplicabilidade precisaria ser previamente investigada.<sup>4</sup>

Um desses conceitos é o de substância. Tal conceito é, segundo Kant, ele mesmo *a priori*, isto é, esse conceito não é derivado da experiência.<sup>5</sup> Sem saber que Hume

---

<sup>4</sup> Sobre o problema da *Crítica da razão pura* como o problema da relação entre representação e objeto, ver Licht dos Santos (2012a). Sobre os problemas colocados por Hume para Kant, ver Faggion (2012) e Klaudat (2009).

<sup>5</sup> CRP B6: “Se (...) vocês deixarem que se apaguem, de todo objeto corpóreo ou incorpóreo, todas as propriedades que a experiência lhes ensinou, vocês não poderão tirar-lhe, contudo, aquilo que

também havia questionado a legitimidade da noção de substância como substrato de propriedades, Kant percebe que o mesmo problema colocado por Hume quanto ao conceito de causa vale para o conceito de substância: como explicar e justificar a aplicabilidade desse conceito a alguma realidade? Ninguém pode, digamos, “apontar” para a substancialidade de algo. O que nós vemos ou sentimos, das coisas, são suas características: sentimos a dureza, por exemplo, e a tomamos como um acidente, a atribuímos a algo distinto da dureza que seria o objeto, o substrato dessa propriedade da dureza.<sup>6</sup> Mas o que nos leva a falar em um substrato e, mais, o que nos autoriza a falar de um substrato que não se reduz à dureza percebida? Até essa questão ser adequadamente respondida por uma crítica prévia que investigue se e como estamos autorizados a falar em substâncias, toda pretensão de utilização desse conceito será insegura. Vejamos então os passos de Kant na *Crítica da razão pura* na tentativa de responder às seguintes questões. O que nos leva à pretensão da utilização de tal conceito (qual a *origem* do conceito de substância)? Esse conceito pode ser legitimamente aplicado e, se sim, sob que condições? Se ele pode ser legitimamente aplicado, que conhecimento da realidade ele nos fornece?

Colocamos até aqui o problema da metafísica como o problema do que garante a relação de certos conceitos a objetos. Kant oferece também uma outra versão para o problema da metafísica: “O verdadeiro problema da razão pura está, pois, contido na questão: *como são possíveis juízos sintéticos a priori*” (CRP B19). Na medida em que a metafísica pretende um conhecimento necessário, independente da experiência, compreendemos que seus juízos devam ser *a priori*; vejamos por que devem ser sintéticos.

Juízos sintéticos são contrapostos a juízos analíticos. Juízos são analíticos quando não fazem mais do que explicitar o que é pensado no conceito-sujeito. Por exemplo, o

---

lhes permite pensá-lo como *substância* ou como *inerente* a uma substância”. (Conferir ao final nas indicações bibliográficas a explicação para modo usual de referência às obras de Kant.)

<sup>6</sup> Para utilizar uma formulação de Descartes: “[...] a substância não pode vir a ser reconhecida simplesmente por ser uma coisa existente, uma vez que isso por si só não nos afeta. Mas facilmente a reconhecemos a partir de qualquer um de seus atributos, mediante aquela noção comum segundo a qual o nada não tem quaisquer atributos, isto é, quaisquer propriedades ou qualidades. Com efeito, pelo fato de percebermos que algum atributo está presente, concluímos que alguma coisa existente, ou uma substância, à qual pode ser atribuído, também está necessariamente presente”. (*Princípio de Filosofia*, I, art. 53). Sobre a noção de substância em Descartes, ver o capítulo 13 deste livro. Os capítulos seguintes (14 a 16) tratam das transformações desse conceito em outros autores modernos e fornecem elementos para uma interessante comparação com as especificidades da noção kantiana de substância.

juízo “Corpos são extensos” não acrescenta nenhuma nova informação ao que é pensado no conceito “corpo”, só *analisa* o que pensávamos nesse conceito. Já um juízo como “Corpos são pesados” é, segundo Kant, sintético, pois não é contraditório pensar em corpos sem peso. Ora, vimos antes uma caracterização do problema da metafísica como o da aplicabilidade de certos conceitos. Como equiparar isso com o problema de juízos sintéticos *a priori*? Ora, vimos que “corpos são extensos” fornece conhecimento de objetos, pois sabemos da aplicabilidade do conceito “corpo”. Graças a isso, tal juízo não oferece somente a análise do *pensamento*, mas conhecimento dos corpos. Consideremos agora um juízo como, digamos, “Unicórnios têm um chifre”. Kant concederia de bom grado o caráter analítico de tal juízo, mas isso deixa em aberto a questão da aplicabilidade do conceito “Unicórnio”. Ora, tal juízo (“Unicórnios têm um chifre”) é analítico, pois, no conceito de unicórnio, pensamos uma série de traços, entre eles, o de ter um chifre. Mas o que justifica que pensemos tais notas reunidas, o que justifica que *sintetizemos* tais notas?

O que isso implica no caso da substância? Segundo Kant, é claro que um juízo como “a substância é permanente” pode ser visto como analítico, mas isso não responde à questão da aplicabilidade deste conceito e que isso me forneça conhecimento de algo. Para tanto será necessário justificar, *a priori*, que algo na realidade seja uma substância que permanece no tempo, e isso só poderá ser feito por um juízo sintético, não de mera análise do pensamento. Vejamos então as linhas gerais de como Kant pretende chegar ao conhecimento da realidade através da noção de substância.

Antes, contudo, de tratar da noção de substância, é necessário apresentar aqui um resultado prévio, obtido por Kant na parte da *Crítica da razão pura* intitulada “Estética transcendental”, anterior ao exame de conceitos como o de substância. Lembremos a questão da *Crítica da razão pura*: se e como é possível um conhecimento *a priori* da realidade. Para responder a essa pergunta, é necessário investigar nossa capacidade de conhecer, e ver se ela nos possibilita tal conhecimento *a priori*, investigação essa que Kant denomina de investigação *transcendental*. Para investigar nosso modo de conhecer, podemos partir do que está envolvido quando dizemos conhecer uma coisa qualquer, como, digamos, a água com suas propriedades. Temos aqui envolvidas duas capacidades cognitivas. De um lado, representamos conscientemente a água de certo modo, isto é, *pensamos* na água. Fazemos isso, pensamos na água, utilizando conceitos, como de água, temperatura, transparência, composição molecular, etc. Essa capacidade de pensar os objetos por conceitos é a faculdade do *entendimento*.

No entanto, o pensamento por si só não nos dá a conhecer objetos, uma vez que posso, por exemplo, pensar o que eu quiser sobre unicórnios, sem que isso me dê conhecimento de alguma realidade. Porções de água, ao contrário de unicórnios, não são



simplesmente pensadas, mas nos são *dadas*. Assim, para o conhecimento não basta a capacidade de pensamento, é necessária uma capacidade receptiva, para que objetos sejam dados à nossa capacidade cognitiva. É necessário, portanto, sermos *sensíveis* aos objetos, isto é, sermos dotados da faculdade da *sensibilidade*, que nos forneça representações que não são simplesmente pensamentos de objetos, mas (para usar um termo não kantiano) *doações* de objetos singulares. Kant chama essas representações doadoras de objetos singulares de *intuições*. O termo alemão para intuição (*Anschauung*) não tem a conotação que intuição tem em português. A raiz de “*Anschauung*” é *schauen*, que significa ver, enxergar. Em português, tendemos a reservar o termo intuição para uma espécie de percepção especial, como quando dizemos, por exemplo que tivemos uma intuição do que estava por trás do gesto de uma pessoa, ou mesmo mística, quando falamos em intuições de forças divinas, por exemplo. Intuição em Kant tem em comum com esses sentidos somente o fato de que, através de uma intuição no sentido kantiano, algo é por assim dizer “revelado a nós”, mas revelado no sentido bastante trivial de que algo *aparece* para nós. Intuir para Kant é então simplesmente ter uma representação de um objeto individual que me é dado, que afeta meus sentidos.

Assim, para investigar se e como um conhecimento *a priori* é possível, é necessário investigar nossa capacidade de conhecer, e a primeira etapa é investigar, na “Doutrina transcendental dos elementos”, os *elementos* de nosso conhecer: intuições e conceitos, dependentes, respectivamente, de nossas faculdades da sensibilidade e do entendimento. Além disso, segundo Kant, nosso pensamento, nossa capacidade de entendimento, só é despertada para o exercício graças a representações recebidas, quando os objetos afetam nossos sentidos. Por essa razão, a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos é dedicada a investigar nossa faculdade da sensibilidade. Investigando as condições nas quais objetos nos são dados em representações intuitivas, Kant pretende ter demonstrado que espaço e tempo são *formas* da nossa *sensibilidade*. Vejamos muito brevemente o que isso quer dizer.

Tudo o que representamos intuitivamente, tudo que nos é dado, tudo que recebemos sensivelmente, é ordenado temporalmente. Mesmo quando somos afetados por nossas próprias representações, por nossos atos de representar, isso se dá sucessivamente em um fluxo de tempo. Nossas representações são o que Kant chama de objetos do sentido interno: nós somos sensíveis às nossas próprias representações; percebemos que representamos ora isso, ora aquilo, mas não percebemos isso por algum dos cinco sentidos envolvidos em nosso sentido externo (visão, audição, tato, paladar, olfato). Quando recebemos algo por esses sentidos, temos uma intuição (uma representação singular receptiva) que não é só ordenada temporalmente, mas também *espacialmente*. Assim, tudo que representamos sensivelmente é ordenado em um fluxo

de tempo único (um tempo no qual tudo transcorre) e tudo que não é da ordem de estados representacionais é representado como ordenado em um espaço único, no qual tudo que é percebido e que não é mera representação, está em alguma relação de esquerda, direita, acima, abaixo, etc.

Ora, Kant pretende ter mostrado na “Estética transcendental” que, dada a peculiaridade das representações de espaço e tempo como “ordenadores” de tudo que recebemos pela sensibilidade, temos duas características dessas representações de espaço e tempo. Em primeiro lugar, segundo Kant, as representações de espaço e tempo não podem ter sido derivadas da experiência; isto é, não podemos explicar sua origem dizendo que representamos as coisas como estando no espaço porque, digamos, vemos que elas estão no espaço. Ao contrário, essas representações de espaço e tempo são *a priori*, independentes da experiência. Em segundo lugar, as representações de espaço e tempo são originariamente não meros pensamentos ou conceitos, mas representações *intuitivas*. Segundo Kant, segue-se daí que espaço e tempo não são conceitos derivados da experiência, mas são *o modo como nós podemos ser afetados por objetos*. Na medida em que espaço e tempo são o modo como nós somos afetados (são forma da nossa sensibilidade), são *a priori* e se aplicam imediatamente a todos os objetos dos nossos sentidos.<sup>7</sup> Assim, sabemos, *a priori*, que todos os objetos são temporalmente ordenados e que todos os objetos do sentido externo são espacialmente ordenados, isto é, espaço e tempo têm realidade objetiva para todos os objetos da experiência possível, para tudo que podemos perceber. Por isso, espaço e tempo são, nos termos de Kant, *empiricamente reais*: isto é, considerando o que podemos experimentar, espaço e tempo se aplicam (legítima e necessariamente).

Kant chama de fenômeno ou aparência ou aparecer tudo que pode apresentar-se a nós sensivelmente. O termo em alemão para isso, que nos aparece, é *Erscheinung*. As traduções para o português optaram todas por traduzir esse termo por “fenômeno”, embora alguns prefiram utilizar termos “aparência”, “aparição” ou ainda “aparecer” (também para diferenciar de *phaenomena*, outro termo kantiano estreitamente relacionado).<sup>8</sup> A opção da tradução por fenômeno é compreensível. O termo “aparência” sugere algo que “só parece, mas não é”, uma *mera* aparência, e não é esse o sentido de *Erscheinung*. “Aparição”, por sua vez, tem outra conotação em português, de algo, digamos, fantasmagórico. Além disso, a tradução de *Erscheinung* por “fenômeno” já é bastante consagrada, em diferentes contextos. No entanto, devemos ter em mente que

---

<sup>7</sup> Sobre espaço e tempo como intuições puras, ver Falkenstein (1995), Fichant (1999), Licht dos Santos (2012b), Warren (1998).

<sup>8</sup> Sobre a noção de *Erscheinung* (fenômeno, aparência ou aparecer), ver Fonseca (2013).

por fenômenos se entende aqui simplesmente algo que aparece ou pode aparecer a nós, no sentido de que, se vejo uma mesa, essa mesa aparece para mim. Como espaço e tempo são formas da sensibilidade, todo fenômeno, todo aparecer é espaço temporal e espaço e tempo valem, portanto, para todos os fenômenos, tudo que é objeto de uma possível experiência.

Por outro lado, como espaço e tempo são formas da nossa sensibilidade, não podem ser aplicados legitimamente *senão* a objetos da experiência possível. Se fizermos abstração das condições nas quais objetos podem ser dados para nós, não podemos dizer que espaço e tempo valem ou são reais. Assim, se, em vez de nos mantermos no nível empírico, adotarmos o ponto de vista de uma investigação transcendental, devemos reconhecer que, consideradas as coisas independentemente de aparecerem para nós (as coisas *em si mesmas*, não os fenômenos), não podemos legitimamente atribuir-lhes a espaço-temporalidade. Por isso, Kant diz que espaço e tempo, embora empiricamente reais, são *transcendentalmente ideais*.

Para o que segue, devemos reter o seguinte:

- 1) tudo que pode ser objeto da experiência possível é ordenado temporalmente;
- 2) tudo que pode ser objeto da experiência possível e que não é da ordem do puramente representacional é ordenado espacialmente;
- 3) espaço e tempo não pode ser atribuídos às coisas em si mesmas, desconsideradas as condições da experiência possível.

## **ORIGEM A PRIORI DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA: SUJEITO-PREDICADO**

Após o exame, na “Estética transcendental”, das condições nas quais objetos nos são dados e graças às quais podemos representar objetos na sua singularidade, o passo seguinte é, na segunda parte da “Doutrina transcendental dos elementos”, intitulada “Analítica transcendental”, analisar as condições nas quais podemos *pensar* objetos.

Pensamos objetos por meio de conceitos, representando um objeto (que pode mesmo estar ausente ou sequer existir) ao pensarmos certas características: pensar em uma mesa é pensar em algo que, digamos, é um móvel, tem pés, tem tampo, serve para comer ou escrever. Ora, o conceito “mesa” representa conjuntamente quaisquer objetos (existentes ou possíveis) que tenham as características pensadas nesse conceito. É por isso que a função representativa dos conceitos repousa na unificação de diversas representações sob uma representação comum: pelo conceito “mesa” representamos não só uma mesa em particular, mas tudo que tiver as características pensadas nesse conceito e, assim, ao pensar um objeto através de um conceito, unificamos esse objeto

com todos os objetos que forem também pensados como tendo as características do conceito em questão. Se é assim, diz Kant, podemos encontrar os modos possíveis de pensar (as funções do entendimento) se encontrarmos os modos possíveis de unificar representações sob representações comuns. Ora, segundo Kant, um juízo é justamente a expressão da unificação de representações sob representações comuns: se digo, por exemplo, “Algumas mesas são brancas”, estou representando uma parte dos objetos representados pelo conceito “mesa” (uma parte da esfera do conceito mesa) como unificada com outras coisas que são representadas como brancas. Se é assim, podemos encontrar os modos possíveis de unificar representações sob representações comuns (isto é, as funções do entendimento ou capacidade de pensar objetos) se abstrairmos do conteúdo de nossos juízos possíveis e os considerarmos exclusivamente quanto à forma, como faz a lógica formal ou geral. Assim, tomando da lógica formal as formas possíveis dos juízos, temos as formas possíveis de unificação de representações sob representações comuns, isto é, encontramos as funções do entendimento, os modos possíveis de utilizar conceitos para representar objetos.<sup>9</sup>

Uma dessas formas é a de juízos da forma sujeito-predicado, que podemos expressar por “A é B”, chamados de juízos *categóricos*. Kant caracteriza a função de unificação expressa em juízos categóricos por duas formulações sobre as quais cabe determo-nos brevemente: em juízos da forma sujeito-predicado temos

- 1) a subordinação do predicado ao conceito-sujeito e
- 2) a representação de um objeto pelo predicado sob a condição do conceito-sujeito.

Retomando nosso exemplo de “Algumas mesas são brancas”, em que sentido podemos nesse último caso falar em uma subordinação do predicado ao conceito-sujeito? A pista para a compreensão desse sentido de subordinação é a segunda caracterização dos juízos categóricos, segundo a qual o conceito-sujeito contém a *condição* para a atribuição do predicado. O juízo “Algumas mesas são brancas” permite relacionar o conceito *branco* a certos objetos. Esses objetos, para serem representados, têm de ser pensados, isto é, têm de ser representados por algum conceito. Aqui, são pensados pelo conceito *mesa*. É nesse sentido que o conceito-sujeito contém a condição que me permite pensar objetos através do predicado.

---

<sup>9</sup> Em Altmann (2004), procurei explicar de que modo, dada a caracterização de nosso entendimento como pensamento por conceitos, chegamos aos três primeiros títulos da tábua dos juízos de Kant. Exemplos de explicações alternativas podem ser encontradas em Brandt (1995). Ver também Wolff (1995).

Assim, a função representativa expressa pela forma sujeito-predicado depende essencialmente de uma assimetria: um dos conceitos no juízo deve identificar do que estamos falando para assegurar a relação do predicado com isso de que estamos falando. É importante notar que isso vale mesmo para juízos analíticos, que no máximo *explicitam* o que já era pensado o conceito-sujeito, como, por exemplo, “Todo corpo é divisível”. Para a determinação da relação puramente conceitual entre os conceitos de “corpo” e “divisibilidade”, há um sentido no qual não cabe falar em condição: como “divisibilidade” é nota do conceito “corpo”, temos a subordinação conceitual de “corpo” a “divisível”. Mas há um outro sentido, que é o relevante aqui, no qual podemos ter a subordinação de “divisibilidade” a “corpo” e compreenderemos esse sentido comparando “Todo corpo é divisível” como, por exemplo, “Deus é onipotente”. Dado que o conceito “corpo” está relacionado a objetos, o reconhecimento da verdade (analítica) de “Todo corpo é divisível” me permite agora representar esses objetos que são corpos como divisíveis. O mesmo não ocorre com “Deus é onipotente”, salvo se fosse possível assegurar a relação do conceito “Deus” com algum objeto.

Se é graças à relação do conceito-sujeito que estabelecemos a relação do conceito predicado com objetos, isso significa que a relação do conceito-sujeito com objetos não pode, obviamente, ser estabelecida pela predicação em questão no juízo, mas, ao contrário, depende dela. Com isso, temos o necessário para passar para a relação entre juízo categórico e categoria da substância.

Kant toma de Aristóteles nome de “categorias”<sup>10</sup> para o que ele, Kant, chama também de “conceitos puros do entendimento”. Tais conceitos, veremos, podem ser ditos categorias por serem, diz Kant, conceitos de “um objeto em geral”. Vejamos por que ele diz que esses conceitos são conceitos puros do entendimento e conceitos de um objeto geral. Lembremos que Kant pretende ter encontrado nas formas possíveis de juízos as funções de unificação que explicam a representatividade de nossos conceitos. Tendo isso em mente, consideremos como, utilizando uma formulação de Kant nos *Prolegômenos*, essas formas possíveis do juízo conduzem a conceitos puros do entendimento: “eu referi essas funções do julgar a objetos em geral, ou antes à condição para determinar juízos como objetivamente válidos, e aí surgiram os conceitos puros do entendimento” (*ProI* 04 324). Vimos que no juízo “Algumas mesas são brancas”, relacionamos o predicado “brancas” a objetos graças à relação do conceito-sujeito “mesa” com objetos. A relação do conceito “mesa” aos objetos que representa é estabelecida por, no conceito “mesa”, pensarmos certas características que podemos intuir em objetos dados: ser sólida, ter tempo, etc. Essas características (solidez, ter tempo) são condições para referir esse juízo

---

<sup>10</sup> Sobre a noção de substância em Aristóteles, ver os capítulos 3 a 5 deste livro.

em particular (“Algumas mesas são brancas”) a objetos e usar esses objetos para julgar<sup>11</sup> e determinar a verdade ou falsidade do juízo “Algumas mesas são brancas”. Ocorre que parte das condições para referir “Algumas mesas são brancas” a objetos e determinar sua validade objetiva não se deve a nada específico do conceito “mesa”, mas ao mero fato de tratar-se de um juízo da forma sujeito-predicado: em qualquer juízo da forma categórica, será necessário que um conceito identifique um substrato de propriedades (uma substância) à qual são atribuídas propriedades (acidentes). Com isso, temos a relação entre juízos categóricos e a categoria da substância (que é inseparável da de acidente). É em função dessa relação que substância e acidente<sup>12</sup> são, segundo Kant, “conceitos puros do entendimento”: as categorias são conceitualizações dos objetos derivadas simplesmente do modo de funcionamento da nossa capacidade de pensar. Na medida em que são conceitualizações derivadas simplesmente dos nossos modos de pensar, e surgem da referência de certos modos de pensar a objetos quaisquer que eles sejam, as categorias são “conceitos de objetos em geral” (e não somente de objetos de um certo tipo).<sup>13</sup>

A categoria de substância e acidente é assim uma conceitualização dos objetos derivada do nosso modo de pensar, que se dá por conceitos e, para estabelecer a relação de conceitos com objetos, precisamos representar os objetos como substratos com propriedades: para a relação do pensamento com objetos, precisamos identificar algo que não é mera propriedade de algo, mas algo com propriedades: um substrato, algo que “só pode ocorrer como sujeito (sem ser um predicado de nada)” (CRP A242/B300). É importante notar que, obviamente, esse substrato é pensado por algum conceito e, portanto, por certos predicados. Em nosso exemplo, é claro que “mesa” pode funcionar como um predicado, mas a mesa ela mesma não é um predicado, é um substrato de propriedades. É nesse sentido que a categoria da substância é simplesmente a representação lógica do sujeito (CRP A242/B300): encontramos (1) a caracterização da noção substância como substrato de propriedades.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *Prol* 04 300: “O conceito puro do entendimento não faz senão determinar, para uma intuição, o modo em geral no qual ela pode servir para julgar”.

<sup>12</sup> Dada a inseparabilidade entre substância e acidente (acidentes são modos de ser da substância, portanto inseparáveis embora distintos), falamos tanto em *substância* quanto em *substância e acidente* como a mesma categoria.

<sup>13</sup> Desnecessário dizer que há muito material sobre a dedução metafísica e a relação entre formas do juízo e categorias. Alguns disponíveis em português são, por exemplo, os seguintes: Horstmann (2012), Louzado (2015), Longuenesse (2020, em especial capítulo 4), Pereira (2002), Torres (2008; 2015).

<sup>14</sup> Procurei apresentar em mais detalhe a relação entre juízo categórico e categoria da substância em Altmann (2012). Ver também Longuenesse (2020, em especial capítulo 7).

## APLICABILIDADE E CONDIÇÕES DE APLICAÇÃO DO CONCEITO DE SUBSTÂNCIA: SUBSTÂNCIA COMO PERMANENTE NO TEMPO

A seção anterior tratou da *origem* do conceito de substância, procurando mostrar de que modo tal origem está no nosso entendimento. Vimos de que modo a conceitualização dos objetos como substância com acidentes é, segundo Kant, consequência do modo de funcionamento de nossa capacidade de pensar. Nesse sentido, que pensemos os objetos como substâncias com acidentes é caracterizado como uma condição *subjetiva* da representação dos objetos. Se é assim, cabe a seguinte questão: mas os objetos “são efetivamente” substâncias com acidentes? Essa é a questão da validade objetiva dessas condições subjetivas do pensar: será que esses conceitos, condições do nosso pensamento, podem ser *legitimamente* aplicados à realidade, às coisas? É a essa pergunta que Kant pretende responder na parte da *Crítica da razão pura* intitulada “Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento”, com certeza a parte de mais difícil compreensão dessa obra. Sequer tentarei mapear aqui as etapas do argumento kantiano, somente apresentar seu resultado e destacar o que será importante para continuarmos no exame da categoria de substância.<sup>15</sup>

A resposta de Kant à pergunta sobre a legitimidade da aplicação das categorias é positiva: sim, as categorias não são somente condições subjetivas, não são somente condições do pensamento, elas têm *validade ou realidade objetiva*, isto é, elas *valem para objetos*, são *objetivamente reais*. Ao representarmos as coisas como substância com acidentes, não temos simplesmente um modo de pensar, mas um *conhecimento* de como as coisas são. No entanto, é importante mencionar e ressaltar aqui que, na prova oferecida por Kant para tal aplicabilidade das categorias, é necessário levar em conta que os objetos nos são dados *no espaço e no tempo*. Por um argumento que, como disse, não cabe considerar aqui, a conclusão de Kant é que, tendo em vista que tudo que pode ocorrer aos nossos sentidos ocorre na forma do espaço e do tempo, e tendo em vista certas características do espaço e tempo, tudo que pode ocorrer aos nossos sentidos,

---

<sup>15</sup> A literatura sobre a Dedução Transcendental é extremamente vasta, mas algumas indicações de discussões úteis sobre o tema em português são as seguintes: Almeida (1994; 1998; 2012), Faggion (2013), Klotz e Nour (2007), Licht dos Santos (2012a; 2016) e Rego (2012). O livro de Allison (2015) é um comentário detalhado à essa difícil parte da *Crítica da razão pura*. Uma exposição mais introdutória sobre a estratégia geral da Dedução Transcendental pode ser encontrada no capítulo 6 de Garder (1999).

tudo que podemos experimentar, tudo que é objeto da nossa *experiência possível* é determinado pelas categorias e, por isso, as categorias valem para os objetos.

Que a prova da legitimidade das categorias recorra ao caráter espaço-temporal dos objetos terá uma consequência negativa ou limitadora: o uso legítimo das categorias só vale para a experiência possível. Devemos lembrar que, ao mencionar os resultados da “Estética transcendental”, mencionamos que Kant pretende ter mostrado que espaço e tempo são formas da nossa sensibilidade e, por isso, são empiricamente reais, mas que, por outro lado, espaço e tempo são transcendentemente ideais: isto é, não podemos atribuir a espaço-temporalidade às coisas em si mesmas, abstração feita de serem objetos da nossa experiência possível. Como a prova da aplicabilidade das categorias depende da espaço-temporalidade dos objetos, a prova dessa aplicabilidade vale para os objetos da experiência possível, não para qualquer coisa que possamos pensar, mas não experimentar. Isso terá por consequência que todo uso legítimo da categoria de substância (como o de qualquer categoria) terá necessariamente de dar-se por referência à experiência possível, por referência a objetos dados no espaço e no tempo. Graças a isso, teremos o próximo traço da noção de substância: substância como *permanente no tempo*.

Vimos que, dado o funcionamento de nossa capacidade de pensar objetos, utilizamos a categoria de substância e acidente, representando substratos com propriedades. Vimos também que Kant pretende ter mostrado ainda que essa categoria é legitimamente aplicada ao que nos é oferecido à sensibilidade. Teríamos já, com isso, a garantia de que a categoria de substância pode ser legitimamente aplicada aos nossos objetos de conhecimento. Resta a questão de como se dá tal aplicação: o que contaria como um substrato de propriedades e o que podemos saber desse substrato?

Antes de examinar o caso da categoria de substância, vejamos o que em geral explica que possamos relacionar nossos conceitos a objetos. Um aspecto fundamental que permite nossa aplicação do pensamento a objetos dados é que percebamos (representemos intuitivamente) no objeto dado aquilo que pensamos em certos conceitos. Por exemplo, relacionamos nosso pensamento sobre árvores a objetos dados ao, digamos, ver na representação intuitiva de árvores singulares características que pensamos no nosso conceito de árvore. Kant nota que essa capacidade depende de mais do que simplesmente conhecer as notas conceituais de conceitos. Digamos que alguém não saiba o que é um ornitorrinco. Se eu explicar que se trata de um mamífero com pelo, pés palmados e bico, isso permitiria a esse alguém aplicar o conceito de ornitorrinco? Talvez, mas desde que essa pessoa saiba como aplicar “mamífero”, “ter pelo”, “pés palmados”, “bico” e saiba representar o que contaria como uma combinação dessas coisas no espaço e no tempo. Nos termos de Kant, para aplicar um conceito, é necessário



“esquematizar” esse conceito, dispor de um esquema do que contaria como uma instância sua no espaço e no tempo.<sup>16</sup> No caso de conceitos como “ornitorrinco”, esse procedimento que garante a aplicabilidade é mais fácil de conceber, uma vez que, como o conceito “ornitorrinco” tem origem na experiência, é fácil compreender que pensemos, no conceito, aspectos que podemos intuir na experiência.

No entanto, lembremos que as categorias não têm origem na experiência, mas origem *a priori* do entendimento puro. No caso da categoria de substância, vimos que o que pensamos nesse conceito é que uma substância é um substrato de propriedades. Mas não vemos ou intuimos, de um lado, substratos “nus e crus”, sem as propriedades, e, de outro lado, certos acidentes que então relacionamos a um substrato. Essa caracterização do conceito de substância como substrato, como aquilo que deve sempre ser representado como sujeito, é o que Kant chama de categoria *pura* da substância. Para aplicar tal conceito, contudo, será necessário dispor de uma categoria *esquematizada* da substância, isto é, uma caracterização adicional do conceito de substância que permita sua aplicação.<sup>17</sup>

A estratégia kantiana para chegar aos esquemas das categorias (ou categorias esquematizadas) será levar em conta que tudo que nos é dado, é dado *no tempo*. O que no tempo contará como substância? A resposta de Kant é que “o esquema da substância é a permanência do real no tempo” (CRP B183). A ideia geral parece ser a seguinte: o real que não permanece não pode ser sujeito último. Por “real” ou realidade Kant entende o que corresponde a uma sensação, isto é, um ser no tempo. Se temos uma sensação, digamos, da dureza de um pedaço de cera, a essa sensação corresponde uma realidade, um ser, chamado por Kant de a matéria do aparecer que me afeta e causa essa sensação: a solidez ou dureza da cera. Ora, se essa dureza não permanece, se a dureza desaparece e algo permanece, essa dureza não poderia ser sujeito, mas ela tinha de ser uma propriedade ou acidente disso que permanece, isto é, um predicado, não substrato. Claro, isso não significa que não foi graças à dureza que representamos e identificamos o substrato. Na verdade, sempre representamos ou identificamos substratos pelos modos de ser da substância, isto é, pelos seus acidentes, mas os acidentes não são a substância, a substância é o que permanece quando da alteração de propriedades. Chegamos, assim, a (2): caracterização da substância como um permanente no tempo.

---

<sup>16</sup> Sobre esquematismo de conceitos empíricos ver, por exemplo, Pippin (2009). Sobre a necessidade e especificidade de esquema como necessários para aplicação de conceitos, ver também Fonseca (2015, em especial seção 1.3).

<sup>17</sup> Sobre o capítulo do esquematismo e seu papel no desenvolvimento do argumento da *Crítica da razão pura*, ver Allison (2005, capítulo 8).

Uma pergunta natural é a seguinte: mas por que algo deve necessariamente permanecer em toda alteração? Dito de outro modo, por que a não persistência de um real não pode ser uma mera aniquilação por oposição à modificação de algo que permanece? Encontramos a resposta a essa questão ao Kant apresentar um princípio que decorre da necessária aplicabilidade das categorias a um múltiplo espaço temporal, a chamada “Primeira analogia da experiência”, por um argumento cujas linhas gerais mencionaremos na sequência.

## CONSEQUÊNCIA DA APLICAÇÃO: SUBSTÂNCIA COMO MATÉRIA EXTENSA E COMO INDIVÍDUOS

Apoiado no exame das nossas faculdades de conhecimento (sensibilidade e entendimento), Kant pretende ter obtido, de um lado, a caracterização do espaço e do tempo como intuições puras que são forma de tudo que podemos experimentar e, de outro, a identificação de conceitos puros que necessariamente se aplicam ao que aparece no espaço e no tempo. Com base nisso, Kant pretende obter certas “leis da natureza”, leis muito gerais que sabemos *a priori* válidas para tudo que podemos experimentar: os chamados *princípios* do entendimento puro, juízos sintéticos *a priori* que, graças às intuições puras de espaço e tempo e graças aos conceitos puros do entendimento, expressam leis da natureza, descrevem traços necessários de tudo que podemos experimentar.

O princípio que nos interessa aqui é o princípio da permanência da substância, segundo o qual “em toda modificação dos fenômenos permanece a substância, e seu *quantum* na natureza não é nem aumentado nem diminuído” (CRP B224).<sup>18</sup> O argumento kantiano para justificar esse princípio se apoia no que seriam parte das condições necessárias para que possamos representar o próprio *tempo* tal como representamos. Nós falamos em durações temporais, mas o que nos permite ter a própria representação da duração? Kant observa que o próprio tempo não é objeto de percepção. Deixemos momentaneamente de lado questões sobre substância e notemos o que nos permite falar, por exemplo, na duração de um determinado intervalo temporal? O que me permite dizer que entre dois eventos, digamos, o início de uma aula e o final de uma aula passaram-se duas horas (ainda que para os alunos tenha talvez parecido uma eternidade e para o professor 15 minutos)? Não podemos dizer que comparamos os eventos percebidos que

---

<sup>18</sup> Sobre a Primeira Analogia da Experiência, ver, por exemplo, Allison (2005, capítulo 9), Falkenbach (2014) e Guyer (1992, capítulos 8 e 9).

se transcorreram nesse intervalo com o tempo “ele mesmo”. Como dirá Wittgenstein,<sup>19</sup> fazemos isso comparando um processo (o transcorrer da aula) com outro processo (o movimentar das agulhas do relógio, por exemplo).

Mas se não percebemos o próprio tempo, o que explica que tenhamos a própria representação de uma duração em geral? Só pode ser, diz Kant, pela persistência de *algo* no tempo, isto é, algo deve “permanecer” no tempo para que possamos representar a duração.

O segundo passo é lembrar que nos representamos um tempo *uno*: representamos uma única sequência temporal na qual todos os eventos se dão ordenados em relações de simultaneidade ou sucessão. Kant argumenta que, uma vez que o próprio tempo não é percebido, se não houvesse algo que permanecesse em *todo* o tempo, não teríamos como determinar a relação temporal de um evento com qualquer outro.<sup>20</sup> Ora, temos, então, algo que permanece ao longo de todo o tempo, a substância, e toda mudança é, na verdade modificação no “modo de ser” da substância.<sup>21</sup>

Com isso, chegamos a mais um traço da noção de substância: (3) a substância é o *determinável*, por oposição à determinação pelos acidentes. Devemos notar que tudo que temos até agora é que algo permanece em todo tempo, mas nada mais. Dizer simplesmente que o *quantum* da substância ou das substâncias permanece não é propriamente dar nenhuma especificação de que espécie de real permanece. E isso propositadamente, pois o real são justamente as *determinações* da substância, são seus *modos* de ser, sendo a substância o determinável. Assim, há um sentido no qual podemos dizer que há uma única substância determinável, sendo toda mudança uma modificação do estado desse determinável.

No entanto, haverá um pouco mais a poder ser dito *a priori* sobre a substância. Vimos que a substância é o que permanece ou persiste no tempo. Ora, segundo Kant, só o que permanece é o *espacial* (o que está somente no tempo simplesmente transcorre em

---

\*19 “Não podemos comparar um processo com ‘a passagem do tempo’ – não existe tal coisa – mas unicamente com um outro processo (como o funcionamento de um cronômetro)” (*Tractatus Lógico-Philosophicus*, 6.3611).

<sup>20</sup> CRP A188/B231: “Suponham que algo simplesmente comece a ser. Como vocês pretendem fixá-lo, no entanto, senão naquilo que já existe? Pois um tempo vazio, que viesse antes, não é um objeto da percepção. Se, porém, vocês conectarem esse surgir às coisas que existiam antes, e prosseguirem até aquilo que surge, este último seria apenas uma determinação daquelas enquanto permanentes”.

<sup>21</sup> CRP A183/B227: “Em todos os fenômenos, portanto, o permanente é o próprio objeto, i.e., a substância (*phaenomenon*), e tudo o que muda ou pode mudar pertence ao modo como essa substância ou substâncias existem, portanto às suas determinações”.

um fluxo).<sup>22</sup> E o espacial que permanece obviamente não é algo espacial no sentido em que um triângulo geométrico é espacial, mas uma *matéria no espaço*. Isto é, a substância que podemos conhecer é (4) uma matéria extensa. Se é assim, será possível falar em *porções* dessa matéria como substâncias. Muito mais haveria a ser dito sobre o que poderá contar como diferentes substâncias, sobre como aplicar o conceito de substância e que conhecimentos podemos obter graças a essa aplicação.<sup>23</sup> Notemos simplesmente que chegamos agora à possibilidade de (5): caracterização da substância como *indivíduos*, aos quais atribuímos propriedades.<sup>24</sup>

## CONCLUSÃO

O conceito de substância (indissociável do de acidentes) pode ser utilizado como exemplar para ilustrar o problema e as etapas da parte positiva da *Crítica da razão pura*. Em primeiro lugar, tal conceito ilustra o tipo de problema que enseja o projeto crítico: trata-se de um conceito com base no qual a metafísica pretende conhecer traços essenciais, não contingentes da realidade. Cabe então antes de mais nada investigar se e como esse conceito pode nos oferecer conhecimento da realidade.

O primeiro passo dessa investigação é rastrear esse conceito até sua origem: se não derivamos a utilização do conceito de substância por “vermos” na experiência substratos por oposição a vermos meras propriedades (afinal, vemos sempre os modos de existir de substância, isto é, suas inerências), o que explica sua utilização? Vimos que Kant deriva sua utilização do fato de pensarmos por conceitos, que se relacionam a objetos por funções que podem ser expressas pelas formas de juízos, entre elas pela forma sujeito-predicado. Da explicação da origem desse conceito, temos a caracterização

---

<sup>22</sup> Que nossas representações (no sentido de nossos estados mentais) não possam explicar a representação da duração, sendo necessário algo espacial, é o ponto central de uma modificação introduzida por Kant na segunda edição, a saber, a seção intitulada Refutação do idealismo (B274-B279 e BXXXVIII-BXLI nota).

<sup>23</sup> O desenvolvimento deste ponto dependeria da consideração dos demais princípios do entendimento puro e, em especial, do exame de outra obra kantiana, os *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, que passa a considerar também a noção de movimento disso que ocupa o espaço.

<sup>24</sup> Sobre a diferença e a relação entre as considerações kantianas na Primeira Analogia da *Crítica da razão pura* e nos *Fundamentos metafísicos da natureza* e de que modo elas permitem falar de substâncias como indivíduos que se move no espaço, ver Allison (2015, capítulo 9). Sobre o critério para determinação do que na experiência conta como substância, ver também Longuenesse (2020, capítulo 11).

da noção de substância como um substrato de propriedades ou algo que só pode existir como sujeito, não como mero predicado.

O segundo passo consistiu em observar que, respondida a questão sobre a origem deste conceito, justamente por tal origem estar no nosso entendimento e não, ao contrário, derivada dos objetos, restaria ainda em aberto a questão sobre a legitimidade da aplicação desse conceito e a possibilidade de, com base nele, obter algum conhecimento da realidade. Ressaltamos que a prova da legitimidade de tal aplicação dá-se por referência à necessária espaço-temporalidade dos objetos da nossa experiência possível e, por isso, todo uso que poderá ser feito de tal categoria para conhecimento terá de fazer referência à experiência possível. Vimos que, dada a função expressa por juízos da forma sujeito-predicado, a condição de aplicação do conceito de substância será a de aplicar-se a um permanente no tempo.

O terceiro passo consistiu em considerar a primeira “Analogia”, isto é, o juízo sintético *a priori* que expressa o princípio da permanência da substância. Vimos as linhas gerais de como Kant pretende justificar que em todos os fenômenos a substância permanece e, com isso, de que modo podemos caracterizar a substância como o determinável por oposição aos acidentes que são suas determinações ou modos de existir.

Por fim, ao levar ainda em conta que o permanente tem de ser algo no espaço, vimos que podemos caracterizar a substância como uma matéria extensa e, por isso, podemos falar de porções da matéria extensa como substâncias individuais.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

DESCARTES, R. *Princípios de filosofia*. Tradução Guido Antonio de Almeida(coord.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. *Primeiros princípios metafísicos da natureza*. Coimbra: Edições 70, 2019.

KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2014.

### Bibliografia secundária

ALLISON, H. *Kant's transcendental deduction: an analytical historical commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. Yale University Press, 2005.
- ALMEIDA, G. A. A Dedução Transcendental segundo Henry Allison. In: LEVY, L.; ZINGANO, M.; PEREIRA, L. C. P. (org.). *Metafísica, lógica e outras coisas mais*. São Paulo: Nau Editora, 2012. p. 125-133.
- ALMEIDA, G. A. A Dedução Transcendental: o cartesianismo posto em questão. *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 135-156, 1998.
- ALMEIDA, G. A. Consciência de si e conhecimento objetivo na Dedução Transcendental de I. Kant. *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 187-219, 1994.
- ALTMANN, S. Algumas observações sobre forma lógica e constituição do conteúdo de juízo em Kant. In: ÉVORA, F.; FARIA, P.; LOPARIC, A.; SANTOS, L. H. L.; ZINGANO, M. (org.). *Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. , São Paulo: Discurso Editorial, 2004. p. 27-50.
- ALTMANN, S. Juízo categórico e categoria da substância In: MARQUES, U. R. A. (org.). *Kant e a biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012. p. 299-314.
- BRANDT, R. *The table of judgment: Critique of pure reason A67-76; B92-101*. trans. by Eric Watkins. Ridgview Publishing, 1995.
- FAGGION, A. O problema da causalidade à luz do naturalismo de Hume e do criticismo de Kant. In: KLEIN, J. (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: Nefipo, 2012. p. 343-414
- FAGGION, A. Algumas notas sobre a dedução transcendental das categorias como resposta de Kant a Hume. *Natureza Humana* (Online), v. 15, p. 76-86, 2013.
- FALKENBACH, T. A primeira analogia da experiência: uma leitura não verificacionista. *Kant E-Prints*, série 2, v. 9, n. 2, p. 136-155, 2014.
- FALKENSTEIN, L. *Kant's intuitionism: a commentary on the transcendental aesthetic*. University of Toronto Press, 1995.
- FICHANT, M. Espaço estético e espaço geométrico em Kant. *Analytica – Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 11-32, 1999.
- FIGUEIREDO, V. B. *Kant e a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FONSECA, R. D. Aparência, apresentação e objeto: notas sobre a ambivalência de “Erscheinung” na teoria kantiana da experiência. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 80-99, 2013.
- FONSECA, R. D. *O território do conceito*. Novas Edições Acadêmicas, 2015.

- GARDNER, S. *Routledge philosophy guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*. Routledge, 1999.
- GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge University Press, 1992.
- HENRICH, D. The proof-structure of Kant's Transcendental Deduction. *Review of Metaphysics*, v. 22, p. 640-659, 1969.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HORSTMANN, R.-P. A função da dedução metafísica na *Crítica da razão pura* de Kant. In: KLEIN, J. (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: Nefipo, 2012. p. 343-414.
- KLAUDAT, A. N. O problema de Hume e os destinos da metafísica. In: ALTMANN, S.; WOLF, E. *Lições de história da filosofia*. Porto Alegre: SEC/IEL, 2009.
- KLOTZ, H. C.; NOUR, S. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias. *Kriterion*, v. 115, p. 145-165, 2007.
- LICHT DOS SANTOS, P. R. A carta de Kant a Herz de 1772. O problema da representação e o projeto de uma crítica da razão pura. *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), v. 1, p. 9-34, 2012a.
- LICHT dos SANTOS, P. R. A unidade da intuição e a unidade da síntese. In: KLEIN, J. T. (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Santa Catarina: Nefiponline, 2012b. v. 1, p. 145-178.
- LICHT dos SANTOS, P. R. Qual o problema da dedução transcendental na *Crítica da razão pura*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 72, p. 401-434, 2016.
- LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
- LOUZADO, G. L. Realismo transcendental e idealismo transcendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias. *Revista Ipseitas*, v. 1, p. 104-116, 2015.
- PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience*. Macmillan. 2 v., várias edições desde 1936.
- PEREIRA, R. H. S. Referência e juízo em Kant. *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 79-117, 2002.
- PIPPIN, R. B. The eschematism and empirical concepts. *Kant-Studien*, v. 67, 2009.
- REGO, P. C. A dedução transcendental: objetivo e método. In: KLEIN, J. T. (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: Nefiponline, 2012. v. 1, p. 287-318.
- TORRES, J. C. B.. Determinação categorial e síntese da apreensão. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 6/7, p. 62-81, 2008.

TORRES, J. C. B. Sobre o sentido da lógica transcendental e a imprescindibilidade das categorias. *Analytica* (UFRJ), v. 18, p. 13-46, 2015.

WARREN, D. Kant and the apriority of space. *Philosophical Review*, v. 107, p. 179-224, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1990.

WOLFF, M. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Vittorio Klostermann, 1995.

WOOD, A. *Kant: uma introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

## SUGESTÕES DE LEITURA

### *Crítica da razão pura*

A edição referência em alemão das obras de Kant é a seguinte:

KANT, I. *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1902 em diante <Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>. (Disponível em <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant>)

Há três traduções da *Crítica da razão pura* em português que podem ser utilizadas:

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção os pensadores). (Várias edições, ver observações a seguir.)

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian. (Várias edições, cf. observação a seguir)

### Observações:

- 1) Kant publicou duas edições da *Crítica da razão pura*, uma em 1781 e outra em 1787, conhecidas como edição A e B. A edição B tem um novo prefácio, bem mais longo, alguns acréscimos e duas partes totalmente refeitas (a Dedução transcendental e os Paralogismos). A edição dos Pensadores só tem a edição B.
- 2) As boas edições atuais contêm sempre na margem ou no meio do texto essa paginação “A e B” (por vezes, só a B). Isso é importante, pois essa paginação é sempre usada para fazer referência ao texto independentemente da edição (cf. observação (16)). Infelizmente, só algumas edições dos Pensadores e da Calouste Gulbenkian contêm essa paginação.



- 3) As referências à *Crítica da razão pura* costumam ser feitas mencionando as paginações das edições A e B, eventualmente precedida pela abreviação padrão para *Crítica da razão pura* (KrV) ou, em português, CRP. Para as demais obras o mais usual é utilizar a paginação da edição da Academia (a mesma que está disponível em <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant>), precedida de abreviações padrão das obras e do volume na edição da Academia. Essas abreviações podem ser consultadas, por exemplo, em <http://www.kant-gesellschaft.de/en/ks/author.html>.
- 4) Os trechos mais relevantes da *Crítica da razão pura*, conforme o mapa oferecido aqui, são os seguintes:

A questão da crítica da razão pura e o conceito de substância:

- Prefácios (AVIII/ BVII-AXXII/BLIV (em especial até BXIX)), Introdução na edição B (B1-B29)

Origem *a priori* do conceito de substância: sujeito-predicado:

- Primeiro capítulo do primeiro livro da *Analítica dos conceitos* (A66/B91-A83/B109):

Aplicabilidade e condições de aplicação do conceito de substância: substância como permanente no tempo:

- Da Dedução transcendental (A84-A130 e B116-B169); Introdução à *Analítica dos Princípios* - Da faculdade transcendental de julgar em geral e Capítulo Primeiro: Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento (A132/B171-A147/B187); Introdução ao Segundo Capítulo da *Analítica dos Princípios* (A148/B188-A162/B202); Analogias da Experiência até Primeira Analogia (A176//B218-A189/B232)

Consequência da aplicação: substância como matéria extensa e como indivíduos

- Segunda e terceira analogias (A189/B231-A218/B265); ver também KANT, I. *Primeiros princípios metafísicos da natureza*. Coimbra: Edições 70, 2019.

Algumas sugestões de introduções à Kant ou à *Crítica da razão pura*:

FIGUEIREDO, V. B. *Kant e a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WOOD, A. *Kant: uma introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Observação: A tradução brasileira do livro de Wood tem alguns problemas. Em particular, na seção sobre a Primeira Analogia, ao invés de traduzir “fact of the matter” por “questão” (por exemplo), o tradutor optou por “fato do substrato”, o que torna o texto praticamente incompreensível. Assim, é necessário algum cuidado com a utilização da tradução, mas a obra é especialmente útil como introdução à Kant.

PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience*. Macmillan. 2 v. Várias edições desde 1936

Essa obra infelizmente não tem tradução em português e não é um livro introdutório. No entanto, trata-se de um comentário extremamente abrangente e cuidadoso sobre a primeira parte da *Crítica da razão pura* e, por isso, é útil levar em conta.

Algumas sugestões em português ou espanhol sobre a noção de substância:

ALLISON, H. *Idealismo transcendental de Kant: uma Interpretación e Defesa*. Tradução D. M. G. Castro. Barcelona: Anthropos Editorial, 1992.

Observação: Essa é uma tradução para o espanhol do livro de Henry Allison sobre a *Crítica da razão pura*. O capítulo 9 traz uma reconstrução do argumento da Primeira Analogia extremamente clara e útil.

LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

Observação: Diversas partes Beatrice Longuenesse são relevantes para discussão da noção de substância, em particular os capítulos 1, 7 e 11.

# A NATUREZA DO SUJEITO PENSAnte NO PRIMEIRO PARALOGISMO DE KANT

*André Klaudat*

We know not wherein Thinking consists, nor to what sort of Substances the Almighty has been pleased to give that Power. (John Locke, *Essay*, p.540).

It may be that philosophers have been misled because their experience as disputants has been more to do with whether or not to believe that certain statements, theories, or hypotheses which have been put before them are true than with whether or not to believe that certain things are so (Alan White, "What we Believe", p.77).

## INTRODUÇÃO: A PREOCUPAÇÃO METAFÍSICA COM O SUJEITO PENSAnte OU DE PENSAMENTOS

Quando se trata do “sujeito pensante” em Kant, o que está em jogo é um *sujeito* de pensamentos em relação ao qual ele usa expressões bem usuais, tais como a de ele ser consciente “de ter um pensamento” específico, ou seja, de ser o sujeito de *pensamentos* para o qual um pensamento “também ocorre no tempo”, e que, portanto, nesse caso, é passível de sofrer uma “determinação temporal” do “[seu] estado”, um estado *mental*.<sup>1</sup>

Para quem tem interesse na concepção e na existência desse sujeito em Kant é razoável proceder segundo a recomendação algo enviesada de Karl Ameriks e, inicialmente, “minimizar a atenção à atividade cognitiva geral do eu [*self*] como sujeito”, pois isso diz respeito, segundo ele, à teoria do conhecimento e é um assunto eminentemente epistemológico.<sup>2</sup> Isso, não obstante a posição de Kant quanto a esse assunto estar articulada em termos que não são tomados como primariamente epistemológicos, como, por exemplo, em vocabulário contemporâneo, de “seguir regras” e

---

<sup>1</sup> Cf. “Notes on Metaphysics” (da década de 1780) em Notes and Fragments: número 5661 (de 1788-90), p. 289 (p.318 no Volume 18 da edição da Academia [de Berlim] das obras completas de Kant).

<sup>2</sup> Cf. Prefácio (2008, p.VI).

da “consciência” de se estar seguindo regras. Na famosa passagem A108 da primeira “Dedução transcendental das Categorias”, lemos:

A consciência original e necessária da identidade do eu é (...) ao mesmo tempo a consciência de uma unidade igualmente necessária da síntese de todas as aparências de acordo com conceitos, isto é, de acordo com regras (...). Pois a mente não poderia nunca pensar sua identidade no múltiplo de suas representações, e de fato pensar essa identidade *a priori* se ela não tivesse perante seus olhos a identidade desse ato [não tivesse consciente de seguir a regra], pelo qual ela subordina toda síntese da apreensão (que é empírica) à unidade transcendental, desse modo tornando possível a sua interconexão de acordo com regras *a priori* [tornando possível o comportamento normativo] (A108).<sup>3</sup>

O que interessa em relação ao sujeito pensante, na visão de Ameriks, é a “sua natureza como objeto conhecido”, ou seja, sua *natureza* na medida em que deve poder ser *conhecido*. E me apresso em acrescentar: como sujeito *pensante*, e mais, se é que é “objeto” num sentido robusto. Nesse sentido, meu esforço neste texto pertencerá à *metafísica do mental*.

Meu propósito aqui é oferecer uma interpretação, e não exatamente um comentário, para as afirmações de Kant a respeito de dois tópicos somente, que estão estreitamente vinculados. Um concerne à natureza do sujeito pensante, sobre o qual ele diz que os seus pensamentos são somente “acidentes de sua existência”, isso significando “determinações do seu estado” (A349). O outro concerne à sua existência, e sobre essa uma passagem conhecida é tomada como emblemática: “na consciência de mim mesmo no mero pensamento eu sou o *ser ele mesmo [das Wesen selbst]*, sobre o qual, entretanto, nada ainda é dado a mim para o pensamento” (B429). Ai teríamos, de acordo com uma visão bastante difundida, um rompimento da barreira do que podemos *conhecer* segundo o “Idealismo transcendental”, conheceríamos como nós somos como “coisas em si mesmas”, ou seja, somos *coisas pensantes*.

O que farei aqui são somente investidas interpretativas sobre passagens, principalmente, do “Primeiro Paralogismo”, da substancialidade, e tomarei socorro em certas distinções feitas contemporaneamente para melhor compreender a posição de

---

<sup>3</sup> *Crítica da razão pura*, paginação, como usual, da edição A (primeira) e de B (segunda). Usei a edição para o inglês da Cambridge Edition (trad. do P. Guyer e do A. Wood), e a tradução para o português é minha (por vezes cotejo minha tradução com a renomada tradução do Valério Rodhen [e Udo Moosburger] para a coleção Os Pensadores [Abril, 1980]), assim como dos outros textos naquela língua.

Kant. Pretendo não proceder anacronicamente, pois apresentarei “evidências” textuais para minhas alegações. Para arrematar essa introdução, preciso somente enfatizar que o que procurarei fazer é produzir uma tessitura de fios que virão de vários quadrantes, na expectativa de que esteja formando uma imagem nítida o suficiente para ao menos constringer interpretações mais elaboradas.

## **O ENQUADRAMENTO DOUTRINÁRIO: NO TRESPASSING, MAS EXISTÊNCIA**

O capítulo dos Paralogismos – na sua discussão sobre o sujeito pensante – se reveste de grande importância para a filosofia de Kant. Não se trata somente de oferecer uma crítica contundente das pretensões cognitivas das metafísicas tradicionais dogmáticas nesse âmbito, mas também de articular uma posição alternativa que atenda aos mais exigentes padrões críticos.

Constituiria uma grande, antes, a única pedra de escândalo contra a nossa inteira crítica, se houvesse uma possibilidade de provar *a priori* que todos os seres [*Wesen*] pensantes são em si mesmos substâncias simples, que como tais, portanto (o que é uma consequência do mesmo argumento), trazem inseparavelmente consigo uma personalidade e são conscientes da sua existência separada de toda a matéria. Em tal caso, com efeito, teríamos dado um passo além do mundo sensível, penetrado no campo dos *noumena*, [e doravante ninguém poderia negar-nos o direito de avançar adiante nesse campo, de edificar nele e, de acordo com os auspícios da estrela de cada um, de tomar posse dele] (...) uma tal consequência [a admissibilidade de proposições sintéticas *a priori* se referindo a coisas em geral e em si mesmas] poria fim a esta inteira crítica e imporia contentarmos com a maneira antiga de pensar. (B410).

A disputa, portanto, em torno do sujeito pensante é decisiva para o sucesso do empreendimento crítico na sua totalidade, a articulação de uma posição positiva satisfatória quanto à matéria apresenta, como condição suprema para tal, que ela de modo algum constitua uma “invasão” no noumenal. O que Kant tem a dizer sobre a natureza e a existência do sujeito pensante não pode pôr a perder o esforço da “inteira crítica”, ou seja, do ganho intelectual em relação à natureza e limites da metafísica segundo o “Idealismo transcendental”. Não deverá ser com sua filosofia do sujeito pensante que Kant voltará ao Leito de Procusto da metafísica dogmática tradicional sobre

o sujeito. Por isso, nosso foco no que Kant sustenta positivamente sobre o sujeito de pensamentos dever observar as diretrizes para tal expressas por ele mesmo.<sup>4</sup>

O alvo do exame *crítico* de Kant é a “doutrina *racional* da alma”, uma empreitada completamente alheia ao que comparece de empírico no nosso pensamento. Nada que seja uma “percepção particular do meu estado interno” pertence aos fundamentos cognitivos dessa pretensa ciência (cf. A342/B400). Senão, ela seria uma “doutrina *empírica* da alma”. Por isso, afirma Kant, o “eu penso” é o “único texto” da psicologia *racional*, e, na sua tentativa de *determinar* seu objeto de conhecimento (o *eu*) não conterà senão “predicados transcendentais”. E justifica Kant: pois “o mínimo predicado empírico perverteria a pureza racional e a independência da ciência de toda a experiência” (B401). Desse modo, a tábua das categorias de Kant se constitui como o guia natural adequado para a fixação dos alvos da sua crítica. Os “tópicos” da doutrina racional da alma, conseqüentemente, serão a alma como substância (relação), como simples (qualidade), como unidade (quantidade: numericamente idêntica) e como estando em relação como possíveis objetos no espaço (modalidade) (cf. B402). Mas a essa organização conveniente do que precisa ser examinado quanto às pretensões metafísicas tradicionais, Kant apõe uma observação que nos indica como ele procederá *positivamente*. Na nota A344-5/B402-3, ele adverte:

O leitor, que devido à sua abstração transcendental não adivinhará tão facilmente o sentido psicológico dessas expressões [nas determinações *transcendentais* da alma], nem por que o último atributo [*das letztere Attribut*] da alma pertence à categoria da *existência*, no que se segue verá tudo isto suficientemente esclarecido e justificado. (A344-5/B402-3n).

Parece que quanto ao “último atributo”, trata-se da aplicação de um atributo *definitivo* (em inglês, traduziram por *ultimate*), o que sugere que o quadro apresentado segue a predicação à alma de uma categoria de cada título, mas que à base de todas essas predicações está a atribuição de *existência* à alma. Isso terá muita importância na seqüência. Agora, no entanto, a pergunta-chave é: existência do *quê*?

## O SUJEITO PENSAnte NÃO USA UM CONCEITO DE SI

Qual é o assunto da discussão? A introdução comum às duas edições dos Paralogismos nos dá uma resposta. Em termos não kantianos: a natureza do pensar e da sua relação

---

<sup>4</sup> Cf. Strawson (1966, p.171) para o seu uso dessa passagem: Kant não teria sido bem-sucedido no seu intento de conter-se, pois a “linguagem de um subjetivismo extremo” o conduziria a violar as fronteiras e se pronunciar sobre o que temos de atribuir “ao ser que pensa em nós”.

com um ser pensante. Não se trata meramente da “caracterização lógico-transcendental” do pensar como o seguir de regras conscientemente, mas de como isso deve ser compreendido *psicologicamente*, isto quer dizer, a partir de uma *filosofia* do mental defensável criticamente.<sup>5</sup> Vejamos.

Kant começa apresentando o “eu penso” como um *juízo* (dizer isso pode ser mais claro do que dizer simplesmente que se trata do *conceito* “eu penso”) que “serve somente para apresentar [*aufführen*; Valério: representar, *Cambridge*: *introduce*] todo pensamento como pertencente à consciência”. Os seguintes pontos merecem destaque (da Introdução comum [A341-8/B399-406]):

- 1) O juízo “eu penso” é “veículo” de *todos* conceitos (inclusive dos transcendentais).
- 2) Esse “veículo” serve somente para *apresentar* pensamentos à consciência (dispô-los à consciência).<sup>6</sup>
- 3) Ele é “puro” (quanto a algum conteúdo pensado, isto é, não pertence ao conteúdo que é pensado), mas *distingue* (então, não em função de um “objeto” pensado através dele, mas com base na natureza do nosso “poder de representação”, do que são nossas faculdades mentais) um “objeto” do *sentido interno*: *eu*, como ser pensante, sou uma mente (vs. corpos como objetos do sentido externo). Que seja um *eu* parece ser assegurado meramente por se tratar da realização de um *juízo*.<sup>7</sup>
- 4) Esse é um “objeto” da *psicologia*: que, se *abstrai* de tudo o que é dado pela experiência<sup>8</sup> como dizendo respeito à mente, é uma Psicologia Racional (PR). Se não fosse assim, seria uma Psicologia Empírica (que se ocupa justamente com as percepções particulares que ocorrem no sentido interno dos sujeitos). Então, a base da PR terá que ser formada por seu único “texto”, que é a proposição “eu penso”. Isso é exigido por sua pretensão de pureza racional, de total independência da experiência.

---

<sup>5</sup> Cf. Rosefeldt (2017).

<sup>6</sup> Strawson (1996, p.173) entende que isso é a “conectividade [*connectedness*] das experiências” que é “garantida por meio dos conceitos do objetivo [*concepts of the objective*: conceitos que são aplicados a objetos dos quais temos experiências]”.

<sup>7</sup> Cf. Strawson (1996, p.172ss) para a sua discussão desse ponto, que prevê, inicialmente, uma interpretação que parece aceitável do texto, para, posteriormente, em função de dificuldades com o Idealismo Transcendental, ver o ponto como extremamente problemático por envolver a distinção entre um *sujeito* “em si” e um *objeto* “em si”.

<sup>8</sup> Cf. A 349: “Pois o eu está, com certeza, em todos os pensamentos”.

- 5) Mas, com o “fazer um juízo” ou com o juízo feito, uma coisa é *dada*: eu como ser pensante. Ser “dado” aqui significa ser apresentado como *existente*. Devemos notar que esse ponto não pode ser desconsiderado nem mesmo pela PR, o que faz com que ela não seja, exatamente, “nunca pura”, mas acabe por se assentar, na visão de Kant, sempre sobre um “princípio empírico”.<sup>9</sup> Esse ponto é importante para Kant e não representará nenhum embaraço para a filosofia transcendental quando bem compreendido. Pois Kant faz uma distinção, em função daquele *dado*, que a PR erroneamente negligencia: entre (1) o “conhecimento do empírico em geral” (ou a “experiência interna em geral” [que concerne somente sua possibilidade]), ou ainda, “percepção em geral”, presente no que ele chama “experiência interna” do *eu penso*, uma “percepção interna” que somente [NB] “expressa a percepção de mim mesmo” ou constitui a “mera apercepção *eu penso*” que torna possível todos os conceitos, inclusive os transcendentais, e (2) distinções *particulares* no sentido interno, que são pertencentes a ele, ou ainda “determinações empíricas” dadas na *experiência interna constituída* (determinada). O primeiro termo, a “mera apercepção *eu penso*” concerne à investigação sobre a possibilidade de *qualquer* experiência, o que constitui uma investigação que é propriamente *transcendental* (da “Análítica dos conceitos e dos princípios”). Por implicação, uma boa filosofia, de caráter *transcendental*, mas mais especificamente sobre o *mental*, deverá esclarecer como é constituída, como é possível, uma experiência interna determinada, sem que essa investigação seja uma Psicologia Empírica, uma “fisiologia do sentido interno” que visa *explicar* as “aparências” do sentido interno, ou seja, explicar como e por que percepções particulares e determinadas passam a se encontrar nesse sentido. Essa investigação de natureza empírica faria uso de “observações sobre o jogo de nossos pensamentos” e buscaria encontrar “leis naturais” a respeito do sujeito pensante.

A lição que esses cinco pontos parecem conter é a seguinte. Quando Kant apresenta a PR como uma pretensa “ciência da razão pura” sobre a “natureza do nosso ser pensante”, como um conhecimento que pretende nos “ensinar *apoditicamente* sobre seres pensantes em geral algo concernente à sua natureza”, ele, embora negue que tal

---

<sup>9</sup> Isso faz intérpretes de Kant atribuírem a ele um *sensibilismo* quanto ao que confere credenciais de existência para os objetos do conhecimento teórico. Cf. B751: a matéria contém uma existência e corresponde à sensação (e ela envolve uma “maneira determinada” de existir que é fixada empiricamente).



empreitada tenha sucesso, pauta sua contribuição positiva sobre a natureza e existência do sujeito pensante pelas predicções “transcendentais” (mais bem *transcendentes*) que ocorrem nos Paralogismos dessa “ciência”. O sentido *psicológico*, defensável criticamente, dessas predicções é que deverá ser extraído do ataque de Kant à PR nas suas pretensões de conhecimento metafísico.

Consequentemente, se o primeiro movimento crítico de Kant é sempre negativo em relação à PR, esse movimento, no entanto, oferece a Kant a oportunidade de orientar a sua contribuição positiva. Kant afirma que a representação “eu” é a que está à base da doutrina racional da alma, mas, para ele, ela é *simples* e, quanto ao seu *conteúdo* – no seu uso no juízo *eu penso* – é uma “representação completamente vazia” *cognitivamente*. Um anacronismo aqui seria entender isso como a tese de que o pronome pessoal não é referencial quando do seu uso pela primeira pessoa no presente do indicativo no caso reto (*não* em “olha como eu estou bem nesta fotografia”, pois esse uso envolve uma referência: uma pessoa é indicada) com verbos mentais em geral (como em “eu temo que ela não virá”). O propósito de Kant é expresso por ele, *tecnicamente*, pela afirmação de que “eu” *não* é um *conceito*. Não se trata de uma representação que determina um seu possível objeto através das representações que a compõem, que estão por propriedades para que ele “caia sob” ela (num vocabulário não kantiano). Alternativamente, Kant afirma que o “eu” é “uma consciência que acompanha todos os conceitos”, parecendo mais ter as características de uma expressão sincategoremática.

Como compreender então o que se segue positivamente disso? As “orientações” de Kant são as seguintes a meu ver.

No “eu penso” *algo* é *dado* como existente. É “uma coisa” (A344/B402), ou no limite “a coisa” (*das Ding*), que ao ser dada se revela *existente*, e que *pensa*. O que Kant parece querer dizer aqui é que o “eu” cabe aqui, que o que temos nessa situação é um *eu que pensa*, um *sujeito*, e não a mera ocorrência de um termo linguístico, e dessa situação Kant afirma que nela é *dada* uma “coisa” como existente, a saber, “eu como um ser pensante” (A344/B402).<sup>10</sup>

Quando nós “representamos” essa “coisa” que é sujeito, quando pensamos nesse eu, de uma perspectiva como a da terceira pessoa, podemos até falar “esse tu, ou ele, ou ela [es] (a coisa), que pensa”, e assim o representamos somente como um (NB) “sujeito transcendental de pensamentos = X” (A346/B404; a contrapartida do “objeto transcendental = X” da Dedução A). O que importa aqui, no entanto, é que se trate de um sujeito *bona fide*: o *sujeito* que pensa. Que Kant use “transcendental” em relação a essa “representação” dele a partir dessa perspectiva (da terceira pessoa) parece indicar a

---

<sup>10</sup> Cf. B407: “(...) o eu que eu penso pode ser sempre considerado como *sujeito*, e como algo que não depende do pensamento meramente como um predicado”.

necessidade de uma *abstração* quando dessa representação do sujeito pensante, e não a intenção de trazer agora à análise a função da “apercepção transcendental” como condição de possibilidade do conhecimento objetivo em geral. Se não notarmos essa abstração na representação “transcendental” do sujeito de pensamentos, o que estaremos tentados a fazer será considerar essa representação como um *conhecimento* “que exclui toda mistura da experiência” (A348/B406). Aperceber-se da abstração é notar “um uso meramente transcendental do entendimento” no caso das representações criticamente aceitáveis do sujeito de pensamentos.<sup>11</sup> Kant afirma que “conhecemos” esse sujeito [inglês: *recognize*; Valério: conhecemos; original: *erkennt*) somente através de *pensamentos*. E pensamentos são aqui apresentados como “os seus predicados”. *Predicados*, presumivelmente estando por propriedades, mas do que exatamente? O problema que se apresenta aqui é que o que temos é somente “a coisa”, por certo que *pensa*, mas que é apresentada exclusivamente dessa maneira. Esse ponto é crucial e será examinado na continuação. O que ao menos fica estabelecido para Kant até aqui é que desse sujeito que pensa não podemos ter “em abstrato” (*abgesondert* [B404]) nem mesmo o conceito mais indeterminado [em inglês: *the least concept*; original: *den mindesten Begriff*]. Mas, então, seus pensamentos não podem ser propriamente conceitos dele (eles não podem ser tomados como “determinações”, propriamente, *dele*), ou seja, representações do “objeto” que *ele* é, por oposição a representações que podem *pertencer* a ele. Um ponto que remete ao *approach* de Hume.

A abstração presente na representação “sujeito transcendental de pensamentos” é esta da perspectiva que “consider[a] meramente o que pensa como tal”, por oposição à perspectiva que exige dados, que não são encontráveis no “mero pensar”, para representar algo como *objeto* (cf. B407), até mesmo o “objeto” do sentido interno (uma lição humeana quanto à matéria para o sentido interno). A abstração em questão aqui parece semelhante àquela que encontramos na representação das pessoas como membros de um reino dos fins em uma das fórmulas do “Imperativo categórico” na *Fundamentação*. Pessoas são representadas “simplesmente” como fins em si mesmos como condição de *participação*, de pertencimento ao reino dos fins; como existem “condições” a serem preenchidas para sermos membros de colegiados, clubes e países. A representação de pessoas como membros do reino dos fins é uma *representação abstrata* de pessoas que visa especificar somente a condição desse pertencimento. Mas pessoas *não* são pessoas *em abstrato*. *Não* existe uma pessoa abstrata. E *no* reino dos fins as pessoas (a consideração delas através desse “Ideal”) *não* são abstrações, elas são indivíduos que estão em relações de meios e fins uns com os outros, relações ao conjunto

---

<sup>11</sup> Cf. B412n: “(...) a segunda premissa, no entanto, não fala de *coisas*, mas sobre *pensar* (quando abstraímos de todos os objetos), na qual o eu serve sempre como sujeito da consciência”.

das quais a fórmula do reino dos fins do “Imperativo categórico” dá uma estrutura geral sistemática que é relevante à avaliação moral das ações, constituindo-se tal demanda judicativa num “Ideal”, no sentido técnico de Kant, moral cosmopolita.

O saldo parcial: há um *sujeito* no caso, um sujeito que *pensa* pensamentos. Sua consciência *de si* é uma “consciência em si” em função do mero uso do “eu” que, por conta própria, *não* serve “como representação para distinguir um objeto particular” (B404), um objeto que seria “o” sujeito. O “eu” em relação ao conhecimento objetivo – que é de *objetos* – é “a forma da representação em geral”, que não distingue como tal qualquer objeto particular, mas que serve para – por meio do seu uso – *eu pensar* qualquer coisa. Parece ser o caso que o uso do segundo “eu” na formulação anterior não nos remete meramente a ocorrência de uma representação linguística (nesse uso que é feito do pronome pessoal da primeira pessoa do singular para o emprego de um verbo de ação no presente do indicativo no caso reto), mas *apresenta* dessa maneira (nesse *uso*) um *sujeito de pensamentos, alguém* (“algo”) que pensa, mas que não é por isso, no entanto, em definitivo, um “objeto” ou uma entidade que teria sua natureza ontológica (metafísica) “determinada” por tal apresentação.

## O CONTEXTO DO COGITO KANTIANO

A insistência de Kant de que com o “eu penso” seja *dado* um algo, que esse algo *não* seja criado com ou por esse juízo, e que o *que* é assim dado seja, ao menos, “eu como um ser pensante”, e não um *objeto*-sujeito literalmente percebido ou conhecido, *aproxima* (mas somente isso como veremos) a sua posição de Descartes. De fato, Kant endossa o *cogito*, mas recusa a extrapolação metafísica dualista do mesmo realizada por Descartes.

No “eu penso” (*cogito*), a *existência* do sujeito pensante é *dada*. Trata-se, para Kant, do “*cogito, ergo sum* cartesiano” (B405), no qual tenho “percepção de uma existência” (*eine Wahrnehmung von einer Dasein*). Não se trata “da suposta inferência cartesiana” que passaria do pensamento para a existência, pois o “*cogito, ergo sum*” é “de fato tautológico, o *cogito (sum cogitans)* assevera a realidade [*Wirklichkeit*] imediatamente” (A355).

Mas o que é revelado existir no “eu penso” é somente um sujeito pensante, “revelado” propriamente via uma “condição segundo a qual eu penso em geral” (B404), ou seja, via uma condição que me faculta ser *sujeito* do pensar. Essa condição [*Bedingung*] atesta uma única “propriedade” [*Beschaffenheit*]: que é a de *ser sujeito*. É a essa condição que Kant limita o que pode ser sustentado criticamente sobre o sujeito pensante.<sup>12</sup> O que,

---

<sup>12</sup> Essa limitação constitui o que Arthur Melnick chama o “contexto do *cogito* kantiano” [cf. (2009), p.35ss].

no entanto, não devemos fazer é extrapolar metafisicamente a partir dessa “condição”, isto é, dar a ela o estatuto de base para a realização de juízos que procedem “problematicamente”. Kant, de fato, se pergunta:

[Por que] a condição (...), que é (...) meramente uma propriedade do meu sujeito, deveria ao mesmo tempo ser válida para tudo o que pensa [constituir “a natureza do nosso ser pensante” (B403), assim permitir uma “doutrina racional da alma” (B400), que pretende ter “pureza racional” (B401)] e [por que] com base numa proposição que parece empírica nós presumimos fundar um juízo apodítico e universal, a saber, que tudo o que pensa é constituído [so *beschaffen*] como a exigência da autoconsciência assevera sobre mim. (A346/B404-5).

Kant dá grande importância para a limitação quanto ao uso filosófico dessa “condição” que me faculta ser sujeito, a ponto de parecer endossar a objeção cética clássica ao argumento da analogia para a afirmação de “outras mentes”. Diz ele:

Eu não posso ter a mais ínfima representação de um ser pensante através de uma experiência externa, mas somente através da autoconsciência. Portanto, tais objetos, não são mais do que a transferência dessa minha consciência a outras coisas, que eu represento como seres pensantes somente dessa maneira. (A347/B405).

Mas não é de um ceticismo sobre outras mentes que se trata aqui. Ao contrário, a tentativa da “transferência dessa minha consciência” envolve o erro filosófico de se afastar do contexto *existencial* do *cogito*, o *cogito kantiano*. Nesse contexto, minha autoconsciência me garante a efetividade da condição que me torna *sujeito* pensante. Quando transfiro isso que tenho no *cogito* para outras “coisas” (para a caracterização cognitiva da *natureza* do ser pensante), assumo uma perspectiva cognitiva *geral* (num juízo universal e apodítico) e então atribuo uma natureza para essa “condição” que está para além do que o contexto do *cogito*, tomado estritamente, me oferece à reflexão.<sup>13</sup> Procedo temerariamente ao proceder “problematicamente”.

---

<sup>13</sup> Cf. também: B422n. E ainda A353-4 (não há um conceito geral no caso a ser aplicado a mim como instância [cf. Melnick (2009, p.30)]: “É claro que se quero representar a mim um ser pensante, eu preciso colocar-me em seu lugar, e assim substituir meu próprio sujeito pelo objeto” [Melnick: minha própria subjetividade discernida no *cogito* (p.30)].

A proposição “eu penso” é (...) tomada aqui [na tentativa da extensão cognitiva de cunho metafísico] somente problemáticamente, não na medida em que contém a percepção de uma existência (o *cogito, ergo sum* cartesiano), mas somente na sua mera possibilidade, a fim de ver que propriedades poderiam se seguir de uma proposição tão simples como essa para o sujeito da mesma (quer ele, em função da percepção, exista agora ou não [*es mag dergleichen nun existieren oder nicht*]). (A347/B405).

Consequentemente, parece acertada a conclusão anterior: que há uma orientação para a contribuição positiva de Kant que pode ser derivada dos próprios Paralogismos. Metodologicamente, o que Kant faz é examinar criticamente as determinações metafísicas da alma que advém de um procedimento judicativo equivocado: o de se utilizar de juízos problemáticos num contexto de investigação da razão *pura*.

Por isso Kant se encaminha para a apresentação e discussão dos Paralogismos com a seguinte afirmação, que conclui sua introdução comum às duas edições:

Agora, em função de que a proposição *eu penso* (tomada problemáticamente [num contexto de pretensão cognitiva]) contém [somente] a forma de todo e qualquer juízo do entendimento e acompanha todas as categorias como seu veículo, é claro que as conclusões a partir disso podem conter um uso meramente transcendental do entendimento [abstrato], que exclui toda a mistura da experiência; e de cujo progresso [cognitivo], após o que se mostrou acima [na Analítica], nós não podemos de início formar um conceito vantajoso. Portanto, iremos segui-lo [o uso transcendental], através de todas as predicções [*Prädikamente*] da doutrina pura sobre a alma, com um olhar crítico. (A348/B406).

## O COGITO KANTIANO NO PRIMEIRO PARALOGISMO

O contexto do *cogito*, relevante para Kant, aparece na premissa menor do primeiro Paralogismo A: “Eu, como ser pensante, sou o *sujeito absoluto* de todos os meus juízos possíveis, e essa representação de mim mesmo não pode ser usada como o predicado de qualquer outra coisa” (A348). No primeiro Paralogismo B, o “sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis” aparece de modo mais funcional, revelando o que importa no “eu penso”: “(...) em todo juízo eu sou sempre o sujeito *determinante* [que determina, e não é determinado nisso que faz] daquela relação que constitui o juízo” (B407).

O que o *cogito* bem compreendido permite, segundo Kant, é a representação desse sujeito absoluto ou determinante – o nosso pensamento dele – através da categoria *pura* de substância. Ele será, então, pensado corretamente – o *cogito* nos dá isto – como

o sujeito que “não pode ser usado como predicado de qualquer outra coisa” (A348) ou aquele que, “por ser sempre considerado como *sujeito*, é como algo que não depende do pensamento meramente como um predicado” (B407). Dessa acepção de substância como categoria pura, Kant distingue outras duas acepções: uma estritamente lógica e outra esquematizada. A primeira corresponde a uma “função lógica”, que é somente a “*forma* para a relação de conceitos no pensamento”, dela se distinguindo a *categoria* como *conceito* que envolve a *determinação* das intuições em conformidade à “*unidade sintética* da consciência das mesmas”.<sup>14</sup> Na acepção lógica, substância é, então, simplesmente, aquilo que é pensado na posição de sujeito, e não na de predicado, num juízo. Diz Kant: “de qualquer coisa em geral eu posso dizer que ela é uma substância, na medida em que distingo ela de meros predicados (...)” (A349). Em sentido lógico, até “vermelho” representa uma substância em “vermelho é a cor mais bonita que existe” (enquanto a “gramática profunda” da sentença revelaria, é claro, que são as coisas vermelhas que são bonitas ao terem essa cor). Esse é o uso de substância que envolve meramente uma função do juízo sem atenção a qualquer conteúdo. Consequentemente, ainda há uma tarefa a ser realizada se queremos saber o que alguém pode estar dizendo corretamente com aquele juízo “colorado”.

O que quer o psicólogo racional da doutrina racional pura da alma, o que ele quer com a “*substancialidade* do meu sujeito pensante” (A549)? Ele almeja sustentar sua persistência, que naturalmente não nascemos nem perecemos como tais sujeitos-almas, e ele quer sustentar isso através do uso *sintético* de conceitos somente<sup>15</sup>. Essa persistência – de uma substância, de um ser “autossustentente” – exigiria, segundo Kant, dados “que não são encontrados de modo algum no pensar”, na consideração do que se apresenta no *cogito*, a saber, “meramente aquilo que pensa como tal” (cf. B407). É que para Kant não é possível um uso propriamente cognitivo da mera categoria pura, nesse caso, da substância. Não podemos “inferir essas propriedades” do nosso ser pensante mediante o uso da mera categoria pura. Ora, porque o uso de “eu penso” no contexto do *cogito* não realiza uma determinação por meio meramente conceitual da *permanência* de algo que pode, como admitia até mesmo Descartes, existir somente momentaneamente, com e durante a manifestação de tal juízo somente.

Por outro lado, o emprego plenamente cognitivo da substância precisa ser, para Kant, *empírico*, o que exige um múltiplo da intuição para que esse conceito puro cumpra sua função de realizar uma unificação sintética. Poderíamos pensar, consequentemente, que a aplicação de “substância” nesta arena do que Kant chama de sentido interno

---

<sup>14</sup> Cf. Cambridge Edition, nota de Kant à cópia de A sobre a “função lógica” (p. 212nd).

<sup>15</sup> Cf. A353 (2º Paralogismo): “[usando-se de uma] proposição (...) conhecida sinteticamente e completamente *a priori* a partir de meros conceitos”.

pudesse se assentar em observações, e assim poderíamos estabelecer a permanência do ser pensante nessa base. Mas Kant recusa essa possibilidade *à la* Hume:

(...) O eu se está em todos os pensamentos, contudo nem a mais ínfima intuição está ligada a essa representação, que o distinguiria de outros objetos da intuição. Portanto, podemos, certamente, perceber que essa representação continuamente recorre com cada pensamento, mas não que ela é uma intuição fixa e duradoura, na qual os pensamentos (como mutáveis) variariam. (A350).

Esse é o argumento da não encontrabilidade do eu (do *self*, do sujeito) na observação interna. Em termos técnicos kantianos, “eu” *não* é – além de não ser um conceito – uma intuição tampouco.

De qualquer modo, não era essa a pretensão da doutrina racionalista da alma. Não se buscava assentar a substancialidade da alma em “qualquer experiência”, antes se procurava, nas palavras de Kant, “meramente inferi-la [a afirmação da substancialidade] do conceito da relação que todo pensamento tem com o eu como sujeito comum no qual ele inere” (A350). A posição de Kant é a de que desse conceito – da relação que todo pensamento tem com o eu como sujeito –, que faz referência ao que o *cogito* nos revela à reflexão, nós não podemos extrair um pretenso conhecimento sobre a substancialidade do “sujeito real de inerência” (A350) de pensamentos, o que seria, se de todo possível, um conhecimento do “sujeito em si mesmo que fundamentaria esse eu como [seu] *substratum*” (A350, um ponto lockeano). Sobre essa questão, se há e de que espécie seria o *substratum* do sujeito pensante que é revelado (ele, não seu substrato) como existente no contexto do *cogito*, Kant apresentará uma posição agnóstica. Por ora, importa a nós precisar o estatuto desse sujeito no *cogito*. Que haja essa distinção, entre sujeito e substrato, está implicado na seguinte afirmação de Kant:

(...) Nós não temos nenhuma familiaridade com o sujeito em si mesmo que fundamenta esse eu como um *substratum* [o sujeito em si mesmo seria o substrato], assim como ele [o eu] fundamenta todos os pensamentos (A350).

Agora chegamos ao ponto central do primeiro Paralogismo quanto à *natureza* do sujeito pensante, quanto ao que Kant oferece de positivo sobre esse sujeito a partir do *cogito*. A pergunta-guia é: como o eu, que é sujeito pensante, fundamenta seus pensamentos se não é por ser um “sujeito real de inerência” desses pensamentos?

O primeiro parágrafo da crítica ao primeiro Paralogismo contém afirmações crípticas, cifradas, sobre esse ponto em especial. Vejamos.

## PENSAMENTOS: ACIDENTES DA EXISTÊNCIA E DETERMINAÇÕES DE ESTADO

Eis a passagem que exige alta dose de interpretação, embora contenha indicações seguras quanto à direção a seguir:

(...) Em todo nosso pensamento [*Denken*, pensar] o *eu* é o sujeito, no qual pensamentos inerem somente como determinações [poderíamos pensar tratar-se do “sujeito real de inerência”, mas como vimos isso seria um erro, e Kant usa “somente” (*nur*) aqui para marcar que pensamentos pertencem ao eu-sujeito (psicológico) como *suas* “determinações”], e esse eu não pode ser usado como determinação de outra coisa [ou seja, a categoria *pura* de substância cabe ao pensamento que formamos sobre ele a partir do *cogito*]. Portanto, todo mundo deve necessariamente considerar a si mesmo como substância, mas considerar seu pensamento [*das Denken*: o pensar] somente [NB: as adversativas insistentes] como *acidentes da sua existência* [*Daseins*] e *determinações de seu estado* (A349; minhas ênfases).

O que podem ser os *pensamentos* a partir dessa passagem? Particulares como em Hume? Acidentes da substância pensante como em Descartes? Note-se bem: podemos pensar o sujeito dado, existente, no *cogito* através da categoria pura de substância: ele é sujeito e não determinação de algo outro. E pensamentos, então, são ditos serem “acidentes” (ou determinações) *da sua existência* ou, pois parece se tratar de uma equivalência, “determinações” *se seu estado* (do “estado” que é *estar pensando*) e não, diretamente, *acidentes* (propriedades) da substância que ele seria e que conheceríamos através deles se isso fosse possível. Notemos a utilização por Kant da predicação de segunda ordem: pensamentos são *determinações* do estado, então estados determinados do pensar, desse sujeito (não “acidentes” de uma “substância” *pensante*). Pensamentos, então, são *especificações* dos estados nos quais esse sujeito pode estar por ser o sujeito que pensa. Desse modo, Kant não parece dizer algo muito diferente do ordinário: pensamentos são “estados mentais” e são *tidos* por sujeitos que os pensam. O que pode significar dizer que sujeitos pensantes “têm” pensamentos? Será que o modo correto de compreendermos isso é o da doutrina racionalista da alma, segundo o qual para alguém ter um pensamento um sujeito deve possuir uma propriedade, ser caracterizado por um acidente que pertence à substância que ele é, o sujeito podendo então ser visto como um *objeto*, uma verdadeira “substância”, que precisa somente ser pensado (representado



metafisicamente) sempre como *sujeito*?<sup>16</sup> Será que ser um sujeito de pensamentos, o ter deles sendo o ponto central, não pode ser compreendido de outra maneira de uma perspectiva *metafísica* sobre o assunto?<sup>17</sup> Uma outra maneira de ver a situação em Kant é a seguinte.<sup>18</sup>

Há uma distinção gramatical entre um acusativo *interno* e um *externo* que o uso de muitos verbos, digamos, exige que façamos. Em termos gerais, podemos dizer que o acusativo *interno* de um verbo é um substantivo formado a partir do verbo que caracteriza *o que é*, por exemplo, pensado através do próprio *pensar* dele. Mas, e isso é crucial, esse acusativo, o *interno*, é ele próprio *identificado* por meio do acusativo *externo*, a saber, por aquilo que é neste caso *pensado*.<sup>19</sup> Por exemplo, se descobrimos ou presenteamos alguma coisa, então há algo que fazemos ou damos chamado de “descoberta” ou “presente”, e há isso do que fazemos a descoberta e o que damos de presente que são também chamados de “descoberta” e “presente”. Esses últimos podem ser ouro em Santa Maria do Herval ou *Becos da Memória* de Conceição Evaristo. Mas, é claro, não descobrimos a descoberta (a fazemos) nem presenteamos o presente (o damos como presente). Embora possamos dizer que tanto o que fazemos ou damos, nesses tipos de casos, e aquilo que descobrimos e que damos de presente são uma “descoberta” e um “presente”.

Agora, notemos bem que é somente, por exemplo, como *dado*, como algo que é *presenteado* que um presente pode ser “bem escolhido”, “generoso”, ou “uma formalidade”. Como *o que* é presenteado, o presente, como no exemplo, um objeto, pode ser “grosso” (espesso), “de papel reciclável”, “uma bela edição”. Ou seja, o livro existe como livro independentemente de ser dado como presente, mas como presente de alguém (que alguém dá) ele é um presente somente por ser dado para outrem ou até para si próprio.

O que é importante para a interpretação de Kant do ponto em questão é que essa distinção se aplica também ao verbo “pensar”. De fato, vale para toda uma série de verbos “mentais”, como “acreditar”, “temer”, “suspeitar”, etc. Podemos distinguir, então, quando alguém pensa que *p*, ou teme que *p*, aquilo que esse alguém *têm*, a saber, aquilo que chamamos seu “pensamento”, seu “medo”, e aquilo que a pessoa pensa ou aquilo

---

<sup>16</sup> Cf. Melnick (2009, p. 35-38).

<sup>17</sup> Cf. a compreensão fundamentalmente empirista de Strawson como a posse de particulares cujas condições de identificação são tributárias dos particulares básicos que são as pessoas.

<sup>18</sup> As distinções das quais me utilizarei para articular a presente interpretação foram traçadas de um modo cogente e elegante por Alan R. White em *What we believe* (1972), a quem dou crédito aqui.

<sup>19</sup> Cf. White (1972, p. 81).

que teme, também chamado de “pensamento” ou “medo”. Mas, de novo, essa pessoa não pensa, primariamente, o pensamento que tem nem teme o medo que tem. E nem “tem” a pessoa aquilo que ela pensa (que *p*) ou aquilo que ela teme (que *p* ou *X*: um acusativo intencional ou objetual, como, respectivamente, em “que vou pegar Covid e morrer” [ou “dragões”] e “a Polícia Militar” ou “as Forças Armadas”). Essa distinção precisa ser feita mesmo que chamemos ambos, o que tenho e aquilo que penso ou temo, de pensamento ou temor. A distinção precisa ser feita porque o que tenho – meu pensamento ou meu medo – pode estar errado/ser revisável ou ser exagerado/tratável, e essas coisas não podem caracterizar aquilo que penso ou o que temo: “*que* o fim dos tempos vai chegar logo” não é revisável, “*que* vou morrer de Covid” ou “a Polícia Militar” não são tratáveis. Portanto, alguém pode *pensar* algo erroneamente, ou *temer* algo injustificadamente, mas não pode pensar algo improvavelmente ou temer *X* assustadoramente. E desse modo deveria ficar claro que um pensamento tido ou um medo sentido – e não o que pensamos, nem o que tememos – podem ser *meu* ou *teu*. E por isso, aquilo que penso ou que temo só existe como pensamento ou medo na medida em que eu penso algo ou em que temo alguma coisa. Mas a existência daquilo de que se fala com “o fim dos tempos vai chegar logo” ou “a Polícia Militar” ou “*que* vou morrer de Covid” não é dependente de mim por pensar ou temer essas “coisas”. Por outro lado, a existência de um pensamento ou um medo como o que se *tem* é completamente dependente, justamente, de se pensá-lo ou de se ter esse medo: do *pensar* e do *temer* por parte de uma pessoa. No entanto, aquilo que por isso *temos* é *identificado* através daquilo que pensamos ou que tememos, quer isso seja provável ou improvável, existente ou inexistente, respectivamente. Como acontece com uma descoberta ou um presente. A descoberta que faço ou o presente que dou é *identificado* através do que descubro (ouro) ou do que dou de presente (um livro).

O propósito do estabelecimento dessa distinção é que não devemos confundir o *que* pensamos (mesmo que não seja o caso) ou tememos (mesmo que o que tememos não seja real) com o pensamento ou medo que *temos*, ou seja, o pensamento que entretemos ou o medo que sentimos. A conclusão precisa ser que o acusativo *interno* – “o pensamento de que *p*” (numa sentença: “ele tem o pensamento de que *p*”) – e o acusativo *externo* – o *que* é pensado, isto é, que *p* (numa sentença: “ele pensa que *p*”) – precisam ser tomados como distintos, como o que se pode ter em função de se *pensá-lo* e o que não se pode ter em função de ser o *que* pensamos.

Kant se compromete com essa distinção entre o pensamento que temos e o que pensamos numa *Loses Blatt Kiesewetter* intitulada “Resposta à pergunta: é uma experiência que pensamos?”<sup>20</sup> Kant, no entanto, faz a distinção que apresentei em

---

<sup>20</sup> Cf. Nota (Reflexão) 5661 (*Notes on Metaphysics*), p.289-90 da *Cambridge Edition* (edição da Academia: 18, p. 318-319).

relação a um pensamento que para ele é *a priori*, ou seja, entre um sujeito pensá-lo e o conteúdo pensado nesse pensamento *a priori* pelo sujeito. Diz ele:

Se eu penso num quadrado *a priori*, eu não posso dizer que esse *pensamento* é uma experiência, mas isso pode bem ser dito se eu apreendo uma *figura já desenhada* na percepção (...). Mas também a consciência de se ter tal pensamento [do quadrado entretido como pensamento *a priori*] não é uma experiência, a consciência ela própria não é empírica. Contudo, esse pensamento [o pensar de modo consciente] produz um objeto de experiência ou uma determinação da mente [o pensamento tido] que pode ser observada (...). Eu posso por isso dizer que eu experienciei [porque obtive esse conhecimento] o que pertence à compreensão de uma figura de quatro lados e ângulos retos no pensamento [por tê-lo tido] de tal modo que eu posso demonstrar suas propriedades. Essa é a consciência empírica da minha condição no tempo [consciência do que pensei, de que tive o pensamento] através do pensamento [por tê-lo pensado, por ter pensado precisamente isso]: o pensamento ele próprio [o que foi pensado ao se tê-lo pensado], embora também ocorra no tempo [como pensado pelo sujeito], não leva em consideração o tempo quando as propriedades de uma figura devem ser pensadas. (v. 18, p. 319).

Qual é a importância da distinção entre (1) um pensamento que ocorre *no tempo* e assim importa numa determinação da minha condição no tempo [um estado] e (2) um pensamento “ele próprio” como aquilo *que é pensado* e que não tem nenhuma relação com o tempo, a distinção entre *ter um pensamento* e *aquilo que se pensa* por ser o que é pensado nele, para Kant? Ela permite que tenhamos clareza sobre a natureza do “ter” de pensamentos na sua visão. Voltemos à passagem críptica de Kant.

Em todo nosso pensamento, o eu é *sujeito*, e isso significa, em primeiro lugar, que o eu *pensa*, ele é um “ser pensante”, e que *seus pensamentos*, esses que ele *têm*, lhe pertencem “somente como determinações”. Mas do quê? Da sua *natureza*? Não, porque nessa capacidade esse deve se representar simplesmente como sujeito, e não como predicado de qualquer outra coisa, ele é aí somente o “sujeito *determinante* daquela relação que constitui o juízo” (B407). Desse modo, Kant afirma que “(...) todos precisam necessariamente considerar a si mesmos como uma substância” (A349, no sentido da categoria *pura*). Mas do que pensamentos são *determinações* quanto ao *sujeito*? São “determinações” do *seu estado*. Os pensamentos são determinações da forma de existência do sujeito pensante, não de sua natureza ou daquilo que ele seria em si mesmo. Pensamentos são “acidentes” – propriedades variáveis – da *sua existência*

enquanto ser engajado unicamente em *pensar*, existência que se mostra, que está contida, no *cogito*.

O que é notável, inicialmente, na caracterização de pensamentos como “determinações do seu estado”, “acidentes de sua existência”, é que pensamentos não pertencem ao sujeito pensante como suas propriedades *estáticas*, assim como o vermelho caracteriza uma superfície. Pensamentos são – em primeiro lugar – *pensados*, são a manifestação de uma forma de *agir*, e assim podem ser vistos *dinamicamente*. E depois como *estados* – “estados mentais” podemos dizer – são *tidos*: o sujeito pensante então têm pensamentos, que, como vimos, são assim nomeados em função do *pensar* de algo – o acusativo *interno* – que é identificado pelo *que é pensado* – o acusativo *externo* (que não é um estado do sujeito e nem ocorre no tempo).

Uma observação sobre a expressão “acidentes da sua existência”. Há uma afirmação de Kant que pode parecer especialmente enigmática. No contexto de “Dedução transcendental” (no #25, B157n), Kant escreve:

O *eu penso* expressa o ato de determinar minha existência. A existência já está com isso dada, mas o modo no qual eu devo determiná-la (...) não está, contudo, dado com isso.

O que Kant está dizendo aqui é o seguinte: com o juízo “eu penso” não pensamos nada ainda, mas sabemos que somos pensantes, capazes de pensar, e temos nossa existência como tais sujeitos (agentes) dada com a mera consciência desse juízo. *Expressar* o ato de “determinar a nossa existência” com esse juízo significa apenas *registrar* através dele que *podemos determinar* de modo concreto a nossa existência como sujeitos de pensamentos específicos. Mas realizamos essa determinação, então dos nossos “estados”, os “acidentes” dessa nossa existência, unicamente quando efetivamente pensamos algo, e assim podemos dizer que *temos* um pensamento. Nesse caso, fazemos isso pensando algo ou em algo. E daí “pensamento” pode ser o que *temos* por pensarmos algo ou em algo, o acusativo *interno*.

Mas, afinal, o que é o sujeito pensante que *existe* no *cogito* e que *pensa* e por isso *tem* pensamentos?

## O SUJEITO PENSANTE EM KANT

Embora Kant apresente o tópico da simplicidade como o calcanhar de Aquiles da doutrina pura da alma (A351), ele está de fato se referindo à combinação da simplicidade com a substancialidade como a “proposição cardeal” dessa doutrina: “tudo o que pensa é uma substância simples” (A357), uma afirmação tomada aqui na sua “significação pura”.

No último parágrafo da sua crítica ao primeiro Paralogismo, Kant *parece* admitir que o sujeito pensante possa ter um *substrato*, a saber, “o sujeito em si mesmo” como *fundamento* do eu (sujeito) que é dado como existente no *cogito*. Nesse gesto, Kant *parece* até retroceder ao afirmar que podemos aceitar a *proposição* “a alma é substância” (A350). Mas, *esclarece* Kant, essa *afirmação* – um *texto* – feita *agora* por ele tem o propósito especial de indicar que, não obstante sua *verba*, não temos *nenhuma* familiaridade com o substrato da alma, que *essa afirmação significa* precisamente “uma substância somente em ideia mas não em realidade” (A351). Isso quer dizer que ela não tem nenhuma relevância em relação aos nossos pretensos esforços *cognitivos* (ela tem utilidade zero para as conclusões típicas da doutrina racional da alma). Aqui Kant fala da *pergunta* sobre a “constituição última” do sujeito pensante (é imaterial ou é material?) e *parece* admitir que ela *faça sentido*, mas que é *irrespondível*, a resposta a ela está além dos limites do conhecimento para nós. Essa posição é vista como um *agnosticismo* sobre a natureza do que *subjaz* (“o sujeito *real* de inerência”) o sujeito pensante dado no *cogito*. Mas isso exige, por um lado, por implicação, que o sujeito pensante tenha um *estatuto* para ser quem “fundamenta todos os pensamentos”, ele que tem a consciência que é a única coisa que “transforma as nossas representações em pensamentos” (A351). É isso que ele *faz*, é a sua forma de *ação*. Nisso, no entanto, ele tem um estatuto *ontológico*. É desse sujeito que Kant *parece* admitir, no entanto, que ele – como sujeito pensante – *pode* ter um substrato numa realidade em si, em relação ao qual, ele nota, *metafísicos discutem* se é imaterial ou material. Mas, segundo Kant, disso de fato nada podemos *saber* (um ponto lockeano). De outro lado, o sujeito pensante não é, de modo algum, dado numa intuição: não pode ser intuído nem externa nem internamente como permanente. Disso, como vimos, a conclusão precisa ser que ele não tem o estatuto de um *objeto empírico*. Então, não é uma suposta *entidade noumenal*, nem tampouco uma *entidade fenomênica* (acessível fenomenologicamente). Ele *parece* assim não ser “entitativo” de modo algum. Mas se tem estatuto ontológico, e não é uma “entidade”, o que pode ser?

No contexto do quarto Paralogismo, Kant fala do “sujeito lógico constante do pensamento”, do “significado lógico do eu”, mas isso não significa que o “eu” tenha no *cogito* um significado *meramente lógico*, algo que tenha meramente a importância de um termo geral, com sua sintaxe, que precisa ser substituído por um *nome* para que tenhamos uma proposição que pode ser verdadeira. “Significado lógico” nesse contexto significa apenas que temos uma “representação que continuamente recorre em todo pensamento”, sendo sobre esse uso recorrente de um termo *linguístico* – o “eu” – que a doutrina racional da alma *assenta* um sujeito *permanente*, quando em relação a esse uso do *termo* temos somente um “sujeito lógico constante”. Mas esse *uso* é *feito* por um *sujeito*, um *agente* dessa ação: que o termo *linguístico* “eu” tenha essa característica (ser

o mesmo que recorre) não implica que o “sujeito pensante” seja somente algo *formal* no sentido apontado. É contra o procedimento da Psicologia Racional que Kant lembra que ela busca assentar seus supostos ganhos *cognitivos* em algo *linguisticamente formal*. A posição de Kant é que *no sujeito pensante* “nossas *percepções* [mais do que meros pensamentos (cf. A50)] precisam ser encontrados”, esses por certo não poderiam ser encontrados no mero termo “eu” que recorre constantemente, ou numa dimensão *lógica* que é característica do uso desse termo;<sup>21</sup>

Arthur Melnick, no seu livro *Kant's Theory of the Self* (2009), tem esses pontos em mente quando conclui que a determinação do estatuto ontológico do sujeito pensante em Kant precisa se limitar ao que podemos atribuir a ele no contexto do *cogito kantiano*. É aí que temos um *sujeito* de pensamentos, um sujeito que *pensa*, isto é, que *age* dessa maneira, e assim é responsável por essas ações, que podemos “encontrar” no “sentido interno” como pensamentos *pensados*, isto é, tidos, que pertencem ao sujeito. Ele pode ser tomado como o *agente* dessas ações, mas, em função de que sobre ele podemos saber apenas que está *engajado* em ações, Melnick concebe o estatuto ontológico desse sujeito como o de ser ele próprio uma ação. Isso, no entanto, não é de modo algum perspicuo.

Na medida em que o sujeito pensante *age*, ele por certo não é redutível às suas ações, mas também não é uma mera forma de *ação geral* que produz aquelas ações que são seus pensamentos específicos, esses por ele entretidos. Não temos por que aceitar tal eliminativismo em relação ao sujeito de pensamento, ele se reduzindo ao que globalmente é responsável e “visível” por fazer aparecerem pensamentos. Alternativamente, parece que nossa interpretação do que significa pensamentos serem determinações do estado do sujeito (acidentes da sua existência) convida a atribuição a Kant da concepção de uma *causação de agente*<sup>22</sup> na produção dessas ações cujos *efeitos* são os pensamentos que *pertencem* ao sujeito e ocorrem “também no tempo”. Mas uma “ação produzindo ações”, como em Melnick, é uma proposição por demais enigmática.

O que parece interessar Kant é a visão de que quem pensa não é, por certo, meramente um corpo *enquanto corpo*, não é *idêntico* a um corpo (nem se atribuímos a ele propriedades mentais “essencialmente”, transformando-o numa *pessoa* como um tipo de “particular básico”<sup>23</sup>). O sujeito pensante é aquele que é capaz de *pensar*, de *agir* dessa forma, produzindo *pensamentos*, ele é o *agente* que exercita essa capacidade na forma dos pensamentos que tem, e é quem tem a capacidade mental necessária para tal.

---

<sup>21</sup> Cf. Saugstad (2002, em especial p.113-114).

<sup>22</sup> Cf. Alvarez e Hyman (1998).

<sup>23</sup> Cf. Strawson (1959), em especial o capítulo 3 que é sobre pessoas.

Essa capacidade e seus engajamentos (as ações que são pensamentos) são responsáveis pelos modos de *interferência* no mundo dos quais as pessoas são tipicamente os *agentes*. Logo, o sujeito pensante – se não um corpo meramente como corpo – precisa, no entanto, ser *corporificado*. Ele precisa *ter*, além de pensamentos, um corpo.<sup>24</sup> Parece, portanto, que o sujeito de pensamento em Kant precisa ser concebido de um modo *externalista*.<sup>25</sup> como um sujeito de ações *públicas* que, em certas circunstâncias e de certas maneiras típicas, *expressa* os pensamentos que *tem*, o que permite que digamos literalmente que ele tem *pensamentos bona fide*.

## REFERÊNCIAS

- AMERIKS, K. *Kant's theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- ALVAREZ, M.; HYMAN, J. Agents and their actions. *Philosophy*, v. 73, 1998.
- HUME, D. *A treatise of human nature* (Selby-Bigge/Nidditch). Oxford: Oxford University Press, 1978.
- KANT, I. *Lectures on ethics*. Ed. e trad. Louis Infield. New York: Harper Torchbooks, 1963.
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Cambridge Edition, trans./ed. by P. Guyer and A. Wood). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Notes and fragments*. The Cambridge Edition, trad. P. Guyer, C. Bowman e F. Rauscher). Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. Ed. P. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975.
- MELNICK, A. *Kant's theory of the self*. London: Routledge, 2009.
- ROSEFELDT, T. Subjects of Kant's first paralogism. In: GOMES, A.; STEPHENSON, A. (eds.). *Kant and the philosophy of mind: perception, reason, and the self*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 221-244.
- SAUGSTAD, J. Kant on action and knowledge. *Kant-Studien*, Heft 3, p. 270-284, 1992.
- SAUGSTAD, J. "I think...": Kant on self-consciousness. In: OFSTI, A.; ULRICH, P.; WYLLER, T. (eds.). *Indexicality and idealism II: the self in philosophical perspective*. Paderborn, Hamburg: Mentis, 2002. p.103-126.

---

<sup>24</sup> Nas Lições de ética, Kant insiste que o corpo é uma parte inseparável da pessoa, "na sua união com o seu [self] ele constitui a pessoa" (Lectures on Ethics, p.166).

<sup>25</sup> Cf. Saugstad (1992; 2002) e Svare (2006).

STRAWSON, P. *The bounds of sense, an essay on Kant's Critique of pure reason*. London: Routledge, 1966.

STRAWSON, P. *Individuals, an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge, 1959.

SVARE, H. *Body and practice in Kant*. Dordrecht: Springer, 2006.

WHITE, A. R. "What we believe". In: RESCHER, N (ed). *Studies in the philosophy of mind*, APQ Monograph Series No.6. Oxford: Blackwell, 1972. p. 69-84.



# SUBSTÂNCIA E SUJEITO EM FICHTE E HEGEL<sup>1,2</sup>

*Christian Klotz*  
*Márcia Zebina Araújo da Silva*

## INTRODUÇÃO

O movimento filosófico que costuma ser denominado de “idealismo alemão” surgiu a partir de motivos teóricos distintos, de modo que as diferentes posições que foram defendidas ao longo do desenvolvimento complexo desse movimento envolvem respostas fundamentalmente diferentes à tarefa de unir tais motivos. Por um lado, busca-se manter certos elementos da filosofia crítica de Kant, particularmente no que diz respeito à reflexão kantiana sobre a autoconsciência e a liberdade da vontade, como condições fundamentais do conhecimento e da moralidade; por outro lado, há uma inspiração espinosista no pensamento dos idealistas pós-kantianos que faz com que se busque a unidade sistemática do pensamento ao adotar alguma forma de pensamento monista, fundando a filosofia na noção do “uno”.<sup>3</sup>

Com relação ao conceito que estará em foco neste capítulo, o pensamento idealista sobre o conceito de substância envolve intenções teóricas distintas: por um lado, há o entendimento desse conceito como uma categoria fundamental do pensamento, cujo ponto de partida é a lógica transcendental de Kant. Nessa linha, o conceito de substância está localizado no sistema das categorias como uma das categorias da relação, sendo o objetivo da reflexão filosófica a compreensão da função desse conceito dentro da

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> Nossos agradecimentos a José Pinheiro Pertile, Marloren Lopes Miranda, Federico Orsini e José Eduardo Baioni.

<sup>3</sup> A importância de Espinosa no cenário da filosofia pós-kantiana alemã deve-se em grande parte ao impacto do livro *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn) de Friedrich Heinrich Jacobi (1785). Cf. Beckenkamp (2004, p. 41ss).

estrutura categorial que subjaz ao nosso pensamento sobre objetos.<sup>4</sup> Por outro lado, há a ideia espinosista da substância única, que subjaz ao múltiplo de determinações que compõem o mundo e os conteúdos da mente. Na medida em que se adota tal orientação monista do pensamento, o conceito de substância torna-se o princípio unificador do pensamento filosófico enquanto pensamento sistemático.<sup>5</sup>

No que segue, abordamos a noção da substância em Fichte e Hegel, dois dos principais representantes do idealismo alemão. Mostrar-se-á que os dois aspectos mencionados, que caracterizam as discussões idealistas sobre o conceito de substância, estão presentes na concepção sistemática de ambos os filósofos, embora de forma diferente. No entanto, mostrar-se-á também que a discussão idealista sobre a noção de substância transforma profundamente tanto o projeto da teoria categorial acerca da substância, quanto o conceito monista da substância, ao vinculá-los com uma concepção explícita da subjetividade. Desse modo, a investigação acerca da relação entre substancialidade e subjetividade evidencia a contribuição própria do idealismo alemão para o pensamento sobre a noção de substância.

## **EGOIDADE E SUBSTANCIALIDADE EM FICHTE**

### **A ontologia não substancialista do eu na Doutrina da Ciência de Fichte (1794/95)**

O *Fundamento de toda a Doutrina-da-Ciência* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), de 1794/95, é a primeira exposição sistemática da nova fundamentação da filosofia publicada por Fichte. Para entender os princípios apresentados nessa obra, é necessário contemplar o contexto de discussão no qual o pensamento sistemático de Fichte se formou. Pois, a concepção dos princípios da filosofia defendida por Fichte, nessa obra, está relacionada com a discussão sobre a forma como a filosofia crítica de Kant deve ser formulada, discussão essa que surgiu no final dos anos 80 do século XVIII. Poucos anos depois da publicação da *Crítica da razão pura*, alguns seguidores de Kant chegaram à conclusão de que a apresentação da filosofia kantiana dada pelo próprio autor não era adequada. O filósofo austríaco K. L. Reinhold teve um papel importante nesse processo de reformulação e de transformação da filosofia kantiana. Pode-se dizer que a primeira concepção sistemática de Fichte surgiu a partir

---

<sup>4</sup> Para uma discussão mais pormenorizada da concepção kantiana da categoria da substância, ver neste livro o capítulo 17, *Substância como categoria do entendimento puro em Kant*.

<sup>5</sup> Para uma abordagem mais detalhada do monismo espinosano da substância, ver o capítulo 14 neste livro, *O monismo pluralista de Espinosa*.

das discussões sobre a nova exposição da filosofia kantiana que tinha sido apresentada por Reinhold.<sup>6</sup>

Segundo Reinhold, Kant não havia conseguido dar à sua filosofia uma forma sistemática adequada. Para tal, seria necessário partir de um princípio fundamental que subjaz ao sistema como um todo. Como a teoria kantiana investiga tipos diferentes de representação (intuições, categorias e ideias), Reinhold defendeu que o primeiro princípio da filosofia kantiana deve exprimir a estrutura geral da representação que está pressuposta em tal abordagem. Por isso, Reinhold apresentou a filosofia crítica a partir de um princípio que exprime a estrutura representacional da consciência como tal.<sup>7</sup> No entanto, a formulação reinholdiana do princípio da filosofia logo tornou-se alvo de críticas cuja pertinência Fichte reconheceu.<sup>8</sup> Ao mesmo tempo, Fichte manteve a ideia, defendida por Reinhold, de um princípio fundamental da filosofia. Assim, Fichte chegou à conclusão de que o primeiro princípio da filosofia deve exprimir algo mais fundamental do que a estrutura representacional que é constitutiva da consciência. Buscar o fundamento da estrutura representacional da consciência torna-se então o projeto fichtiano que, desse modo, claramente vai além do projeto de Reinhold. Segundo Fichte, há uma atividade pré-representacional do sujeito da representação que possibilita a estrutura representacional da consciência, e é dessa atividade que a filosofia tem que falar primeiro. Com isso, Fichte fundamenta a filosofia como uma teoria genética que tematiza os atos que estão por trás dos fatos da consciência representacional.

A dimensão das atividades que fundam a consciência envolve o sujeito como a instância ativa que dá origem às representações. Qual é a atividade fundamental desse sujeito? Segundo Fichte, a característica fundamental do sujeito é seu “ser-para-si”, isto é, o saber de si que caracteriza o sujeito. Essa característica distingue o sujeito de qualquer “coisa” que é o que é sem possuir qualquer consciência do que é. No entanto, o saber de si que caracteriza o sujeito deve-se a uma atividade do próprio sujeito. Portanto, o sujeito

---

<sup>6</sup> A importância de Reinhold no processo do surgimento do projeto filosófico de Fichte fica evidente no manuscrito *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie (Meditações próprias sobre a filosofia elementar)*, que Fichte escreveu em 1793/1794 (ver GA II/3, p. 21-177).

<sup>7</sup> Reinhold apresentou sua nova formulação da filosofia kantiana primeiro no *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação)* de 1789. Nela, Reinhold identifica a consciência com a atividade do representar na qual a representação é distinguida pelo sujeito de si mesmo e do objeto e referida a ambos (ver REINHOLD, 1789, p. 321ss.).

<sup>8</sup> Na sua resenha do livro *Aenesidemus* de G.E. Schulze, publicada em 1794, Fichte reconhece que os argumentos céticos de Schulze contra a teoria de Reinhold mostram que Reinhold ainda não tinha encontrado o princípio a partir do qual a filosofia deve ser construída (ver a tradução comentada da resenha em Beckenkamp (2004, p. 67-100); cf. Breazeale (2014).

constitui a si mesmo ao exercer uma atividade autorreferencial. Fichte chama essa atividade fundamental do sujeito de “autoposição” (*Sich-Setzen*). Desse modo, Fichte estabelece a definição da natureza intrínseca do sujeito:

*Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu, como sujeito absoluto. Assim que se põe, ele é, e assim que é, ele se põe; e portanto, para o eu, o eu é pura e simplesmente, e necessariamente. O que para si mesmo não é, não é um eu. (DC 4)*

Com essa definição, Fichte pretende exprimir o que é o sujeito, o seu “ser” ou a sua “essência”, que consistiria em exercer uma atividade autorreferencial pela qual se constitui como sujeito. Pois é através dessa atividade que o sujeito é “para si”, o que o distingue de qualquer “coisa”. Introduzindo um neologismo, Fichte denomina a atividade autoconstitutiva do sujeito de “estado-de-ação” (*Tathandlung*). Com essa denominação, Fichte pretende exprimir dois aspectos: primeiro, o contraste entre a natureza intrínseca do sujeito e tudo que é “fato” (*Tatsache*) da consciência. Pois a atividade autoconstituente do sujeito não se encontra entre os fatos da consciência, mas subjaz a tais fatos, particularmente ao fato fundamental de que representamos objetos. Segundo, através desse termo, Fichte exprime a ideia de que o sujeito constitui a si mesmo, pois seu ser-para-si é resultado da sua própria atividade. A atividade (*Handlung* = a “ação”) e seu resultado (*Tat* = o “ato”) são inseparáveis. Pode-se exprimir essa ideia também ao dizer que o modo de ser do *eu* não é o de uma entidade fixa e estática, mas essencialmente *performativa* – ela consiste em relacionar-se ativamente consigo mesmo.

Cabe ressaltar que, na medida em que o sujeito é definido desse modo, o sujeito não é substância. Pois o sujeito é definido pelo seu ser-para-si ativo, e não por aquilo que caracteriza a substância como tal: a característica de ser portador de determinações ou de “acidentes”. Fichte exprime esse conceito de substância ao dizer que uma substância é “determinável”. Isso não significa que um sujeito não pode ser substância, isto é, ser portador de determinações não-essenciais ou de acidentes. É até necessário supor que o sujeito é também substância. Pois só na medida em que o sujeito pode adotar determinados estados acidentais, tais como, por exemplo, estados perceptuais, o sujeito pode representar objetos. No entanto, segundo Fichte, sua substancialidade está subordinada ao ser-para-si que o caracteriza enquanto sujeito: um sujeito só pode ser substância na medida em que é substância “para si”, ou seja, na medida em que põe a si mesmo como substância. A questão de como isso é possível é uma das questões centrais da *Doutrina-da-Ciência* de 1794/95. Voltamo-nos então para o conceito de substância tal como este é introduzido nesta obra como um conceito subordinado ao conceito de sujeito.

## O conceito de substância na explicação fichtiana da consciência representacional

O conceito de substância, tal como é introduzido na *Doutrina-da-Ciência* de 1794/95, possui uma ligação estreita com a intenção de Fichte de explicar ou “deduzir” a estrutura da consciência representacional a partir de atos pré-representacionais do *eu*. Ao exprimir o caráter autoconstituente do *eu*, o primeiro princípio da *Doutrina-da-Ciência* apresenta uma condição necessária da consciência representacional, na medida em que tal consciência tem seu fundamento na atividade de um sujeito. Sem sujeito, não há representação. No entanto, o primeiro princípio não é suficiente para explicar a estrutura representacional da consciência, porque focaliza só na natureza intrínseca do sujeito, sem considerar sua relação com algo outro, ou seja, com o objeto representado. Por isso, torna-se necessário introduzir princípios adicionais para explicar a consciência representacional. Assim, Fichte introduz um segundo princípio conforme o qual o *eu* não apenas põe a si mesmo, mas também opõe algo a si mesmo: o *eu* põe o “não-eu”. Esse ato, através do qual o *eu* originariamente constitui a dimensão da alteridade, não pode ser inferido a partir da natureza do *eu* enquanto pura autoconstituição, sendo, portanto, o conteúdo de um segundo princípio. No entanto, com isso surge um problema cuja solução Fichte considera decisiva para a explicação da consciência representacional: como o *eu* pode pôr a si mesmo (o que é a sua própria essência) e ao mesmo tempo pôr algo oposto a ele, um “não-eu”? Como Fichte diz, utilizando um termo central da epistemologia kantiana, isso exige uma “síntese” de si mesmo com o não-eu que só pode ser exercida pelo próprio sujeito (ver DC 63). Nessa síntese, Fichte enxerga o ato sintético fundamental do *eu* a partir do qual se pode explicar a estrutura representacional da consciência. Pois essa síntese envolve exatamente o fato de que o *eu* entenda a si mesmo como *representando* o não-eu que, desse modo, se torna *objeto*. A relação representacional possibilita ao *eu* relacionar-se (ou “sintetizar-se”) com o outro sem perder a característica de ser um sujeito essencialmente ativo e consciente de si.

Segundo Fichte, as categorias que Kant classificou como categorias da “relação” (substancialidade, causalidade e ação recíproca) tem seu lugar na investigação das condições que possibilitam essa síntese fundamental. Com isso, Fichte atribui um novo sentido às categorias da relação: em vez de serem “conceitos de um objeto em geral”, conforme Kant as definiu (CRP 127 = B 129), as categorias da relação dizem respeito ao modo como o sujeito se relaciona com o outro, o “não-eu”.<sup>9</sup> Assim, a função da categoria

---

<sup>9</sup> Para uma discussão mais detalhada da relação do pensamento fichtiano sobre substância e sujeito com a filosofia kantiana, ver Klotz (2020).

da causalidade consiste em tornar possível que se pense o não-eu como causa do próprio estado.

Segundo Fichte, a consciência perceptual envolve essencialmente o pensamento causal de que me encontro num determinado estado cuja determinidade não se deve a uma atividade minha (ver DC 70). No entanto, tal consciência só é possível na medida em que o sujeito se encontra num determinado estado que ele não pode explicar a partir da sua própria essência intrínseca, isto é, na medida em que se encontra num estado não-essencial ou “accidental”. E isso significa que o sujeito deve entender-se como “substância”, ou seja, como portador de determinações acidentais. Fichte considera tal autoentendimento como substância, a aplicação originária da categoria de substância que possibilita a autoatribuição de determinados estados contingentes. “Há originariamente apenas uma substância, o eu”, diz Fichte nesse sentido (DC 74).<sup>10</sup> Cabe observar que Fichte entende aqui qualquer atividade determinada que está voltada para um objeto como uma determinação accidental do sujeito cuja autoatribuição só é possível na medida em que o sujeito entende a si mesmo como uma substância, isto é, como “determinável” por determinações contingentes. Assim, Fichte entende o pensar explicitamente como uma atividade accidental, não essencial do *eu*. A “essência”, o “ser” do *eu* consiste na atividade pré-reflexiva e pré-representacional pela qual o *eu* é originariamente “para si” (DC 48 e 73). No entanto, cabe frisar também que o ser-para-si do *eu* seria vazio ou, como Fichte diz, “indeterminado”, se não tivesse a autoatribuição de estados que estão dirigidos para objetos. A “vida efetiva”, ou seja, a subjetividade concreta só é possível na medida em que o *eu* adota estados e atividades acidentais através dos quais se relaciona com algo outro (DC 150).

A questão de como se pode explicar que o eu atribua tais estados e atividades a si mesmo é discutida de forma sutil na *Doutrina da Ciência* de 1794/95. Fichte rejeita tanto o realismo dogmático, que explica esse fato a partir de uma afeção do *eu* pelo não-eu, quanto o idealismo dogmático, que explica o relacionar-se com o outro exclusivamente a partir dos atos espontâneos do *eu*. Em vez disso, Fichte defende um caminho intermediário que ele denomina de “idealismo crítico” (DC 81-83 e 93-94). Segundo esta concepção, o *eu* possui estados acidentais que estão dirigidos para objetos só na medida em que atribui tais estados a si mesmo, sendo, nesse sentido, ativo na sua relação com outro. No entanto, o fato de que o *eu* atribui tais estados a si mesmo não pode ser

---

<sup>10</sup> A tese fichtiana de que há apenas uma substância lembra o monismo da substância que foi defendido por Espinosa. No entanto, ao identificar a substância única com o eu no sentido do mesmo tipo de atividade autorreferencial que subjaz a todas as consciências particulares, Fichte opõe-se à concepção metafísica da substância única de Espinosa, que ele considera transcendente (DC 48-49).

explicado a partir da autopoisição do *eu* que constitui a sua essência intrínseca, mas exige supor algum fator que não está contido no *eu*, que Fichte caracteriza como “choque” (*Anstoss*) sem, no entanto, caracterizar esse fator de forma mais concreta.<sup>11</sup>

Resumindo a concepção fichtiana da substancialidade no *Fundamento de toda Doutrina-da-Ciência*, pode-se dizer que, segundo Fichte, o conceito de substancialidade não é um conceito fundamental da filosofia, mas um conceito que está subordinado à concepção do *eu* como atividade autorreferencial e autoconstitutiva. O *eu* é a substância originária, sendo substância só na medida em que se põe como tal. No entanto, que o *eu* se ponha como substância é uma condição de possibilidade da representação de objetos. Pois a consciência representacional exige que o *eu* atribua a si mesmo estados que estão voltados para objetos, o que envolve o fato de que o *eu* entenda a si mesmo como sendo determinável por determinações acidentais que não estão contidas na sua essência autopoicionante. Assim, o conceito de substância é, originariamente, um conceito que o *eu* aplica a si mesmo, possibilitando que este se entenda com um sujeito que representa objetos.

No entanto, cabe acrescentar que, segundo Fichte, o conceito de substância é também utilizado como um conceito que se refere a objetos. Nesse caso, entende-se por “substância” uma coisa, um “substrato” que subjaz a determinações acidentais sem saber disso. Aplicamos o conceito de substância nesse sentido objetivando não só a objetos materiais, mas também a nós mesmos, na medida em que cada um, enquanto pessoa, é um objeto que ocorre no mundo. Na medida em que sou um substrato assim concebido, é possível que eu possua características que estão escondidas para mim mesmo. E pode-se até dizer que, numa fase inicial da minha existência como pessoa, eu ainda não possuía nenhuma consciência de mim. No entanto, segundo Fichte isso não significa que o conceito de substância seja mais fundamental do que o conceito de *eu*. Pois como objeto, uma coisa ou um substrato só é possível na medida em que há um sujeito autoconsciente que ponha tal objeto, distinguindo-o de si mesmo. Portanto, a auto-objetificação na qual tornamo-nos objetos para nós mesmos pressupõe nosso ser-para-si originário. Fichte esclarece esse ponto importante no primeiro parágrafo da *Doutrina-da-Ciência* de 1794/95:

(Como esclarecimento: - Ouve-se sempre proporem a pergunta: o que era eu, antes de chegar à autoconsciência? A resposta natural a isso é: eu não era absolutamente nada; pois eu não era eu. O eu só é na medida em que é consciente de si. A possibilidade dessa pergunta funda-se em uma

---

<sup>11</sup> Para uma discussão mais pormenorizada da explicação da estrutura representacional da consciência na *Doutrina-da-Ciência* de 1794, ver Klotz (2016).

confusão entre o eu como sujeito e o eu como objeto da reflexão do sujeito absoluto, e é em si totalmente ilegítima. O eu representa a si mesmo, nessa medida acolhe a si mesmo na forma da representação e só então é algo, um objeto; nessa forma, a consciência adquire um substrato, que é, mesmo sem consciência efetiva e, além do mais, pensado como corpóreo. Pensamos em tal estado e perguntamos: O que era antes o eu, isto é, o que é o substrato da consciência? Mas mesmo nesse caso introduzimos junto, sem notar, o pensamento do sujeito absoluto, como intuindo aquele substrato; introduzimos, pois, sem notar, exatamente aquilo de que pretendíamos ter abstraído; e nos contradizemos. Não podemos pensar nada, sem introduzir o pensamento do nosso eu, como consciente de si mesmo; não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência; por conseguinte, todas as perguntas desse gênero não se respondem; pois, quando entendemos bem a nós mesmos, essas perguntas não se fazem.) (DC 46-47).

A concepção fichtiana do lugar sistemático da categoria da substância põe em foco a relação entre os conceitos de substância e de sujeito. Pode-se dizer que, desse modo, Fichte definiu o eixo conceitual no qual a noção de substância foi investigada em posições posteriores do idealismo alemão, inclusive em concepções teóricas que, sob vários aspectos, divergem da fundamentação fichtiana da filosofia. Tal diagnóstico aplica-se também à concepção da substância na filosofia de Hegel, que está intrinsecamente vinculada a uma concepção da subjetividade, no entanto, diferentemente de Fichte, Hegel insere os dois conceitos na perspectiva de uma filosofia do espírito. Com isso, passamos para o tema da segunda seção deste capítulo.

## **A SUBSTÂNCIA COMO SUJEITO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO**

### **Da substância ao sujeito, o programa da modernidade**

Ao publicar a *Fenomenologia do Espírito*, em 1807, Hegel busca registrar uma marca filosófica própria. Inicialmente, a obra fora pensada para ser a introdução e primeira parte do sistema da ciência, que deveria ser seguida de uma segunda parte, composta por uma lógica, enquanto filosofia especulativa, uma ciência da natureza e uma ciência do espírito.<sup>12</sup> Todavia, depois de concluída a primeira parte, a obra como conhecemos hoje

---

<sup>12</sup> Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. A obra é publicada com o título *System der Wissenschaft, Erster Theil, die Phänomenologie des*



tem a sua função modificada nas obras vindouras e no sistema maduro, uma vez que a segunda parte não é publicada e a ideia de sistema se altera completamente com a publicação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, em 1817, e nas edições seguintes, sem a necessidade de uma introdução, criando um perpétuo debate sobre o seu lugar preciso no sistema.<sup>13</sup>

Com efeito, é na esteira do intenso debate sobre a filosofia de Espinosa que Hegel constrói seu sistema filosófico. A publicação da *Fenomenologia do Espírito* marca em definitivo o seu distanciamento do antigo amigo de seminário, Schelling, que adere ao espinosismo, especialmente a uma compreensão panteísta do espinosismo e a valoração da filosofia da natureza. Hegel considera que o absoluto de Schelling “é a noite em que todos os gatos são pardos” (FE p. 34, §16), o que implica em dizer que a unidade do absoluto não admite a diferença ou finitude. O que buscará fazer é construir um todo conceitual que permita a coexistência do finito dentro do absoluto, em uma perspectiva filosófica monista. Embora não seja o nosso foco neste momento, podemos dizer que uma das críticas endereçadas a Espinosa consiste em considerar a sua filosofia como *Acosmismo* (ECF, p. 281, §151 Z)<sup>14</sup>, ou seja, falta-lhe o mundo, o sujeito, a diferença, a finitude, justamente o que Hegel procurará incorporar em sua filosofia dialética da identidade da identidade e da não identidade.<sup>15</sup> O verdadeiro ou absoluto, para Hegel, tem que ser compreendido como resultado (FE, p. 36, §20), e não ser dado de início como pronto, de modo imediato, pois nele devem ser contemplados o movimento e a diferença. O absoluto é o movimento de vir a ser si mesmo, por isso pode mostrar-se apenas ao final, depois de tornar-se outro e retornar a si, através das mediações consigo mesmo.

A *Fenomenologia do Espírito*, em sua totalidade, irá tratar da substância em diferentes momentos, em todos eles indicando que a substância, agora, não é mais “res”, coisa, ou substrato último das coisas, mas tem que ser compreendida como subjetividade. Não, porém, a que caracteriza a modernidade alemã, o Eu transcendental de Kant e de Fichte, mas a subjetividade enquanto espírito, que vem a ser a capacidade do

---

*Geistes*. Na nota de publicação de 28 de outubro de 1807 (p. 593), Hegel esclarece sobre o segundo volume que ele pretendia publicar. Essa nota não aparece na edição brasileira. Doravante, a *Fenomenologia* será referida no corpo do texto pela abreviação FE, a partir da tradução brasileira (2003), com o número da página e o número do parágrafo.

<sup>13</sup> Sobre o lugar da *Fenomenologia* do sistema de Hegel e as relações entre Lógica e filosofia do real, ver Silva (2015, p. 49-50).

<sup>14</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8; em português: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, doravante designada pela abreviação ECF, a partir da tradução brasileira (1995b), com a indicação da página e do parágrafo, quando se tratar do caput ou, ainda, seguido de 'A', quando se tratar da Anotação (Anmerkung) ou de 'Z' quando se referir ao *Adendo* (Zusatz).

<sup>15</sup> Sobre as críticas de Hegel a Espinosa e o ambiente alemão da época, ver Baioni (2004).

pensamento humano de pensar o próprio pensamento e que se mostra no sujeito como sujeito social e histórico.<sup>16</sup> Essa preservação da substância, enquanto negada, altera o conceito de sujeito, posto que ele se torna um sujeito que tem ser.<sup>17</sup> Esse sujeito não é uma autoconsciência transcendental ou um sujeito absoluto, mas é um indivíduo vivo, que atua no mundo e se constrói ao mesmo tempo que constrói e transforma o mundo que habita. O sujeito, neste sentido, é o resultado da atividade de constituição de si e do mundo, enquanto mundo do espírito.

Mais do que analisar a questão da substância, buscaremos interpretar a afirmação hegeliana, no prefácio da *Fenomenologia*, de que, na modernidade, o verdadeiro não deve ser compreendido apenas como substância, mas também como sujeito.

Segundo o meu ponto de vista, que deverá ser justificado somente na exposição do sistema mesmo, tudo se resume nisto: que o verdadeiro seja apreendido e expresso não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez* do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser*, ou a imediatez para o saber. (FE p. 34, §17).

Pode-se dizer que nessa passagem encontra-se o programa hegeliano da filosofia, aliado à sua visão histórica, de que as diferentes filosofias não são um agregado de pensamentos que se justapõem ao longo do tempo, mas expressam a forma mais alta de compreensão do pensamento que cada época tem de si mesma. Portanto, o seu projeto é constituir uma filosofia capaz de se colocar como o ponto de chegada das filosofias precedentes, incorporando os elementos considerados verdadeiros, suprassumindo dialeticamente filosofia antiga e filosofia moderna, substância e sujeito, ser e pensar. “A

---

<sup>16</sup> Heidemann (2008) observa que há três interpretações básicas da *Fenomenologia*: uma metafísica, uma transcendental e uma social. Quem segue a interpretação metafísica vê a *Fenomenologia* como uma introdução ao idealismo absoluto, que será mais bem desenvolvido na *Ciência da Lógica*. A vertente transcendental diz que a obra está estreitamente ligada à perspectiva kantiana de crítica ao conhecimento humano, buscando ir além do escopo kantiano. Os que seguem a vertente social de análise argumentam que a *Fenomenologia* busca demonstrar o fundamento social da racionalidade humana. Seguimos essa linha interpretativa, que tem como seus principais expoentes: Pinkard (1994) e Yovel (2005). Heidemann aponta ainda uma quarta vertente interpretativa, a epistemológica, que é a que ele seguirá em seu artigo.

<sup>17</sup> Yovel (2005, p. 95), no seu comentário do prefácio da *Fenomenologia*, observa esse caráter substantivo do sujeito que é, em última instância, sujeito como sujeito vivo.

filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes e deve, por isso, conter os princípios de todas" (ECF p. 54, §13).

Com efeito, os termos *substância* e *sujeito* são os binômios de uma transição de paradigma no curso da filosofia ocidental. De um lado, a metafísica da substância constitui-se no paradigma central de toda essa tradição filosófica, do mesmo modo que a filosofia do sujeito, que vem à tona na modernidade, instaura um novo paradigma para essa mesma tradição metafísica, mudando o foco de análise do lugar da verdade. A filosofia hegeliana buscará expor esse debate em seus próprios termos, sem abandonar completamente o discurso da substância e sem aderir completamente à filosofia do sujeito. Isso implica reposicionar o sentido do que se entende por substância e reincorporá-la nos termos de uma filosofia do sujeito. Pode-se dizer que a obra de Hegel, como um todo, busca expor e solucionar essa questão. Mas o tema é explicitamente abordado na *Fenomenologia* e na *Ciência da Lógica*.<sup>18</sup> A principal diferença, a nosso juízo, é que, na *Fenomenologia*, o sujeito que se constrói ao longo da obra é o sujeito histórico, como espírito, ao passo que, na *Ciência da Lógica*, o sujeito que se opõe e suprassume a substância é o sujeito especulativo, sem qualquer dimensão temporal. Não vamos abordar esse tema na *Ciência da Lógica*, mas deve-se indicar que, nela, Hegel elabora consistentemente a ideia antes aludida do prefácio da *Fenomenologia*. Inclusive, na *Ciência da Lógica*, a passagem da substância ao sujeito ocorre na passagem da Lógica objetiva, compreendida por Hegel como ontologia, à Lógica subjetiva, compreendida como lógica propriamente dita ou lógica do conceito (CL, 66-67). Na estrutura interna da obra essa passagem corresponde ao movimento da doutrina da essência à doutrina do conceito, em que o conceito aparece como sujeito e verdade da substância<sup>19</sup>. Devemos ressaltar, ainda, que a abordagem da substância na *Ciência da Lógica* acompanha, em certa medida, o que em Kant foi definido como as categorias da relação: substancialidade, causalidade e ação recíproca, como pode ser observado na estruturação do terceiro capítulo da terceira seção da doutrina da essência, a relação

---

<sup>18</sup> Doravante, esta obra será referida pela abreviação CL, a partir da tradução brasileira (2016), com o(s) número(s) da página(s).

<sup>19</sup> Na seção destinada à abordagem da Efetividade - cuja articulação é dada pelas determinações do Absoluto, da Efetividade e da Relação Absoluta - a "realidade substancial" é a última imediatidade ao nível da Lógica da Essência. "A substância é um degrau essencial no processo de desenvolvimento da ideia, mas não é essa mesma: não é a ideia absoluta e sim a ideia na forma limitada da necessidade" (ECF, p. 280, §151 Z). O que lhe falta, acrescenta Hegel, a seguir: "é o princípio ocidental da individualidade, que faz sua primeira aparição [...] na *Monadologia* de Leibniz" (*idem. ibid.*). O conceito, tema do terceiro livro da Lógica é, "assim, a verdade do ser e da essência" (*idem*, p. 288, §159).

absoluta, dividida em três partes: a relação da substancialidade, a relação de causalidade e a ação recíproca.<sup>20</sup>

De certo modo, a unidade dialética de substância e sujeito é, também, o acabamento da *Fenomenologia* e início da *Ciência da Lógica*, enquanto unidade dialética de ser e pensar, embora os modos de exposição dessa unidade ocorram de formas distintas nas respectivas obras, o sentido é o mesmo (FE, p. 58-59, §54).

Poderíamos indicar dois aspectos relativos à proposição de Hegel (FE, p. 34, §17) anteriormente aludida, de que 'o verdadeiro tem que ser compreendido não apenas como substância, mas também como sujeito' primeiro, o sujeito que pode e deve expressar a verdade é o sujeito com um aspecto substantivo, o sujeito/objeto, diferente, portanto, do puro Eu de Kant e de Fichte (YOVEL, 2005, p. 95); segundo, na progressão da *Fenomenologia*, a substância que vem a ser sujeito, enquanto espírito, se consolida como substância ética, tendo como base constitutiva a intersubjetividade humana que tem as suas especificidades em cada época histórica, como espírito do mundo (*Weltgeist*) e em cada povo particular, como espírito do povo (*Volksgeist*), na medida em que cada povo determinado tem a sua identidade e compreensão de si no mundo. É esse segundo aspecto que comentaremos brevemente a seguir, embora ambos estejam intrinsecamente ligados.

## O sujeito como espírito que incorpora a substância

Partimos do ponto de vista de que na *Fenomenologia* o sujeito é espírito e a obra, como um todo, traça o percurso fenomenológico do espírito desde seu ponto inicial como consciência frente ao objeto até seu acabamento como supressão de todas as oposições da consciência no saber absoluto. Ao longo da trajetória fenomenológica, a consciência fará a experiência de que o espírito é a substância absoluta.

Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. (FE, p. 142, §177).

---

<sup>20</sup> Para uma abordagem mais detalhada do problema da substância na *Ciência da Lógica*, ver capítulo 20 neste livro, *Substancialidade ética: elementos para estabelecer conexões entre a Filosofia do Direito e a Ciência da Lógica de Hegel*.

Mas o que isso quer dizer? O texto indica que a transformação da substância em sujeito é, na verdade, a transformação da substância em espírito, porque o sujeito nada mais é do que o conjunto das autoconsciências que compõe o espírito, a coletividade humana. Com efeito, essa transformação é uma mudança de perspectiva de sua condição de (res) coisa estática para o movimento, em que o espírito, como substância absoluta, vem a ser a unidade das diversas oposições das autoconsciências tanto temporais quanto especulativas.

A dinâmica presente no espírito, como autoconsciência, indica o processo do seu autodesenvolvimento no qual o sujeito, enquanto espírito, é a multiplicidade dos sujeitos em relações recíprocas: “Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (FE, p. 142, §177). Observe-se que essa passagem se encontra no capítulo IV da *Fenomenologia*, na economia da obra haverá ainda um longo capítulo dedicado à razão e somente no capítulo VI Hegel tratará efetivamente do espírito. Não obstante, a observação de que “para nós já está presente o conceito do espírito” (*idem, ibidem*), por um lado, mostra a antecipação do tema do espírito, por outro lado, essa obra é uma “fenomenologia” do espírito e esse local em que ele inicialmente aparece, nada mais é do que o seu surgimento de modo imediato. Doravante, muitas mediações devem ser feitas até o espírito vir a ser para si como autoconsciência desse processo. A imediatez do espírito, nesta passagem, indica que a autoconsciência não sabe que o defrontar-se com outra autoconsciência significa o conceito de espírito, apenas o leitor pode saber disso, a partir da indicação do autor. O caminho que ela deve trilhar já teve início na certeza sensível, a consciência deve afastar-se da certeza aparente da verdade dos objetos dada pela multiplicidade sensível, bem como deve afastar-se da metafísica do suprassensível e trilhar o caminho da realidade presente, que inclui o outro na relação com as coisas. “A consciência tem primeiro na autoconsciência, como no conceito do espírito, seu ponto de inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do alguém sensível, e da noite vazia do além suprassensível, para entrar no dia espiritual da presença” (*idem, ibidem*). No final deste parágrafo, que dá início à figura do senhor e do escravo, fica evidente que a substância é espírito, que o sensível compreende o colorido do mundo da aparência, mas a substância que vem a ser sujeito não é o núcleo essencial da multiplicidade sensível e nem do mundo suprassensível, mas é espírito, o mundo da consciência no aqui e no agora, que constitui o real.

A entrada na esfera da autoconsciência é o primeiro passo da exposição do espírito que aparece, aqui, de modo imediato. Mas a substância transformada em espírito no decorrer da obra já é anunciada no prefácio da *Fenomenologia*.

A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o

gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo. (FE, p. 42, §29).

Com essa passagem percebemos o quão temporal é a compreensão hegeliana da transformação da substância em espírito, ou sujeito coletivo. “A substância do indivíduo é o próprio espírito do mundo” (*idem*), um conceito bem desenvolvido na *Filosofia da História*, mas que é utilizado nesta obra inaugural para mostrar que aquilo que constitui a interioridade do indivíduo, como sua substância, não é uma coisa determinada, nem física nem metafisicamente, mas é o próprio resultado da existência coletiva dos homens, a sua sociabilidade construída arduamente no tempo.

Ao longo da obra, pode-se observar esse desenvolvimento em que a substância constitui-se em substância ética. O que vem a ser isso? Podemos compreendê-la como a intersubjetividade humana que constitui a identidade de um povo determinado, com seus costumes, arte, religião, ciência, “A totalidade dos costumes e das leis é uma substância ética determinada” (FE, p. 252, §354). Cada povo tem a sua substância ética, não obstante, esses povos não vivem isolados, mas interagem entre si, na medida em que os povos são como indivíduos da história universal. A relação entre eles, em guerras, comércio e trocas culturais, acaba por consolidar o espírito de uma época (*Zeitgeist*), com as suas características próprias, que corresponde ao espírito do mundo (*Weltgeist*) que avança na história com as conquistas e realizações de cada grande civilização em diferentes épocas históricas. Na concepção hegeliana desse movimento, as conquistas civilizatórias são passadas para as gerações vindouras, que vão se apropriar dos conhecimentos recebidos, transformar e acrescentar mais um degrau no processo histórico.

Por isso, no desenvolvimento da *Fenomenologia*, Hegel pode compreender o mundo antigo como arraigado ao seu *ethos*, enquanto substância ética imediata, e pode apontar para a novidade que se apresenta no curso do mundo nesta odisseia do espírito, o advento do livre julgamento moral da vontade subjetiva. Essa novidade também reflete o mundo moderno, como domínio da subjetividade e da reflexão. Todavia, no âmbito do espírito objetivo,<sup>21</sup> essa reflexão diz respeito à dimensão prática da moralidade, ela exige

---

<sup>21</sup> A filosofia do espírito compreendo o espírito subjetivo (alma, consciência e espírito/vontade), o espírito objetivo, com as instituições do Estado (direito, moralidade e eticidade) e o espírito absoluto (arte, religião e filosofia). Toda a *Filosofia do Direito* compreende o âmbito do espírito objetivo. Hegel trata especificamente das três dimensões do espírito no terceiro volume da *Enciclopédia* (1995d). Na *Fenomenologia* essas esferas aparecem de modos distintos, no capítulo

a livre reflexão do sujeito sobre os seus atos e o direito de ser punido apenas naquilo que poderia conhecer e depreender do julgamento de suas ações. Por isso, Hegel, na *Filosofia do Direito* (1995c, p. 217, §117 Z) observa a diferença entre o mundo antigo e o mundo moderno a partir da figura de Édipo, que, segundo ele, teria o direito de ser inocentado, porque não tinha como evitar os atos que cometeu, na verdade, foi por tentar evitar tornar-se parricida e vir a contrair núpcias com sua mãe, que cometeu esses mesmos atos. Por isso, no mundo moderno, com o direito da vontade subjetiva de ser julgada na medida do conhecimento das circunstâncias de seus atos, Édipo não seria condenado. Esse *ethos* substancial grego, Hegel denomina de substância ética imediata (FE, p. 254 -255, §357), que deve ser mediada pela livre reflexão e julgamento moral do agente, que só pode ser responsabilizado por aquilo que poderia saber e refletir em sua ação. Isso caracteriza os novos tempos, como exigência do tempo presente, a substância ética, agora, é renovada e mediada pela livre reflexão, o que mostra que ela se transforma ao longo do tempo.

Neste sentido, a eticidade moderna deve contemplar a livre reflexão do sujeito no julgamento de suas intenções ao agir, não obstante, esse processo é permeado por muitos percalços e a trajetória da *Fenomenologia* ainda seguirá por diferentes caminhos, criticando a visão moral do mundo, para reconciliar a autoconsciência da substância ética com a modernidade, inicialmente, na unidade da religião revelada, com a figura de Cristo e na unidade do saber absoluto, no âmbito da ciência do pensamento.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Reinhard Lauth e Hans Gliwitzky (Orgs). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 ss.

FICHTE, J. G. A. *Doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção *Os Pensadores*.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995a.

---

VI em que trata do espírito propriamente dito, Hegel começa com a discussão sobre a vida ética e conclui com a discussão sobre a moralidade, seguindo um caminho inverso na *Filosofia do Direito*.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas – em compêndio* (1830). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995b. v. I – A Ciência da Lógica.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995c.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas – em compêndio* (1830). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995d. v. III – A Filosofia do Espírito.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*. 1. A Doutrina do Ser. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016.

JACOBI, F. H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau: Löwe, 1785.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

REINHOLD, K. L. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungs-vermögens*. Prag e Jena: Widtmann und Mauke, 1789.

## **Bibliografia secundária**

BAIONI, J. E. M. *Substancialidade e subjetividade: Hegel intérprete de Espinosa*. Tese (Doutorado), USP, 2004.

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BREAZEALE, D. *A resenha do enesidemo de Fichte e a transformação do idealismo alemão*. Tradução de Lucas Machado. *Sképsis*, n. 11, p. 111-132, 2014.

HEIDEMANN, D. H. Substance, subject, system: the justification of Science in Hegel's phenomenology of spirit. In: MOYAR, D.; QUANTE, M. (orgs). *Hegel's phenomenology of spirit: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KLOTZ, C. Fichte's explanation of the dynamic structure of consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (org.). *The Cambridge companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 65-92.

KLOTZ, C. Substance and subject, from Kant to Hegel. *Studia Kantiana*, v. 18, n. 3, p. 45-58, 2020.

PINKARD, T. *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.



SILVA, M. Z. A. O encadeamento entre lógica e fenomenologia no sistema de Hegel. *In*: CARVALHO, M.; TASSINARI, R.; PERTILLE, J. (orgs.). *Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 39-53. Coleção XVI Encontro ANPOF.

YOVEL, Y. *Hegel's preface to the phenomenology of spirit*. Translate and running comentary by Yirmiyahu Yovel. Princeton: Princeton University Press, 2005.

## SUGESTÕES DE LEITURA

### Fichte

FICHTE, J. G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Os Pensadores. Além da tradução da *Doutrina da ciência* de 1794/95, o volume traz traduções de outras obras nas quais Fichte apresentou sua concepção e fundamentação da filosofia.

Para uma introdução na filosofia de Fichte, ver: KLOTZ, C. J. G. Fichte. *In*: PECORARO, R. (org.). *Clássicos da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 34-56. v. II: De Kant a Popper.

Para aprofundar-se na *Doutrina da ciência* de 1794/95, os seguintes livros podem ser consultados:

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.

GASPAR, F. P. *A distância do olhar: síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

### Hegel:

Edição de referência

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*, org. pela Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, em cooperação com a Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner, 1968 ss.

O tema da substância não é central na filosofia de Hegel. No entanto, ele trata da questão em diferentes obras e ela ganha especial relevância no contexto da filosofia prática, com o conceito de substância ética, que já se encontra em sua obra inaugural, a *Fenomenologia do espírito*.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas* – em compêndio (1830). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995. Vol. III – A Filosofia do Espírito.

Como literatura secundária, podemos indicar uma coletânea com comentários sobre a *Fenomenologia do espírito* e uma tese de doutorado específica sobre o tema da substância e do sujeito em Hegel, no contexto da recepção alemã da filosofia de Espinosa.

VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (orgs). *Interpretações da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BAIONI, J. E. M. *Substancialidade e subjetividade: Hegel intérprete de Espinosa*. Tese (Doutorado), USP, 2004.

# SUBSTANCIALIDADE ÉTICA: ELEMENTOS PARA ESTABELECEER CONEXÕES ENTRE A *FILOSOFIA DO DIREITO* E A *CIÊNCIA DA LÓGICA* DE HEGEL<sup>1</sup>

José Pinheiro Pertille  
Marloren Lopes Miranda

## INTRODUÇÃO

Nos parágrafos 257 e 258, que abrem a terceira seção da *Eticidade* na *Filosofia do Direito*,<sup>2</sup> seção acerca do conceito de Estado, Hegel apresenta três noções fundamentais relacionadas à noção de substância: a liberdade substancial, a vontade substancial, e a unidade substancial entre a autoconsciência particular e a universalidade do Estado. A nosso ver, uma melhor compreensão da teoria do Estado hegeliano, da relação entre liberdade, vontade e o papel do indivíduo nessa universalidade depende, entre outras coisas, do esclarecimento da noção de substância na *Ciência da Lógica*,<sup>3</sup> em especial, por ela operar a passagem não apenas da Doutrina da Essência à Doutrina do Conceito, mas também da Lógica Objetiva à Lógica Subjetiva.

Todavia, é preciso uma ponderação acerca do modo como fazer uma conexão entre estas duas obras de Hegel, a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*. Para nós,

---

<sup>1</sup> O presente texto é uma versão revista e ampliada, após algumas apresentações em congressos e encontros, e diversos diálogos com outros pesquisadores da filosofia hegeliana que, gentilmente, fizeram perguntas e sugeriram modificações. Aproveitamos para registrar aqui o nosso agradecimento a todos eles, em especial, a Márcia Zebina, Christian Klotz, Federico Orsini, José Eduardo Baioni, Ricardo Tassinari e Werner Euler.

<sup>2</sup> Doravante, a *Filosofia do Direito* será referida no corpo do texto pela abreviação FD, a partir da tradução brasileira (2010), com o número do parágrafo e o número da página.

<sup>3</sup> Doravante, a *Ciência da Lógica* será referida no corpo do texto pela abreviação CL, acrescida do número do volume, a partir da tradução brasileira (2016 – V I; 2017 – V II, 2018 – V III), com o número da página.

segundo Vieweg (2019),<sup>4</sup> não é adequado, em primeiro lugar, que essa conexão seja uma mera aplicação dos conceitos expostos em uma obra à outra. Em segundo lugar, também não nos parece adequada uma mera homologia de cada uma das partes dessas obras, equivalendo, por exemplo, a Doutrina do Ser ao Direito Abstrato, a Doutrina da Essência à Moralidade, ou a Doutrina do Conceito à Eticidade, ou ainda, cada uma dessas partes da *Ciência da Lógica* às seções internas da Eticidade, a saber, Família, Sociedade Civil-Burguesa e Estado. Esses modos de relacionar ambas as obras nos parecem ainda mecânicos, não coerentes com a organicidade da proposta filosófica do sistema hegeliano.

Defendemos, então, que o melhor modo de relacionar a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito* é compreender o espírito como uma ampliação [*Erweiterung*] ou também uma supressão [*Aufhebung*] das noções lógicas. Dito de outro modo: o espírito é a perspectiva de maior complexidade do sistema hegeliano, pois é o ponto de vista que contém a contemplação mais verdadeira da realidade, ou seja, é a perspectiva da qual se pode considerar a totalidade de modo mais complexo e, portanto, de modo mais concreto. Assim, o espírito, aqui, especificamente, o objetivo, seria uma concretização das noções apresentadas em seus aspectos lógicos na *Ciência da Lógica*.

Por mais concretas que as ideias lógicas possam ser, ao longo de seu desenvolvimento na obra em questão, elas ainda seriam abstratas, pois são uma consideração a partir de um único aspecto do real – o lógico. Nas palavras de Wallace (1894): “a apreensão de uma coisa a partir de um lado ou de um aspecto – a apreensão de uma coisa separada de suas conexões – a retenção de um termo ou fórmula separada de seu contexto – é o que Hegel chama de ‘abstrato’” (p. 303 – tradução nossa). Desse modo, quanto mais aspectos forem incluídos na consideração, mais complexa é a mesma, e, assim, mais concreta. O momento em que encontramos isso, uma consideração de algo “conectado indissolúvelmente com outras coisas: uma unidade de elementos, um ponto de encontro de opostos” (*idem*, p. 304 – tradução nossa), ou ainda, de uma contextualização, no sistema hegeliano, é no espírito.

Assim, é no espírito que os outros momentos do sistema hegeliano, lógica e natureza, encontrariam seu maior grau de concretude, pois é nele que poderíamos relacionar os diferentes ângulos do real de modo mais profundo, considerando conceitualmente todas as suas partes em sua riqueza de aspectos, através da cultura, da história, de instituições éticas e políticas: seu contexto. É, então, numa apreciação filosófica – portanto, conceitual –, para Hegel, do real em sua totalidade que reside o

---

<sup>4</sup> Vieweg (2019) se apoia nas leituras de Dieter Heinrich, Robert Pippin, Jean-François Kervégan, além do próprio Hegel, construindo uma “abertura” da “riqueza de pensamento” da “*filosofia practica universalis* hegeliana” na “perspectiva de sua fundamentação lógica” (p. 39).

maior grau de concretude (e não, por exemplo, numa consideração feita apenas a partir de termos sensíveis, imediatos, ao contrário do que o senso comum possa apresentar (cf. WALLACE, 1894, p. 302). Desse modo, é em uma filosofia do espírito – ou, aqui, em uma filosofia do direito, isto é, do espírito em sua face objetiva – que as categorias lógicas ganham maior concretude. Portanto, esse seria, para nós, o modo mais adequado de considerar a relação entre as categorias da *Ciência da Lógica*, especificamente, a de substância, e como elas aparecem na *Filosofia do Direito* – nesse caso, enquanto substância ética, e também porque, como veremos a seguir, esse modo hegeliano de articular lógica, natureza e espírito parece ser uma resposta desse filósofo ao modo moderno de conectar esses aspectos.

No entanto, uma consideração dos três conceitos apontados anteriormente – liberdade, vontade e unidade a partir da substância – demandaria muito mais espaço do que temos disponível aqui. Desse modo, nossa ideia é apresentar uma investigação, ainda preliminar, da noção de unidade substancial do Estado na *Filosofia do Direito* à luz da *Ciência da Lógica*. Isso porque a perspectiva da unidade substancial parece ser precisamente aquela que é e também que direciona necessariamente à *totalidade conceitual efetiva* – que, aqui no estágio final do espírito objetivo, no Estado, também direciona ao espírito absoluto. Dessa forma, essa totalidade é importante para nossa consideração porque é de tal modo que não pode nem deve aniquilar as multiplicidades, mas precisa ser por elas constituídas, preservando-as dentro de si nessa unidade, conservando em si os seus aspectos lógicos e éticos.

Nosso pano de fundo para pensar essa noção de unidade substancial é uma hipótese de que nela também parece estar contida uma crítica mais profunda à modernidade em geral, tanto no âmbito da filosofia teórica quanto da prática. Hegel identificaria uma ruptura moderna entre ambos os lados: a modernidade seria, essencialmente, dualista. Isso quer dizer que, de Descartes a Kant, para Hegel, não haveria unidade substancial possível, porque o fundamento residiria em uma separação entre sujeito e objeto, ou ainda, entre natureza e espírito.

No âmbito teórico, por exemplo, em vários momentos de seus escritos, especialmente com relação à noção de representação,<sup>5</sup> Hegel critica Kant acerca de uma falta de crítica verdadeira sobre as categorias do pensamento. Na *Crítica da razão pura*, Kant teria pretendido realizar uma mudança de perspectiva radical entre sujeito e objeto (a qual se costuma chamar de revolução copernicana). No entanto, segundo Hegel, isso não teria sido suficientemente radical: Kant teria apenas invertido os polos do problema, indo do problema do conhecimento do objeto para o conhecimento das categorias do pensar

---

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, o terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, Força e Entendimento: Fenômeno e Mundo Suprassensível; também a Introdução da *Ciência da Lógica* (p. 65-67).

do sujeito, sem mais se preocupar em chegar naquele objeto, em vez de questionar a própria relação sujeito-objeto, o princípio mesmo dessa relação.<sup>6</sup>

Já no âmbito prático, a crítica parece ser à noção de contrato em geral. Basicamente, as teorias contratualistas supõem uma separação entre natureza e espírito, ou seja, haveria um estado de natureza anterior e distinto da sociedade ou do Estado, algo mais relacionado a instintos ou sentimentos intrínsecos à natureza humana, com inclinações, por exemplo, ao egoísmo e à guerra de todos contra todos. Sociedade ou Estado seriam, dessa forma, um produto artificial, uma criação, um acordo entre os humanos que fosse capaz de mediar o convívio deles, seus interesses, suas paixões naturais, a fim de que esse convívio fosse possível. O Estado surgiria como uma universalidade enquanto resultado criado a partir do contrato dos singulares, ou ainda, como a vontade de todos, sendo resultado de um cálculo entre a vontade de cada um. Para Hegel, o problema estaria em considerar a universalidade como um resultado artificial da singularidade, de um cálculo exterior a esses conceitos, e não como uma relação interna, imanente à própria singularidade em relação com a universalidade (e vice-versa). O Estado, para Hegel, é a realização, ou a efetividade, da ideia em sua instância ética (cf. FD, §257, p. 229), a efetivação da ideia de liberdade no âmbito ético-político, não o resultado de um acordo intersubjetivo ou um resultado de um cálculo com base na vontade de cada um. Por isso, Hegel diz que o mundo do espírito objetivo é como uma segunda natureza (cf. FD, §4, p. 5): o espírito (aqui, o objetivo) é a suprassunção da natureza (bem como da lógica), isto é, as instituições do direito, especificamente, a sociedade e o Estado, não seriam acordos exteriores ou transcendententes à própria racionalidade. Sociedade e Estado seriam, para Hegel, precisamente, o *desenvolvimento progressivo imanente do próprio conceito* e a sua efetivação na história.

---

<sup>6</sup> Nossa ideia principal, ao trazer esse ponto aqui, é apenas tornar presente a interpretação hegeliana da teoria de Kant, porque ela é o ponto de partida para que Hegel oferecesse sua própria resposta, e, também, sua própria reformulação desse problema. Para Hegel, não se trata de considerar sujeito e objeto como essencialmente diferentes, mas precisamente como uma unidade: as categorias do pensar não estão apenas no sujeito, mas também no ser do objeto. A lógica, portanto, não diz respeito apenas a categorias do sujeito, mas também dos objetos, da realidade mesma, e é, portanto, também uma ontologia, uma metafísica, como explicitamos a seguir no texto. Não é nosso objetivo, aqui, julgar se a crítica de Hegel a Kant é ou não pertinente, mas apenas apontar qual é. Para um aprofundamento da crítica hegeliana a Kant, ver: STANGUENNEC, A. *Hegel critique de Kant*. Paris: PUF, 1985. Para um aprofundamento da perspectiva kantiana do problema, ver os textos de Silvia Altmann e de André Kludat neste volume, respectivamente, capítulo 17 “Substância como categoria do entendimento puro em Kant” e Capítulo 18 “A natureza do sujeito pensante no primeiro Paralogismo de Kant”.

A resposta à modernidade, tanto teórica quanto política, seria, para Hegel, superar esse dualismo essencial, e pensar um fundamento a partir de uma unidade mais fundamental, ou de uma totalidade a partir das diferenças e das multiplicidades. Mas essa superação se dá somente a partir de uma crítica (não em sentido de limite do nosso saber, como em Kant, mas como uma pretensão de revisar as bases tomadas como certas em busca de sua verdade) da própria noção de lógica e de metafísica, bem como de suas categorias. Isso significa que é preciso repensar tanto a noção de unidade (e da sua relação com a multiplicidade, ou ainda, da identidade com a diferença, e uma nova constituição de totalidade) e de substância, porque essa operaria justamente a transição para essa nova concepção de totalidade: um conceito que é sujeito, uma lógica que é subjetiva.

Na impossibilidade de tratar tudo isso neste texto, vamos nos deter em esclarecer a relação entre unidade e multiplicidade (fazendo algumas conexões entre identidade e diferença e, a partir disso, com a noção de totalidade) e trazer o problema da substância na passagem da Doutrina da Essência à Doutrina do Conceito, ou da Lógica Objetiva à Lógica Subjetiva, quando Hegel apresenta sua ideia de um conceito que é sujeito. Dessa forma, procuraremos compreender melhor como a noção de substância se constitui na *Ciência da Lógica* e o papel que lá ela cumpre, para pensarmos melhor o que pode ser uma unidade substancial, quando Hegel apresenta, na *Filosofia do Direito*, essa unidade da autoconsciência particular elevada à universalidade, ao Estado (cf. FD §258, p. 230).

## **PARA PENSAR A UNIDADE SUBSTANCIAL NA CIÊNCIA DA LÓGICA<sup>7</sup>**

Na noção de unidade substancial, estão presentes, a nosso ver, além do exame da noção de substância, algumas ponderações que Hegel faz entre unidade e multiplicidade – cuja consideração mais precisa se encontra na Doutrina do Ser da *Ciência da Lógica*. Mas, além disso, é preciso pensar essa noção também à luz do par identidade e diferença – cuja consideração mais precisa se encontra na Doutrina da Essência – e à própria noção de totalidade (que surge tanto na consideração do absoluto, também na Doutrina da Essência, quanto na Doutrina do Conceito, especialmente na relação entre universalidade, particularidade e singularidade<sup>8</sup>). Isso porque essas noções, de unidade e

---

<sup>7</sup> Essa seção é uma versão revista e modificada de um capítulo da tese de doutorado, não disponível integralmente, de um dos autores (cf. MIRANDA, 2018).

<sup>8</sup> Um estudo ulterior seria necessário, com foco apenas no esclarecimento de como se articulam universal, particular e singular na totalidade subjetiva que é o conceito, e voltar ao problema da unidade substancial a partir disso, a fim de pensar o que significaria que a unidade substancial é da

de multiplicidade, de identidade e de diferença, e de totalidade (na articulação do universal, do particular e do singular) são, defendemos, uma progressão da mesma concepção. Essa progressão obedece à lógica da *Ciência da Lógica*: ela tem o sentido de ir de formulações mais abstratas em direção a formulações mais concretas, porque, à medida que se avança no caminho, ganham-se novas determinações; nossa investigação, portanto, fica cada vez mais rica e complexa, e, por isso, mais próxima daquilo que é mais verdadeiro. Desse modo, nesse primeiro momento, vamos tentar explicitar, ainda que sem análises mais profundas, essas primeiras noções, para, a seguir, retomar essas ideias no contexto da substância.

A discussão da articulação entre as noções de uno e de múltiplo se encontra a partir do terceiro capítulo, “O ser para si”, da primeira seção da Doutrina do Ser, *Determinidade (qualidade)*. Precisamente, a noção de uno surge da passagem do ser aí e do ser para si para uma unidade, o ser para uno, já no primeiro subcapítulo. Dessa forma, a investigação acerca desses conceitos na *Ciência da Lógica* é tanto uma dissolução do ser enquanto qualidade – o que faz dele o que ele é – quanto uma transição para os problemas acerca da quantidade – como o ser, enquanto é o que é, divide-se nele mesmo, como é o interior dele mesmo.

O ser para si é o momento de identidade entre o ser indeterminado do início da *Ciência da Lógica* e o ser que tinha na diferença sua determinação – o ser que era real porque era o que era e não outra coisa, não o que não era. O ser para si é o ser que é em sua *unidade* com essa diferença: o ser que saiu de sua finitude (determinada pela negação do outro, daquilo que não é), e retornou a si mesmo através da infinitude; ou seja, o ser que compreende que aquilo que o limitava é parte dele mesmo precisamente porque o determina – e também porque é determinado pelo ser. A negação passa aqui de um limite do ser para precisamente aquilo que o amplia, através de sua relação com essa negação; mas ela mesma é determinada como negação através do ser, através daquilo que é, e nessa relação, a negação também se amplia a si mesma – ou seja, na reciprocidade do ser e de sua negação surge a infinitude. Na medida em que o ser se relaciona com sua própria negação de modo recíproco, ele se *une* a ela, determinando-se de modo absoluto (cf. CL, V I, p. 163). O infinito e o finito são *um e o mesmo* processo de determinação do ser, de sua unificação com a negação. É só na medida em que o ser se torna sua negação e que a negação se torna ser que surge o ser para si. O ser para si, enquanto encerra o momento qualitativo – o que faz do ser o que ele é – é “ser infinito” (*idem, ibidem*). Não há mais limites para o ser e ele é a totalidade das determinações, que passam a surgir no seu interior, no interior precisamente dessa infinitude.

---

“autoconsciência particular elevada à sua universalidade” (FD, p. 230, §258). Isso demandaria uma consideração mais cautelosa da Doutrina do Conceito, o que não temos espaço para fazer aqui.



Na interioridade agora simples da unidade que surgiu, suprassumidos os momentos anteriores, o que era negativo surge como um outro dentro dessa unidade, mas também frente a ela, negando a própria unidade – o negativo também é uma unidade dos momentos anteriores, como o ser para si, e a unidade que era uma agora são duas unidades postas umas frente à outra, como diferentes. A unidade se multiplica enquanto é negação de si mesma; aquilo que uniu as determinações do ser, agora as diferencia, mas as diferencia não pura e simplesmente, porém, a partir dessa unidade que havia se formado. Essa negação não é um mero retorno à determinação anterior, mas um avanço a uma nova determinação a partir dela.

Hegel vai desenvolver a dialética do uno e do múltiplo ainda a partir desse negativo – a que ele vai chamar de vazio. No entanto, o surgimento desse vazio não é um mero passar a ele, mas a marca de uma relação da unidade com o vazio, com a negatividade. Hegel parece retomar a primeira discussão acerca do ser e do nada, mas aqui, a unidade e o vazio se mediam entre si e retornam a si mesmas; nesse retorno, a unidade se multiplica, como se surgissem “novos seres aí”. Por meio do negativo, o que é o outro da unidade é a multiplicidade, e vice-versa: elas se repelem por meio do vazio, isto é, por meio dele o uno se relaciona com o próprio uno e se repele a si mesmo, por não poder passar para si mesmo, já que ele já está posto. Desse modo, não há mais outro, mas outros.

No surgimento desses muitos outros, o negativo subsiste. Por isso, ainda nesse movimento, o negativo vai colocar a multiplicidade frente a si mesma: é a própria multiplicidade que se relaciona consigo mesma, e, nesse relacionar, ela se nega como multiplicidade. Ao relacionar os múltiplos, ela os unifica: dissolve os múltiplos enquanto eles são contraposições em si mesmos e com o uno, reunindo-os sob uma e a mesma determinação. A unidade só subsiste na sua multiplicidade interna enquanto ela é organizada como unidade, enquanto esses múltiplos estão relacionados entre si, e eles assim estão porque estão postos a partir do seu negar recíproco: o negar recíproco dos múltiplos unos é precisamente aquilo que os une, sua determinação comum (cf. CL, V I, p. 178). Assim, a repulsão passa para a atração, isto é, “esse pôr-se em um uno dos múltiplos unos” (*idem*, p. 179).

Seria necessária uma consideração mais precisa de como a atração pode ser compreendida como a negação da negação na esfera do ser, o que não vamos fazer aqui. Neste momento, importa-nos manter presente uma certa estrutura, que, ainda com as suas especificidades, vai se repetir nos próximos contextos: a multiplicidade surge apenas na unidade, porém, numa unidade que é colocada diante de si mesma pela negação. Em outras palavras, o múltiplo surge do “confronto” (lógico) da unidade consigo mesma, da negação de si mesma, de sua determinidade, enquanto uma. E, nesse processo, a

unidade só vai ressurgir da mesma negação, só que operada pela multiplicidade: uma multiplicidade que se confronta a si mesma enquanto múltipla, acaba por negar a multiplicidade como sua determinidade. É uma unidade “simples” que põe a multiplicidade, mas é a multiplicidade que complexifica (e que concretiza, e que, portanto, torna mais verdadeira) a unidade. É a negação de cada uma enquanto meramente uma ou múltipla que as põe como unidade ou multiplicidade mais concretamente – isto é, determinadas de modo mais complexo.

A relação entre identidade e diferença, já no âmbito da essência, segue mais ou menos o mesmo roteiro. Esses termos são definidos na *Ciência da Lógica*, mais especificamente no segundo capítulo da primeira seção da Doutrina da Essência, a saber, “As essencialidades ou as determinações de reflexão”, dentro da seção “A essência como reflexão dentro dela mesma”. Identidade e diferença são, portanto, modos de aparecer (em um outro) e de, com isso, determinar o essencial, e não são dadas previamente, ou pressupostas (*vorgesetzt*), mas postas (*gesetzt*) através do movimento próprio essencial – justamente por isso, são “determinações da reflexão”. Dessa forma, identidade e diferença, Hegel alega, não podem ser definidas meramente através de proposições – no sentido como tradicionalmente se compreende uma proposição: proposições como A é B, por exemplo, não conservam em si esse movimento próprio da essência, portanto, são insuficientes para apresentar tais determinações como elas são nelas mesmas. Hegel aponta, por exemplo, a proposição usual da identidade,  $A=A$ . Essa, além de fazer desaparecer esse movimento da essência, porque não traz em si alteridade alguma (já que só põe a si mesma na proposição), ainda apresenta uma tautologia vazia, uma proposição que nada acrescenta à determinação da identidade (cf. CL, V II, p. 58). Uma noção de identidade apresentada nesses moldes, para Hegel, além de não acrescentar nada e de não expressar o movimento da essência, não expressa a *natureza mesma da identidade*, que não é apenas ser igual a si mesma, mas principalmente é conter nela mesma, pelo processo de reflexão, a diferença, o seu outro, que aparece ou é posto como outro da identidade nesse processo, pois *o processo mesmo constitui sua natureza*.

Nesse contexto então, temos uma ampliação daquela constituição da unidade pela multiplicidade e vice-versa. A identidade aparece imediatamente também como simples, indeterminada. No entanto, essa *in*-determinação traz consigo justamente a sua negação, a diferença, como o ser indeterminado trazia nele mesmo o nada: a identidade é também *não* identidade, pois *não há determinação alguma de si*. Nisso, a identidade põe a diferença, que é diferença de si mesma. Surge disso, ou seja, do próprio movimento interno da identidade, uma oposição entre ela e seu outro, a diferença; *a diferença surge a partir do movimento de determinação da identidade, de dentro dela*. Do mesmo modo, a diferença se reflete na identidade (como a multiplicidade se repelia – ou se negava – a si

mesma e se reunia em uma nova unidade): a diferença se relaciona consigo mesma, aparece como outro dela mesma. Porém, o outro da diferença nada mais é do que a própria identidade: não mais a identidade simples do início, mas uma identidade mediada pela diferença, e que ressurgiu justamente daí, uma identidade mais complexa (e, portanto, mais verdadeira). Portanto, não é possível, para Hegel, falar de identidade sem falar de diferença, pois a natureza delas é de estarem relacionadas uma com a outra, é de se determinarem uma a partir da outra, relação expressa através do movimento de reflexão, e somente subsistem nessa relação, como uma unidade mais profunda.<sup>9</sup>

A consideração mais própria e verdadeira dessas articulações ocorre através da noção de totalidade. Essa noção começa já a surgir na consideração do absoluto, ainda na Doutrina da Essência, e se efetiva precisamente com a noção de substância, por ela operar uma passagem ao conceito. Quando a substância é realmente efetiva, já não estamos mais na esfera da essência, mas na do conceito, pois a totalidade que ela apresenta é a totalidade livre: é sujeito. Por isso, passamos à consideração da substância, a fim de compreender melhor essa conexão.

Hegel pensa a substância no contexto na passagem do livro da Doutrina da Essência para o da Doutrina do Conceito, ou ainda, na passagem da parte da Lógica Objetiva à da Lógica Subjetiva. Parece haver aqui pelo menos dois deslocamentos. Na primeira perspectiva, nós temos uma alteração de movimentos específicos: o percurso não é mais determinado sob o movimento da reflexão, isto é, sob o movimento de *aparecer* em um outro e, com isso, retornar a si mesmo (que já era a suprassunção da passagem para um outro, na Doutrina do Ser), dando lugar ao movimento do desenvolvimento: “enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo com o idêntico, um com o outro e com o todo; [e] a determinidade como um livre ser do conceito completo” (ECF, §161, p. 293). Nesse sentido, nos primeiros dois livros da *Ciência da Lógica*, o tema da alteridade parece ser tratado como ainda de uma perspectiva “dicotômica”, na falta de um termo melhor:<sup>10</sup> ou se passa a um outro, ou se

---

<sup>9</sup> Desse movimento, surge a diversidade e a igualdade, bem como a oposição e a contradição, noções que certamente nos auxiliam na questão prática, mas das quais não vamos tratar neste espaço.

<sup>10</sup> Na *Fenomenologia do Espírito*, temos não apenas uma dicotomia, mas um dualismo, aquele entre sujeito e objeto, que Hegel pretende superar com o saber absoluto: um saber que unifica ambos os pontos de vista em uma totalidade, a do pensar puro, que se sabe como unidade entre sujeito e objeto. Aqui, não é mais essa perspectiva – epistemológica, portanto – a que está em jogo, mas uma perspectiva ontológica: o ser e a essência se determinam através de um outro (de um que é outro e é nele ultrapassado, e de um que aparece como outro, mas que, ao fim e ao cabo, manifesta-se como uma unidade). Todavia, a perspectiva que corresponde ao pensar puro em sua completude é aquela da unidade propriamente dita, que superou esse outro como tal.

aparece nele, mas esse outro ainda subsiste como um outro, sendo repostado novamente a cada movimento. Todo o esforço do progredir do ser e da essência parece ser o de encontrar uma perspectiva na qual esse outro não mais subsista desse modo, mas como idêntico diferenciado, como uma *totalidade* – o que não aparece, *de modo satisfatório*,<sup>11</sup> no tratamento dos dois primeiros livros. Essa alteração de perspectiva ocorre por um segundo deslocamento: o da Lógica Objetiva à Lógica Subjetiva.

Na Introdução da *Ciência da Lógica*, mais precisamente, na Divisão Geral da Lógica, Hegel apresenta a Lógica Objetiva como entrando no lugar da “metafísica anterior” (CL, V I, p. 66), ou seja, é “primeira e imediatamente a *ontologia* [...] – a parte daquela metafísica que devia investigar a natureza do *Ens* em geral” (CL, V I, p. 67 – grifos do autor), cuja investigação compreende o ser e a essência. Em seguida, diz Hegel, essa lógica compreende também a

...metafísica restante, na medida em que essa procurava apreender, com as formas puras do pensar, os substratos particulares inicialmente tomados da representação, [ou seja,] a alma, o mundo, Deus e, na medida em que as *determinações do pensar* constituíam o *essencial* dos modos de consideração. (CL, V I, p. 67 – grifo do autor).

Assim, a lógica objetiva, como conclui Hegel, é uma verdadeira crítica dessas determinações do pensar – como Kant teria pretendido, mas não teria levado a cabo efetivamente, pois a crítica hegeliana “não as considera segundo a forma abstrata da aprioridade contra a aposterioridade, mas elas mesmas em seu conteúdo particular” (CL, V I, p. 67).

Já a Lógica Subjetiva é a lógica “da essência que suprassumiu sua relação com um ser ou com sua aparência e não é mais exterior em sua determinação, mas é o subjetivo autossustentado livre, que se determina em si, ou melhor, o próprio *sujeito*” (CL, V I, p. 67 – grifo do autor). A Lógica Subjetiva surge, então, da suprassunção da metafísica enquanto investigação do ser e da essência, através de uma crítica dessas noções em suas categorias, não mais considerando-as como aparatos da representação,

---

Ainda está preservada a diferença, mas agora numa totalidade que se constitui precisamente na relação entre essas diferenças. Essa totalidade é a subjetividade que a Doutrina do Conceito constitui.

<sup>11</sup> Como dissemos anteriormente, no tratamento do absoluto, na Doutrina da Essência, e nas categorias a seguir, a ideia de totalidade começa a aparecer, mas ainda é deficiente (ou é formal, ou é negativa, ou ainda é “imperfeita”). Quando essa totalidade – ou o absoluto mesmo – se mostra como ela é nela mesma, ela passa à Lógica Subjetiva (e é precisamente isso o que essa parte da *Ciência da Lógica* é, o desenvolvimento interno da totalidade até a ideia).

mas consideradas nelas mesmas. A partir dessa consideração, o desenvolvimento das noções do ser e da essência eleva-os a uma outra constituição de si mesmas, como uma totalidade posta. No âmbito de uma consideração da lógica objetiva, tendo como base aquela alteridade, essa totalidade, apesar de efetiva (*wirklich*), ainda não é concreta, pois ainda é posta, ela própria constituição da essência, de modo exterior. No entanto, quando essa totalidade se torna capaz de unir as diferenças a partir de si mesma, isto é, de suprasumir a alteridade e essa exterioridade, ela se torna não uma *outra* coisa, mas o que ela é *em sua verdade*: conceito. A unidade verdadeira, uma totalidade, no sentido hegeliano, não é aquela que mantém a alteridade por si só, unindo seus elementos de forma exterior, nem aquela que aniquila a alteridade em nome de uma unificação por si mesma, mas aquela que as concilia dentro de si, surgindo a partir da suprasunção da própria alteridade por si mesma. Em outras palavras, é a própria alteridade que põe a unidade verdadeira, que se determina em si mesmo como totalidade, e é somente por causa disso que é sujeito livre.

É nesses dois deslocamentos que a noção de substância se coloca na *Ciência da Lógica*. Ela parece cumprir um papel – dado por ela mesma – de se tornar essa totalidade que se determina em si mesma suprasumindo a alteridade – no processo da relação com o acidente, e, depois, no processo de crítica da noção de causalidade (que tem o efeito como seu outro), elevando-a à noção de interação. Esse processo é o que faz surgir a subjetividade, ou ainda, o *conceito livre, determinado em si e para si* (tal como Hegel o define em ECF, §160, p. 292).

O tema da substância surge no último capítulo da terceira seção da Doutrina da Essência, a saber, A Relação Absoluta, e é posta também como uma relação – a da substancialidade, da substância com seus acidentes.<sup>12</sup> Ela surge precisamente da constituição da necessidade absoluta: uma necessidade que é concretizada através da efetividade, da possibilidade e da contingência, nesse movimento de autodeterminação reflexivo, que se nega a si mesma através do que aparece como outro, mas que se mostra (ou se manifesta) como parte constitutiva de uma unidade (ou, aqui já, *totalidade*).

---

<sup>12</sup> A noção de substância já aparece na obra anterior à *Ciência da Lógica* no sistema da maturidade de Hegel, a saber, na *Fenomenologia do Espírito*. Em ambas as obras, Hegel apresenta a substância como vinculada à noção de subjetividade, porém de diferentes modos: na *Ciência da Lógica*, ela opera a passagem da Lógica Objetiva à Subjetiva, uma suprasunção dessa metafísica anterior e da kantiana, como referimos anteriormente. Na *Fenomenologia do Espírito*, ela está inserida na perspectiva do espírito, isto é, de uma coletividade concretizada historicamente. Para uma abordagem mais detalhada a respeito da noção de substância nesta última obra, o que não faremos aqui, ver capítulo 19 deste volume, “Substância e sujeito em Fichte e Hegel”, de Christian Klotz e Márcia Zebina.

A necessidade é absoluta porque é ela que constitui e move a totalidade para seu momento conceitual – sem permanecer na possibilidade desse movimento ou na sua contingência, e, por isso, é realmente efetividade. A efetividade é, então, de sua perspectiva concreta, necessária (ao menos, no plano lógico). Que o absoluto enquanto totalidade livre se concretize é a necessidade do movimento. Mas ele não pode realizar essa efetivação sem que sua relação interna se torne interação entre seus lados constitutivos, sem a primazia de uma causa, por exemplo, sob um efeito. É preciso que haja, internamente, reciprocidade – e é esse estágio recíproco entre as partes, entre ser e essência, substância e acidente, causa e efeito, que eleva a metafísica e a lógica a um outro patamar, o conceito (ou ainda, a subjetividade).

Nisso, a relação entre substância e acidente é precisamente a de uma identidade de diferenças (ou, em outro nível, a de uma unidade de múltiplos): imediatamente, a substância é “o ser em *todo* ser” ou “o ser como mediação absoluta consigo mesmo” (CL, V II, p. 222 – grifo do autor). Mas, porque é “ser absoluto *refletido* dentro de si” (*idem*, grifo nosso), ela se confronta consigo mesma e, nisso, ela se diferencia de si mesma: ela aparece e se põe como um outro de si mesma. Enquanto aparência que se relaciona consigo, o ser é substância, mas enquanto aparece em um outro como idêntica a ela mesma, como essa diferenciação de si mesma, o ser é acidente.

Além disso, a substância, enquanto identidade de diferenças, na diferencialidade dos acidentes, na multiplicação deles dentro dela, *altera-se*; não em termos de deixar de ser o que é, mas de ser um outro (do latim *alter*; no alemão, *anders*, outro, *ändern* e *verändern*, alterar) de si mesma. Precisamente, quando ela reflete no acidente as suas determinações, ela é um outro que não é ela mesma, mas por ser esse outro, retorna a si mesma mais determinada, sendo, assim, de fato, o que é em si. Desse modo, essa alteração da substância não pode ser entendida como uma simples mudança qualitativa – como se estivéssemos ainda na esfera do ser, da qualidade –, mas como uma reflexão em seu sentido mais profundo: a substância é a substância como totalidade, mas essa totalidade é não apenas ser uma, mas ser diferenciada e, nessa diferenciação (nesse outro), ela se dá sua própria identidade.

No entanto, na diferenciação dos acidentes (ou na reflexão da accidentalidade consigo mesma), eles mesmos põem novamente a substância como substância: é das diferenças accidentais que surge a identidade substancial, novamente, não mais como aquela posta imediatamente, mas mediada por esse movimento, pela negatividade e, assim, mais determinada e concreta. Porém, essa identidade só é identidade porque surge da diferença, a substância só é substância porque surge dos acidentes, porque é posta por eles (e por si mesma) nessa mediação. Nessa dupla, ou recíproca, determinação, o acidente não se mostra um outro externo à substância, mas é inerente a

ela como uma de suas determinações, sem a qual ela não seria o que é em si mesma. É *na relação* entre substância e acidente que cada um se determina como é em si mesmo; é na relação que um é, ao mesmo tempo, causa e efeito do outro precisamente por isto: porque é somente através de seu outro que um é o que é, e é *na unidade com o outro* que um é de seu modo mais concreto.

Nesse sentido, o acidente é efeito da substância porque traz nele as determinações substanciais, resultado do processo de determinação da essência como um todo (como esse todo efetivo, como o absoluto); e a substância é o efeito do acidente porque é o resultado da sua diferenciação com a substância e da sua multiplicação de acidentes dentro dessa substância (e não para além dela, como um outro externo). Dessa maneira, ou seja, da maneira mais efetiva da relação absoluta dentro de si mesma, no seu multiplicar e diferenciar internos que é, ao mesmo tempo, unir e identificar da maneira mais complexa – sem simplesmente dissolver suas partes como se fosse um mero átomo, mas conservando precisamente suas diferencialidades internas – a relação absoluta é interação – ou ação recíproca (*Wechselwirkung*) entre seus termos. A interação é o modo mais concreto da efetividade porque nela o conceito pode surgir como ele é nele mesmo e se desenvolver a partir de si mesmo. O conceito é resultado da interação entre substância e acidente como relação absoluta. É na interação que a efetividade é, de fato, efetividade, que ela é a realidade na sua forma mais concreta porque *a interação é a conexão absoluta entre todo o processo e o seu resultado*. É essa conexão absoluta que é o conceito – “o reino da *subjetividade* ou da *liberdade*” (CL, V II, p. 240, grifos do autor), mas não da subjetividade enquanto um mero retorno ao sujeito que conhece em oposição a um objeto que é conhecido, mas precisamente do conceito que é sujeito, da substância que é sujeito.

## **PARA ESTABELECEER A UNIDADE SUBSTANCIAL NA FILOSOFIA DO DIREITO**

A partir do que tratamos aqui, podemos desenhar algumas linhas fundamentais para pensar a noção de unidade substancial entre autoconsciência e Estado na *Filosofia do Direito*. Como apontamos na Introdução deste texto, defendemos que é preciso olhar para a relação entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito* de modo a compreender uma gradativa complexificação das noções apresentadas, isto é, o espírito (objetivo, nessa última obra) como uma concretização das noções apresentadas apenas do seu aspecto lógico na primeira obra, oferecendo uma contextualização (histórica, cultural, ética, política) dessas noções. Isso não é um mero retorno à empiria ou a uma perspectiva estritamente sensível, mas, sem descartar a experiência, visa a oferecer uma

consideração conceitual de diferentes aspectos da realidade – e, por isso, uma consideração mais concreta da mesma. Dessa forma, é possível, no espírito, contemplar uma diversidade de aspectos articulados de modo mais profundo entre si: uma consideração da realidade que não permanece apenas no modo como ela imediatamente aparece, mas que busca enxergar nela esses outros aspectos que não são imediatos, como o lógico. Assim, conforme Bourgeois (1999, p. 90), a filosofia de Hegel, especialmente a política, pretende não ser uma filosofia exterior e superior, ou ainda à parte e além, da própria realidade, ou seja, “que pertence ao entendimento separador e à reflexão subjetiva pretensiosa”. Em outras palavras, a filosofia de Hegel não pretende ser uma mera abstração, mas um pensamento concreto, ou ainda, um pensamento que se dê num processo contínuo de concretização do conceito.

Para tornar então mais concreta a consideração sobre a noção de substância na realidade, Hegel apresenta o Estado. Nesse sentido, ele é o ápice dessa concretização no espírito objetivo, mas essa unidade entre autoconsciência e Estado já vem sendo trabalhada na eticidade como uma totalidade, em certo sentido, ainda deficiente, a partir da colocação hegeliana de que a eticidade é a substância ética e os indivíduos são seus acidentes éticos (cf. FD, §142-157, p. 167-173).

Na família e na sociedade civil-burguesa, essa totalidade ainda carece de algo – a saber, a universalidade do conceito, sendo a relação entre substância e acidente apenas parcial (ainda que, em cada contexto, na família e na sociedade, elas sejam totalidades, mas ainda não são aquela totalidade absoluta que concretiza a ideia de liberdade na sua forma mais plena). É no Estado que a interação entre substancialidade e accidentalidade atinge seu momento mais concreto: é o Estado que opera aquela conexão absoluta entre todo o processo e seu resultado da interação lógica, no âmbito do espírito objetivo. Nesse sentido, o Estado é a unidade de todo o processo anterior, não uma unidade que apaga suas instâncias anteriores, nas quais ele tem sua base (família e sociedade civil-burguesa), mas que as conserva e as leva a um outro nível, mais complexo, de relação entre essas instâncias, sendo capaz de lidar com suas contradições internas. Por isso, o Estado enquanto unidade (enquanto o todo do espírito objetivo) é capaz de realizar efetivamente a ideia de liberdade (cf. WEBER, 2003, p. 102-103). É a noção de Estado a totalidade das unidades e das multiplicidades, das identidades e das diferenças, e a possibilidade (não contingente, mas necessária) da articulação entre singularidade, a particularidade e a universalidade, pois o Estado é que põe o universal – não como exterior a essas relações, mas como imanente a elas.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Uma compreensão adequada da visão hegeliana do Estado, e a relação entre substância e acidente na eticidade, como pretendemos oferecer minimamente aqui, ofereceria elementos para objetar os argumentos de Karl Popper, em *A sociedade aberta e seus inimigos*. Nessa obra,



O Estado, enquanto substancialidade ética, surge como unidade substancial, justamente da multiplicidade e das diferenças dos indivíduos que constituem seus acidentes éticos, porque essa unidade precisa ser confrontada consigo mesmo a partir desse outro do Estado que são seus cidadãos: o Estado só é Estado porque constituído na e pela multiplicidade dos cidadãos, na e pela diferença deles, necessariamente nessa interação (não de um acordo intersubjetivo, como colocam os contratualistas, por exemplo, o que seria totalmente contingente), e imanentemente a essa interação (não como um ideal regulador da razão, portanto, como em Kant). Do mesmo modo, os cidadãos precisam se confrontar consigo mesmos enquanto multiplicidades frente à unidade do Estado. Porém, os indivíduos, múltiplos e diferentes, também causam (ou produzem, nesse sentido) esse Estado, ele é a unidade e a identidade desses indivíduos em sua multiplicidade e diferença – e é precisamente por isso que eles são cidadãos. É deste modo que o Estado é a efetividade do conceito, é a realização da ideia, na ética: é a concretização prática da concretude lógica do conceito, da liberdade.

À guisa de conclusão, podemos pensar o Estado, fazendo um outro exercício aqui, também, como dito anteriormente, como a passagem do espírito objetivo ao espírito absoluto – à arte, à religião e à filosofia, que, podemos dizer, seriam, de fato, a totalidade absoluta, o conceito mesmo, e, assim, a manifestação da liberdade na sua ideia mais concreta. Com isso, podemos dizer que, ainda que os indivíduos membros de um Estado interajam entre eles e com o Estado da melhor forma possível, esse espírito ainda carece de algo ainda mais fundamental, a saber, a arte, a religião (e aqui, talvez haja problemas) e a filosofia. Sem isso, sem uma arte de um povo, sem uma religião (ou religiões, numa cultura tão diversa como a brasileira, por exemplo), mas, principalmente, sem filosofia, sem a produção de saber, esse Estado e essa eticidade em geral, esses costumes e essa cultura de um povo, são pobres – pobres de espírito, no sentido hegeliano. Mas isso é assunto para uma outra ocasião.

---

Popper tenta identificar a filosofia hegeliana como uma das precursoras do totalitarismo do século XX, baseada na sua própria interpretação da dialética, da noção de progresso na história, bem como das raízes aristotélicas do pensamento de Hegel, que, segundo Popper, a partir da noção de polis na *Política* de Aristóteles, colocaria o Estado acima dos indivíduos. Uma boa objeção seria: se o Estado é uma unidade substancial que conserva a multiplicidade, a diferença e a diversidade em si, e o totalitarismo pretende apagar esses aspectos, massificando os indivíduos, então Hegel não poderia ser um teórico precursor dessa concepção. Evidentemente, uma investigação mais precisa de ambos os autores, assim como da apropriação da filosofia aristotélica por Hegel, seria necessária para construir outras objeções.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. 1. A Doutrina do Ser. Petrópolis: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. 2. A Doutrina da Essência. Petrópolis: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. 3. A Doutrina do Conceito. Petrópolis: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. I - A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos/Editora Unicap/Edições Loyola, 2010.

### Bibliografia secundária

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

MIRANDA, M. L. *O voo da coruja entre a luz e a sombra: acerca do saber absoluto e da possibilidade de uma nova figura do espírito*. Tese de doutorado [não disponível integralmente]. Porto Alegre, 2018. [Excertos da mesma se encontram em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/186103> – acesso em 17 de dezembro de 2020].

PERTILLE, J. P. O estado racional Hegeliano. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 3, 2011. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.3.9782>

POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. A Preamar da Profecia: Hegel, Marx e a Colheita. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1974. v. 2.

VIEWEG, K. *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: EDUSP, 2019.

WALLACE, W. *The logic of Hegel: prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his Logic*. Oxford: At the Clarendon Press, 1894.

WEBER, T. O estado ético. *Revista Filosofia Política*, Rio de Janeiro, Série III, n. 5, p. 101-109, 2003.

## SUGESTÕES DE LEITURA COMPLEMENTARES

Como bibliografia primária, a *Ciência da Lógica* é uma obra importante do período moderno da filosofia ocidental, na qual Hegel discute conceitos da metafísica e da lógica, em diálogo com autores da antiguidade e da modernidade, como a noção de substância. Esta edição é a primeira tradução completa em língua portuguesa a partir do original, em alemão, e traz, além de glossários bilíngues com termos técnicos, apresentações, uma em cada volume, resumindo os principais momentos do texto a seguir, escritas pelos professores Christian Iber e Federico Orsini.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. Petrópolis: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016-2018. 3v: A Doutrina do Ser, A Doutrina da Essência, A Doutrina do Conceito.

Esta coletânea reúne os principais trabalhos dos pesquisadores nacionais e internacionais apresentados no congresso da Sociedade Hegel Brasileira, ocorrido em 2011, que tinha como tema os 200 anos da *Ciência da Lógica*. Ela traz uma ampla discussão sobre os diversos temas e conceitos referentes a esta obra de Hegel.

GONÇALVES, M. C. F. (org.). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Barcarolla, 2013.

Esta obra é um recente comentário integral a respeito da *Filosofia do Direito* de Hegel. Lançada em 2019, foi traduzida para o português e publicada no mesmo ano, e apresenta discussões sobre os principais conceitos e questões contemporâneas envolvendo a obra e o autor.

VIEWEG, K. *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: EDUSP, 2019.

Este texto apresenta comentários específicos sobre a seção da *Ciência da Lógica* na qual Hegel trata da noção de substância. Nele, o autor traz o conteúdo intrínseco ao texto sobre a mesma, bem como a supressão da relação de substancialidade, e como esse tratamento da questão por Hegel seria referente a uma refutação à substância de Espinoza, colocando o autor em diálogo com a modernidade.

ORSINI, F. O problema da substância na Doutrina da Essência (1813) de Hegel. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 81-104, jul.-dez., 2018.

O artigo parte do mesmo viés interpretativo deste capítulo, a saber, uma leitura cotejada entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*. No caso do artigo, a especificidade do aspecto racional do Estado aparece com a compreensão dos conceitos de “realidade”, “efetividade”, “entendimento” e “razão”, a partir de seus significados lógicos em direção a suas ampliações para o âmbito do espírito objetivo.

PERTILLE, J. P. O estado racional hegeliano. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 3, p. 9-25, set.-dez., 2011.

**PARTE IV – O DESTINO DO CONCEITO  
DE SUBSTÂNCIA NA FILOSOFIA  
CONTEMPORÂNEA**

## O QUE É UM OBJETO PARA UM LÓGICO?<sup>1</sup>

*André Porto*

Em uma curiosa passagem, no início de seu livro *A sintaxe lógica da linguagem*, Carnap (1971) lista dois tipos fundamentais de nomes: coordenadas, (como a latitude 15°47' ou a longitude 47°56', as duas coordenadas da cidade de Brasília), e nomes próprios (como “Maria das Dores”, “Paulo Ferreira da Silva”, ou mesmo “Londres”). Ainda a respeito a esses dois tipos de “nomes”, ele acrescenta que as coordenadas seriam um método de nomeação superior aquele dos nomes próprios:

O método de nomeação por nomes próprios é o mais primitivo; aquele da designação posicional [por coordenadas] corresponde a um estágio mais avançado da ciência e tem consideráveis vantagens metodológicas sobre o primeiro. (CARNAP, 1971, p. 12, I §3).

Para alguém que não esteja familiarizado com a literatura de lógica contemporânea e tampouco esteja acostumado com uso alargado de “nome” dos lógicos poderia surgir, de repente, a seguinte questão. A quem (salvo talvez a um lógico, como Carnap) poderia ocorrer responder, a um pedido de exemplo do que seja um nome, mencionando uma longitude, por exemplo, a longitude “47°56’”, mencionada? O que uma coordenada como aquela poderia ter em comum com os nossos conhecidos nomes (de pessoas, cidades, países), como nos exemplos que demos: “Maria das Dores” ou “Londres”?

O presente capítulo tem por objetivo contar uma história. Nossa história é uma narração, um tanto sumária, é verdade, de como ao longo do século XX coordenadas como “15°47’” foram paulatinamente se “transmutando”, primeiramente em nomes, depois em nomes de um tipo ainda mais fundamental do que os nossos tradicionais nomes ordinários (como “Maria das Dores” e “Londres”) e, por fim, acabaram mesmo por excluir aqueles nomes comuns como sendo, de uma certa forma, pseudônimos, ou pelo menos, “nomes derivados”.

Essa estranha saga envolvendo a trajetória dos “nomes”, ao longo da lógica e da filosofia analítica do século XX, é apenas metade da narrativa que pretendemos contar, no

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

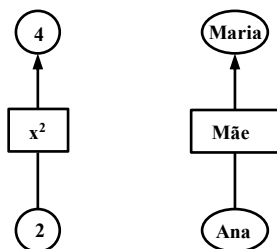
entanto. Além da crônica envolvendo os nomes, pretendemos narrar também o curioso destino de uma noção intimamente conectada à noção de lógica de “nome”, a saber, aquilo a que os nomes se nomeiam, os “objetos” dos lógicos. Em um percurso que ocorre em grande parte em paralelo aquele dos nomes, pretendemos narrar também (ainda que novamente, de forma sumária) a história de como certos estranhos “objetos”, muitas vezes chamados de “atômicos” ou “primários”, foram paulatinamente se infiltrando entre os nossos antigos objetos ordinários (como copos e mesas, por exemplo) e acabaram por tomar-lhes completamente a cena, excluindo-os do rol dos “objetos genuínos”.

Antes de iniciarmos nossa narrativa, um ponto metodológico importante. Nossa exposição será fundamentalmente conceitual. Procuraremos o mais possível evitar de nos envolver excessivamente com detalhes exegéticos dos vários filósofos elencados. Nos interessa antes de tudo indicar certos movimentos argumentativos mais amplos, em diferentes filósofos, sem procurarmos um detalhamento maior que nos enredaria em detalhes mais idiossincráticos de cada um desses pensadores e nos faria exceder em muito o escopo de nossa apresentação.

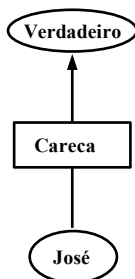
## DANDO INÍCIO À NOSSA HISTÓRIA COM FREGE

Se vamos falar sobre as estranhas metamorfoses por que passa o conceito de “nome” e de “objeto” na literatura de lógica dos séculos XIX e XX, nada mais natural do que tomar como partida os trabalhos de Frege. Afinal, foi exatamente Frege quem, por primeira vez, propôs alargar certos conceitos, até então estritamente matemáticos (como os conceitos de “função” e de “expressão analítica”), de forma que eles pudessem incluir, além dos usuais números, também nomes de indivíduos como argumentos.

A analogia explorada por Frege era a de aproximar a relação que o número 4 tem com o resultado de se aplicar a função matemática “elevar ao quadrado” (“ $x^2$ ”) ao número 2, com o resultado de se aplicar a função “mãe de”, digamos, à Ana e encontrarmos aquela que seria sua mãe, a Maria. Em forma diagramática, a proposta de Frege seria:



Ainda seguindo os passos de Frege, se introduzirmos em seguida os valores de verdade “verdadeiro” e “falso”, podemos tratar todas as proposições (i.e., todas as sentenças declarativas) de uma forma análoga. Suponha que uma pessoa, por exemplo, o José, seja careca. Usando nossos diagramas, poderíamos representar a frase “José é careca” da seguinte forma:



Empregando uma terminologia sugerida pelo próprio Frege, poderíamos dizer alternativamente então que a mesma função “ser careca”, caso tivesse sido “saturada” por um nome de uma mulher (como, por exemplo, “Maria”) resultaria (presumivelmente) no valor “falso”.

O ponto importante que devemos enfatizar aqui é o de que o campo de aplicação de certos conceitos (como o conceito de “função”), cujo emprego era antes restrito à matemática e aos números, fora subitamente alargado e, de uma tacada só, passara a englobar nossa linguagem inteira! Sobre essa proposta de ampliar enormemente o conceito de “função matemática”, é o próprio Frege quem escreve:

Podemos nos propor a analisar as sentenças assertivas, tal como é feito com as equações e expressões analíticas, em duas partes, uma completa em si mesma e a outra insaturada e carente de complementação. Assim, pode-se decompor a sentença

“César conquistou as Gálias”  
em “César” e “conquistou as Gálias”. A segunda parte é insaturada, ela contém um lugar vazio, e somente quando esse lugar é preenchido com um nome próprio, ou de uma expressão que represente um nome próprio, o sentido completo aparecerá. Aqui, também, denomino de função a referência dessa parte insaturada. Neste caso, o argumento é César. (FREGE, 2009, p. 95).



E, como já havíamos antecipado na introdução desse capítulo, o alargamento proposto para a noção de “função matemática” e de “nome” (nomes próprios, numerais, expressões analíticas, etc.), não poderia não ser acompanhado de uma ampliação paralela daquilo que entendemos como sendo os “objetos”, isso é, aquelas entidades que seriam designadas por nossos novos “nomes”. Novamente, é o próprio Frege quem escreve:

Não apenas números, mas objetos em geral, são agora admissíveis, e aqui também pessoas devem ser contadas entre os objetos. Os dois valores de verdade já introduzidos são também possíveis valores de uma função. Devemos ir ainda mais adiante e admitir [quaisquer] objetos, sem restrição, como valores de função. (FREGE, 2009, p. 95-6).

## LEIBNIZ ENTRA EM CENA

O próximo capítulo de nossa história envolve um par de novos personagens, dois princípios propostos pela primeira vez por Leibniz, os princípios da “Identidade dos indiscerníveis” e da “Indiscernibilidade dos idênticos”.<sup>2</sup> Na literatura contemporânea de lógica, esses princípios são normalmente encarados como sendo apenas duas metades complementares do que seria uma única definição da própria noção de “identidade”. Dois objetos são idênticos se, e somente se, eles compartilharem de todas as suas propriedades. Em símbolos:

$$\forall ab \left( a = b \leftrightarrow \forall P \left( P(a) \leftrightarrow P(b) \right) \right)^3$$

O emprego dos princípios de Leibniz que pretenderemos fazer ao longo deste capítulo, no entanto, não será aquele de nos fornecer uma caracterização da noção de “identidade”. Na verdade, sequer estaremos muito interessados em ambos os princípios formulados por Leibniz. Nossa atenção recairá fundamentalmente sobre o “Princípio da indiscernibilidade dos idênticos):

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Mates (1986, p. 3, cap. VII).

<sup>3</sup> Os dois princípios de Leibniz corresponderiam então às duas direções do bicondicional principal, isto é, o “Princípio da indiscernibilidade dos idênticos” seria então “ $\forall xy \left( x = y \rightarrow \forall P \left( P(x) \leftrightarrow P(y) \right) \right)$ ” e o “Princípio da identidade dos indiscerníveis” seria, por sua vez, “ $\forall xy \left( x = y \leftarrow \forall P \left( P(x) \leftrightarrow P(y) \right) \right)$ ”.

$$\forall xy (x = y \rightarrow \forall P (P(x) \leftrightarrow P(y)))$$

Na verdade, tampouco a formulação “direta”, mais comum, será aquela que iremos empregar em nossa argumentação. Usaremos, não a formulação em *modus ponens* (mais usual), mas, sim, a formulação contrapositiva em *modus tollens* daquele principio, isto é:

$$\forall xy (\neg \forall P (P(x) \leftrightarrow P(y)) \rightarrow x \neq y)$$

Tomando por sua vez o antecedente da forma contrapositiva e internalizando completamente a negação, obtemos o novo antecedente:

$$\exists P (P(x) \wedge \neg P(y))$$

Por fim, instanciando aquele existencial com parâmetros “*a*” e “*b*” e substituindo na formulação completa no antecedente do Principio de Leibniz (em sua forma contrapositiva), obteremos por fim:

$$\exists P (P(a) \wedge \neg P(b)) \rightarrow a \neq b$$

Formulado dessa maneira, o que o “Principio da identidade dos indiscerníveis” de Leibniz parece nos dizer é que, se por ventura houver pelo menos uma propriedade *P* que *distinga* o objeto *a* (i.e., o objeto nomeado pelo nome “*a*”), de um objeto *b* (i.e., o objeto nomeado pelo nome “*b*”) – ou seja, se houver uma propriedade *P* tal que  $P(a)$  e  $\neg P(b)$  – então não haverá como escaparmos a conclusão: *o objeto nomeado pelo nome “a” jamais poderia ser o mesmo objeto nomeado pelo nome “b”*. Isto é, o objeto *a* *jamais poderia ser idêntico* ao objeto *b*:  $a \neq b!$

Nessa formulação contrapositiva, o “Principio da identidade dos indiscerníveis” de Leibniz parece nos oferecer, não uma caracterização da noção de “identidade”, mas, sim, um critério geral que balizaria qualquer proposta envolvendo, nada mais, nada menos, do que os dois personagens conceituais principais (de nosso enredo inteiro), a saber, as noções de “nome” e de “objeto”. Se dois objetos não compartilharem todas e quaisquer propriedades, então eles jamais poderiam ser idênticos. Qualquer propriedade distinguidora *P* como que “se transfere imediatamente para o plano ontológico”. Isso é, ela nos obriga a distinguir também os objetos que aquela propriedade logrou segregar conceitualmente.

## A IDENTIDADE DOS INDISCERNÍVEIS NO SISTEMA DE FREGE

Retornemos agora ao sistema de Frege. Começemos pela pergunta: Qual é o tratamento da noção de “identidade” que encontramos em Frege? Mais especificamente, qual é a opinião de Frege sobre a caracterização da identidade que encontramos anteriormente, aquela proposta por Leibniz? Essas perguntas não parecem dar margens a muita discussão e polêmica. Frege é bem explícito em relação à sua opinião sobre a conceituação da “identidade” sugerida por Leibniz. Em seus *Fundamentos da aritmética*, ele escreve:

... Leibniz define:

*Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate.*

(São iguais as coisas que, salvo a verdade, podem ser substituídas uma pela outra.)

Aproprio-me desta definição para a igualdade. (FREGE, 1974, p. 251, §65).

Como dissemos antes, não parece haver espaço para dúvida de que Frege adotava, sim, a caracterização da “identidade” proposta por Leibniz. Mas, há uma outra pergunta, bem mais interessante, a ser feita aqui. Como vimos anteriormente também, Frege pretendia aproximar números, pessoas, e objetos em geral, em um único conceito extremamente englobante que poderíamos chamar de “objetos fregianos”. É neste ponto que surge nossa indagação. Tomemos um dos tipos de objetos aparentemente aceitos por Frege, os corpos, isso é, objetos fregianos que ocupam lugar no espaço (aquilo que normalmente chamamos de “objetos físicos”). Cabe aqui a seguinte pergunta: esses corpos, que Frege aceitava como sendo objetos, satisfariam o “Princípio da identidade dos indiscerníveis” de Leibniz tal como o formulamos antes? A curiosidade envolvida nessa questão é, pelo menos de uma maneira imediata, “direta”, a nossa resposta não ser outra do que: “não”!

Mas por que corpos, (objetos físicos em geral, aí incluídas as pessoas, os seres humanos e mesmo os animais) não poderiam ser objetos fregianos? A resposta é simples e imediata. Tomemos uma pessoa, como, por exemplo, nosso José-que-era-careca, lá do início de nosso texto. Ora, mesmo sendo atualmente careca (pois foi assim que o imaginamos), é de se pensar que José deva ter tido, em algum ponto de sua vida, cabelos. Pelo menos normalmente, quando pessoas (geralmente do sexo masculino) perdem os cabelos, isso ocorre apenas na maturidade. Quando jovens, mesmo os atuais carecas normalmente foram, sim, possuidores de cabelos. Eles só vieram a perder os cabelos mais tarde.

É neste ponto que surge o problema com o “Princípio da identidade dos indiscerníveis”. Tomemos nossa versão contrapositiva:

$$\forall xy (\exists P(P(x) \wedge \neg P(y)) \rightarrow x \neq y)$$

Ela nos afirma que, se houver (ainda que seja uma única propriedade) que logre distinguir dois objetos “ $x$ ” e “ $y$ ” quaisquer (ou seja, para a qual  $P(x)$ , mas  $\neg P(y)$ ), então, segundo aquele princípio, a conclusão seria inescapável:  $x \neq y$ ! Ou seja,  $x$  e  $y$  não poderia jamais ser um e o mesmo objeto! Voltemos agora ao nosso exemplo, aquele envolvendo o José. Se tomarmos como nosso “objeto  $x$ ” o “José-maduro” e como nosso “objeto  $y$ ” o “José-jovem”, então não poderíamos negar que haveria, sim, pelo menos uma propriedade que distinguiria esses dois (estranhos) “objetos”, a saber, a propriedade de “ser um careca”. Mas, nesse caso, como conseguiríamos escapar da implicação do “Princípio da identidade dos indiscerníveis”, a conclusão de que:

José-jovem  $\neq$  José-maduro?

Repassemos com cuidado nosso problema. Podemos dizer: corpos, objetos físicos (aí incluídas as pessoas) possuem *biografias*. Alguns corpos mudam de posição, eles se quebram, outros ainda podem vir a acabar se esfarelando, etc. Ou seja, corpos costumam ganhar e perder propriedades. E, mesmo que imaginássemos um corpo  $a$  que, de alguma forma, lograsse manter todas as suas propriedades perfeitamente estáveis ao longo do tempo, haveria pelo menos uma propriedade que sempre distinguiria o objeto “ $a$ -em-um-momento- $t_1$ ” do objeto “ $a$ -em-um-momento- $t_2$ ” (digamos, dois minutos adiante). Sim, pois, pelo menos,  $a$ -em- $t_2$  teria a propriedade de “ser dois minutos *mais velho* do que  $a$ -em- $t_1$ ”, e isso o distinguiria, é claro, de  $a$ -em- $t_1$ .

De forma resumida, o que procuramos argumentar é que o tipo mais ordinário dos objetos, os objetos físicos – os corpos – jamais poderia ser objetos fregianos (ou pelo menos, não sem alguma formulação lógica ulterior e adicional). Isso porque os objetos físicos seriam “temporalmente estendidos”, isso é, eles teriam biografias. Mas, a passagem do tempo é completamente incompatível com o “Princípio da identidade dos indiscerníveis”, pois o próprio envelhecimento de um corpo a cada instante funcionaria exatamente como uma propriedade-distinguidora de Leibniz. E nesse caso, não teríamos como não segmentar aquele antigo “objeto físico ordinário” em uma sequência (infinita!) de “objeto-físico-no-instante- $t_1$ ”, “objeto-físico-no-instante- $t_2$ ”, etc.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Como veremos mais adiante, é exatamente essa a proposta de Quine: a segmentação de todos os corpos em “estágios-temporais-de-corpos”.

## FREGE ESTARIA ERRADO?

A essa altura dessa exposição, nosso leitor talvez esteja se perguntando: estaríamos nós, por acaso, dando a entender que Frege teria se enganado quanto a esse ponto? Estaríamos nós insinuando que o grande lógico alemão tivesse falhado em dar-se conta da incompatibilidade que indicamos anteriormente, entre “Princípio da identidade dos indiscerníveis” e sua nova proposta do que seja um “objeto”? A resposta dessa pergunta, é claro, seria: “não”! Não cabe dúvidas de que Frege era perfeitamente consciente do argumento que indicamos. Entre muitas outras passagens, o seguinte trecho de seus *Fundamentos da aritmética* deixa muito claro sua total consciência do problema que apontamos:

Pode-se objetar que um conceito como “habitante do império alemão”, por exemplo, embora permanecendo inalteradas suas notas características, teria uma propriedade variável de ano para ano, se a indicação numérica enunciasse dele uma propriedade. Pode-se fazer valer contra isto que também os objetos modificam suas propriedades, o que não impede de serem reconhecidos como os mesmos. Cabe, porém, uma justificação mais precisa. O conceito “habitante do império alemão” contém de fato o tempo como elemento variável, ou, exprimindo-me matematicamente, é uma função do tempo. ... Há pois já no próprio conceito algo fluido. Por outro lado, ao conceito “habitante do império alemão no Ano Novo de 1883, hora de Berlim” convirá o mesmo número por toda a eternidade. (FREGE, 1974, p. 245, §46).

A proposta de Frege era a de que quaisquer determinações temporais deveriam fazer parte do que ele chamava de “pensamento expresso”, isso é, o que normalmente chamamos de “proposição” (por oposição às noções de “sentença” e de “proferimento”).<sup>5</sup> O raciocínio de Frege é impecável. Todas as condições que influem na verdade de um proferimento deveriam fazer parte do pensamento expresso (no sentido fregiano de “pensamento”, é claro). Ora, as determinações temporais influenciam, sim, nas condições de verdade de proferimentos empíricos (lembremos da frase “José é careca”, por

---

<sup>5</sup> Para entendermos as diferenças entre esses três termos, basta lembrarmos:

Eu tenho um livro. Eu tenho um livro. I have a book.
--

No quadro há 3 proferimentos, 2 sentenças, mas 1 única proposição sendo expressa.

exemplo). Logo, as determinações temporais, todas elas, jamais poderiam deixar de constar da estrutura interna lógica de qualquer proferimentos empíricos, temporalmente indexados.

Assim como o conceito “ser habitante do Império Alemão” teria de ser transmutado em “ser habitante do império alemão no Ano Novo de 1883, hora de Berlim”. Da mesma forma, a frase “José é careca” teria também de ser reformulada como, talvez, “José é careca às 10:12 horas do dia 5 de março de 2021”. Em sua obra-mestra, *As leis básicas da aritmética*, Frege é bem explícito quanto a importância das datações para a determinação do pensamento expresso:

Todas as determinações de lugar, de tempo e assim por diante, pertencem ao pensamento cuja verdade está em discussão; sua verdade, ela própria, é independente de lugar ou tempo. (FREGE, 2016, p. xvii, v.l).

A esta altura de nossa exposição, é importante chamarmos atenção do leitor para o aparecimento de uma personagem cuja presença já havia sido anunciada por nós, no início desse capítulo: a dos “nomes-coordenadas”. Sim, porque a partir de agora, qualquer frase empírica ordinária que fale sobre corpos (mesmo que sejam partículas subatômicas) teria de ser sempre reescrita como envolvendo coordenadas temporais.<sup>6</sup> Ainda usando nosso exemplo, a frase:

José é careca

viraria

José foi<sup>7</sup> careca às 10:12 horas do dia 5 de março de 2021

Mas ainda não temos resposta para nosso desafio principal, a questão do que poderia ser então, para Frege, o “objeto-ordinário-José”? Sim, porque o José, ele próprio,

---

<sup>6</sup> Por si só, essa já parece ser uma imensa modificação para a lógica. Todos aqueles tradicionais exemplos de proposições que usamos em nossas aulas de introdução à lógica, estritamente falando, teriam de ser reformulados. Assim, por exemplo, ao invés do (ubíquo) exemplo “Paulo foi ao cinema, ou Maria foi ao teatro” (i.e., “ $(C(p) \vee T(m))$ ”), teríamos agora de escrever: “Paulo foi ao cinema às 20:00 do dia 5 de março de 2021, ou Maria foi ao teatro às 20:00 do dia 5 de março de 2021” (i.e., “ $(C(p, 20:00/05.03.2021) \vee T(m, 20:00/05.03.2021))$ ”). Ou seja, todas as nossas asserções ordinárias sobre propriedades (“ir ao cinema”, “ir ao teatro”) virariam asserções relacionais, entre uma pessoa (ou um objeto físico em geral) e uma data.

<sup>7</sup> Aquele momento, 10:12 horas do dia 5 de março de 2021, agora já ficou para trás.

é uma entidade que se estende no tempo, isso é., o José “tem uma biografia”. Mas então, como vimos, o “objeto-ordinário-José” jamais poderia ser um “objeto lógico” (i.e., um objeto que diretamente satisfizesse o “Princípio da identidade dos indiscerníveis”). Isso porque, como vimos, todo objeto empírico, ao ser “dotado de uma biografia”, passaria a poder perder e a ganhar propriedades (o tempo passaria para ele...). Logo, um objeto físico ordinário, um corpo, jamais poderia ser um “objeto no sentido lógico” (no sentido leibniziano). Na melhor das hipóteses, ele teria de ser aquela sequência infinita de “estágios-temporais”: “aquele corpo no momento  $t_1$ ”, “aquele corpo no momento  $t_2$ ”, etc.

Frege não oferece, em sua obra, uma discussão mais pormenorizada do problema envolvendo os objetos empíricos, os corpos. Como veremos na próxima seção, caberia a Quine (entre outros) oferecer uma abordagem minuciosa dessa questão, isso muitos anos depois da morte de Frege. Mas talvez seja importante frisarmos aqui: não se tratava de uma omissão da parte do grande filósofo alemão. Frege sabia muito bem que, para oferecer um tratamento lógico adequado para a noção de “corpo físico”, precisaríamos introduzir, além das coordenadas temporais e espaciais, a noção de “conjunto”.

Sim, porque, mais do que ninguém em sua época (e mesmo depois), Frege era consciente, de algo muito mais fundamental: o inegável custo lógico de aceitarmos a noção clássica de “conjunto”. Na formulação dessa noção defendida pelo próprio filósofo alemão, Frege estava completamente ciente de que a ideia de que atrelar uma “extensão” (uma “entidade saturada”, i.e., um “objeto”) a cada propriedade (uma entidade insaturada) parecia algo extremamente suspeito. Como sabemos, Frege hesitou durante muito tempo antes de aceitar o conceito de “curso de valores” (correspondente à extensão tanto de propriedades quanto de relações) em seu sistema.<sup>8</sup> Mesmo quando, anos mais tarde, Frege era informado por Russell sobre seu famoso paradoxo (paradoxo esse que determinaria o colapso de seu sistema inteiro) ele não hesita em confessar:

Nunca escondi de mim mesmo que [minha Lei V] não era tão óbvia quanto as outras, nem tão óbvia quanto deve ser exigido de uma lei propriamente lógica. Na verdade, aponteí essa mesma fraqueza no prefácio do primeiro volume, pg. vii. Eu teria alegremente dispensado esse fundamento se soubesse de algum substituto para ele. Mesmo agora, não vejo como a aritmética possa ser cientificamente fundamentada, como os números possam ser apreendidos como objetos lógicos e tomados em consideração,

---

<sup>8</sup> Ele escreve: “... esperar-se-ia encontrar o conceito como referência do sujeito gramatical. Mas o conceito enquanto tal, por sua natureza predicativa, não pode desempenhar esse papel; para que isto se dê, ele antes deve ser convertido num objeto ou, falando mais precisamente, deve ser representado por um objeto [sua extensão]”. (FREGE, 2009, p. 116).

se não for – pelo menos condicionalmente permissível, passar-se de um conceito para sua extensão. (FREGE, 2016, P. 253, Appendix).

Claro, ainda hoje vivemos numa época em que há uma tendência generalizada a aceitarmos sem nenhuma problematização os conceitos de “conjunto” e conseqüentemente de tomar a noção de um “contínuo”, como uma linha reta, como sendo apenas um “mero conjunto de pontos. Todas essas formulações e conceitos, tão característicos da lógica e da matemática clássica, são normalmente tidas como sendo as únicas alternativas possíveis, ou, pelo menos, as únicas viáveis.<sup>9</sup> Mais do que todos os outros, Frege sabia, no entanto, que para oferecermos um tratamento adequado da concepção ordinária de “corpos” nesses moldes, precisaríamos aceitar a noção “extensão de propriedades”, o famigerado conceito fregiano de “curso de valores”, responsável pela derrocada final de seu sistema. Como veremos mais adiante, é exatamente isso que propõe Quine, em sua reconstrução lógica do conceito de “corpo”.<sup>10</sup>

## O RIO CAÍSTRO, NA LÍDIA

Como antecipamos no final da seção anterior, encontramos em Quine uma discussão detalhada do problema que víamos tratando desde o início de nosso capítulo, o problema do tratamento lógico da noção ordinária de “objeto físico”, de “corpo”, isso é, de “objetos temporal e espacialmente extensos”. O artigo “Identidade, ostensão e hipóstase” (QUINE, 1975a) do filósofo norte-americano abre exatamente com o enfrentamento da nossa questão central: como construir, segundo a lógica clássica contemporânea, a noção de um “corpo específico”, digamos, “uma pessoa”. Em seu primeiro exemplo de “corpo”, Quine elege a si mesmo como ilustração. Ele escreve:

Dadas as mudanças por que passo, como se pode dizer que continuo sendo eu mesmo? Considerando que de tantos em tantos anos se dá uma substituição completa de minha substância material, como se pode dizer que continuo sendo eu próprio por mais do que esse período, na melhor das hipóteses? (QUINE, 1975b, p. 255).

O problema de Quine é cristalino: corpos são tidos como mantendo sua identidade através do tempo, mas essa identidade jamais poderia ser confundida com aquela de um

---

<sup>9</sup> Podemos afirmar com segurança, no entanto, que essa concepção tão arraigada do “contínuo” está longe de ser a única disponível. Cf., por exemplo, Porto (2017).

<sup>10</sup> Mesmo no caso de Quine, no entanto, a aceitação da ideia de “conjunto” está longe de ser isenta de reservas. Cf. Quine (2010, p. 331, §55). (Quine, 2010, pp. 331, §55)



“agregado material”.<sup>11</sup> Isso porque o conteúdo material não precisa, de maneira alguma, se manter constante através do tempo. Como nos lembra Quine: “de tantos em tantos anos se dá uma substituição completa de minha substância material”. A despeito de todas essas mudanças, no entanto, o “objeto-ordinário-Quine” (aquela pessoa) “permaneceria autoidêntica”, mesmo a despeito de todas essas alterações em sua massa corpórea.

Em uma referência explícita à Heráclito, Quine elege então como seu segundo exemplo ilustrativo de “corpo” um rio, mais precisamente, o Rio Caístro, na Lídia. A escolha de Quine, de certa maneira, oferece uma redução inicial dos problemas de identificação que teremos de enfrentar. Em contraste com uma pessoa (aquele filósofo norte-americano), o leito de um rio teria a vantagem de se manter “relativamente estático” ao longo do tempo. Leitos de rios, ainda que se alterem, fazem isso lentamente, principalmente quando os comparamos com o comportamento “irrequieto” de pessoas humanas. Ainda assim, da mesma maneira que no caso do “corpo-Quine”, as propriedades materiais do “corpo-Caístro” tampouco permanece estáveis através do tempo. Portanto, da mesma forma que no primeiro exemplo de Quine, não poderíamos atrelar a identidade do “corpo-Caístro” à coisa material correspondente, pois ela se alteraria constantemente. Como escreve Quine:

Os estágios do rio são estágios de água, mas os rios não são águas. Podemos banhar-nos no mesmo rio duas vezes sem nos banharmos na mesma água duas vezes, e podemos também, nestes dias de transportes rápidos, banhar-nos duas vezes na mesma água, banhando-nos em dois rios diferentes. (QUINE, 1975b, p. 255).

Mas, se não podemos identificar a noção ordinária de “objetos físicos” a nenhum agregado, ficaria então a pergunta: o que daria suporte à noção de “identidade” no caso de pessoas e rios, em que o agregado material está em constante mudança? E nesse ponto que os três personagens que apresentamos rapidamente no final da seção anterior adentram explicitamente nossa história: as coordenadas espaciais, as coordenadas temporais e mais importante do que tudo, a concepção de “extensão espaço-temporal” como sendo um (mero) “conjuntos de pontos”. Mas vamos por partes.

O primeiro passo – a introdução das coordenadas temporais já havia sido indicada por Frege e são explicitamente tematizadas por Quine na citação a seguir: nossos rios ordinários virariam uma sequência de “estágios temporais de rio”. Nas palavras de Quine:

---

<sup>11</sup> Estamos empregando aqui o termo “agregado” no sentido fregiano de “reunião vários corpos físicos em um único corpo físico composto”. Cf. Araceli Velloso no capítulo 22, “Os números como substância matemática em Frege”, neste livro.

Uma destas coisas momentâneas, chamada *a*, é um estágio momentâneo do rio Caistro, na Lídia, cerca de 400 anos a.C. Uma outra, chamada *b*, é um estágio momentâneo do Caistro dois dias depois. Uma terceira, chamada *c*, é um estágio momentâneo, neste mesmo dia posterior, da mesma multiplicidade de moléculas de água que estava no rio no momento *a*. Metade de *c* está no vale do baixo Caistro, e a outra metade encontra-se em diversos pontos espalhados pelo mar Egeu. Assim, *a*, *b* e *c* são três objetos relacionados de várias maneiras. Podemos dizer que *a* e *b* se encontram numa relação de parentesco fluvial, e que *a* e *c* se encontram numa relação de parentesco aquático. (QUINE, 1975b, p. 255).

Como parte da montagem da estrutura lógica por trás de nossos familiares “objetos-físicos: Quine introduz então, explicitamente, além da coordenadas temporais, também as coordenadas espaciais. Ele escreve:

Na realidade, o caso do Caistro implica também o problema de sua extensão no espaço, assim como no tempo. Temos que apontar nossas amostras não apenas em várias datas, mas também em vários pontos rio acima e rio abaixo, para que nosso ouvinte possa adquirir uma base representativa para sua generalização indutiva quanto à pretendida amplitude espaço-temporal do objeto tetradimensional Caistro. (QUINE, 1975b, p. 257).

E neste momento que, na construção oferecida por Quine, aparece o terceiro e crucial personagem que elencamos anteriormente, a noção de “conjunto”. E, neste ponto de nosso argumento, iremos nos distanciar um pouco de Quine e retornaremos às formulações fregianas dos “conjuntos” como sendo “extensões de propriedades”. Adotaremos também “Teoria simples dos tipos) de Frege, segundo a qual devemos distinguir cuidadosamente propriedades e relações de 1ª ordem, de propriedades e relações de 2ª ordem, e assim por diante. Faremos isso para evitarmos nos envolver aqui na conhecida batalha levada a cabo por Quine em oposição a quaisquer entidades intensionais, como “propriedades” (“atributos”, na nomenclatura dele), “relações”, etc.<sup>12</sup>

Lançando mão assim da terminologia proposta por Frege, poderíamos reformular o argumento que encontramos em Quine da seguinte forma. Corpos, isso é, objetos físicos (temporalmente extensos) jamais poderiam ser tomados diretamente como sendo “objetos”. Isso porque, como vimos, corpos são “objetos com biografias”: eles são

---

<sup>12</sup> Sobre esse tópico, cf. Quine (2010, p. 264, §43).

capazes de perder, ou de ganhar propriedades. Mas, sendo assim, como já vimos, para que eles pudessem vir a ser tratados como objetos, teríamos inevitavelmente de introduzir algum maquinário lógico adequado à tarefa.

Assim, por exemplo, para reconstruirmos logicamente as entidades “pessoa-Quine” e “Rio-Caístro”, teríamos de começar não pelo nível zero de nossa hierarquia – o nível dos objetos lógicos, leibnizianos –, mas, sim, pelo primeiro nível da hierarquia: as propriedades de 1ª ordem. O que Quine estaria nos dizendo então (na terminologia de Frege) é que “objetos ordinários”, como “Quine” e “Rio Caístro”, jamais poderiam ser tratados como “objetos lógicos” (por serem entidades temporalmente extensas). A solução de Quine (apresentada ainda na terminologia de Frege) seria a de que “Quine” e o “Rio Caístro” teriam de ser propriedades de 1ª ordem, as propriedades de “ser-Quine” e de “ser-Caístro”.

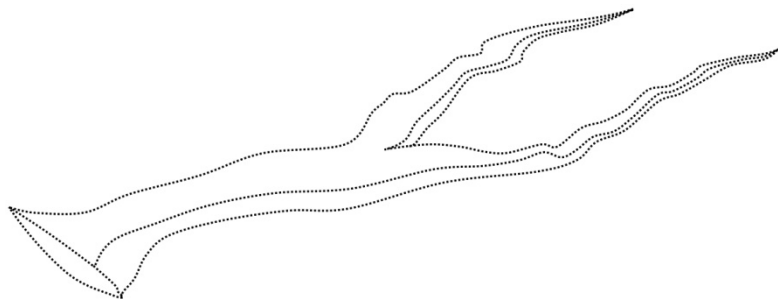
Uma vez de posse dessas propriedades, poderíamos então tomar suas extensões, isso é, o conjunto dos pontos espaço-temporais correspondentes. Isso nos possibilitaria identificar precisamente o volume (i.e., o lugar no espaço) ocupado por aqueles dois corpos a cada instante:

$$\left\{ (x, y, z, t) \mid \text{Ser Quine uma coordenada do volume "Quine"} (x, y, z, t) \right\}$$

e

$$\left\{ (x, y, z, t) \mid \text{Ser uma coordenada do volume "Rio Caístro"} (x, y, z, t) \right\}$$

No específico caso do Rio Caístro, o exemplo ilustrativo central no texto de Quine, poderíamos pensar naquele conjunto como demarcando, ponto por ponto, o leito daquele rio em um dado instante:



É preciso ficar claro, no entanto, que em nosso processo de reconstrução lógica do Rio Caístro ainda não logramos chegar ao “corpo-Caístro”, no entanto, pois esse é um objeto concreto, um certo agregado de água (que muda a cada instante). Ora, o volume-Caístro estava sendo pensado como sendo apenas um conjunto de coordenadas espaço-temporais, as coordenadas que identificariam o lugar do espaço-tempo ocupado (também à cada instante) pelo Rio Caístro. Mas um conjunto assim é uma construção puramente abstrata e deve ser cuidadosamente distinguido do agregado Caístro, isso é, aquele corpo material. Para obtermos o rio concretamente dado, aquele na qual pudéssemos, por exemplo, nos banhar, teríamos de considerar o conteúdo material correspondente àquele conjunto. Isso é, teríamos de considerar o agregado espaço-temporal que ocupa o volume-Caístro mencionado.

Retornando mais uma vez às formulações do próprio Quine, teríamos que:

“Este rio” significa “a somação fluvial de objetos momentâneos que contém este objeto momentâneo”. (QUINE, 1975b, p. 256).

e

Podemos banhar-nos em dois estágios de rio que são estágios do mesmo rio, e a isto chamamos banhar-se duas vezes no mesmo rio. (QUINE, 1975b, p. 255).

## “COMPLETA DETERMINAÇÃO DO SENTIDO”

Ao longo desse capítulo temos acompanhado o impacto que a concepção de identidade de Leibniz sobre o tratamento oferecido pelos lógicos para o que deva ser um “objeto” (em seu sentido lógico), bem como sobre sua contrapartida linguística, a noção de “nome” (também em seu sentido lógico). Sob o pano de fundo do “Princípio da identidade dos indiscerníveis”, o lógico se vê forçado a recorrer à noção de “conjunto de pontos” e a postular um nível ontológico mais fundamental, onde todos os nossos objetos ordinários, os vários corpos com os quais estamos acostumados a conviver, seriam repentinamente reduzidos a especificações completamente exaustivas de cada uma de suas partículas mais ínfimas, cuidadosamente mapeadas a cada instante do tempo.

Não poderemos nem de longe discutir aqui o formidável impacto que essas ideias clássicas – a adoção da noção de “conjunto” e a concepção correlata do “contínuo” como um “conjunto de pontos” – tiveram (e ainda têm) sobre a física, a matemática e a filosofia do século XX e XXI. Teremos que nos contentar com muito menos. Registraremos tão somente aqui uma outra proposta filosófica intimamente relacionada aos tópicos que

vínhamos repassando. Estamos nos referindo à concepção semântica que é normalmente conhecida na literatura como a “Tese da completa determinação do sentido”, isso é, a ideia de que todas as noções semânticas – propriedades, relações, proposições – deveriam ter “limites absolutamente nítidos”, isso é, deveriam oferecer determinações completamente exaustivas e precisas de suas extensões.

Comecemos, uma vez mais, pelo próprio Frege. Em sua obra mestra, *As leis básicas da aritmética*, o filósofo alemão escreve:

Assim, após a definição não pode haver nenhum objeto para o qual permaneça duvidoso se ele cai, ou não, sob esse conceito, embora nem sempre seja possível, para nós, humanos, com nosso conhecimento limitado, decidirmos essa questão. Figurativamente, também podemos expressar isso da seguinte maneira: um conceito deve ter bordas nítidas. [...] um conceito sem determinação precisa é erroneamente chamado de conceito. A lógica não pode reconhecer tais construções assemelhadas a conceitos como sendo conceitos; é impossível formular leis exatas a respeito deles. (FREGE, 2016, p. 69, v. II).

Essa imagem poderosa, de que os conceitos deveriam ter limites completamente definidos, aparece também na obra de outro filósofo, o Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus*. Mas, no caso de Wittgenstein, o “Princípio da completa determinação do sentido” é aplicado, não diretamente às propriedades (i.e., aos conceitos), mas, sim, à noção de “proposição” (os “pensamentos” de Frege). Nos cadernos preparatórios para aquela obra, Wittgenstein escreve:

Se uma proposição nos diz algo, então ela deve ser uma figuração da realidade exatamente como ela é, mas também deve ser uma figuração que seja completa. — Haverá, é claro, também coisas que ela não diz — mas o que ela efetivamente ela diz, ela o faz de maneira completa e deve ser suscetível de uma definição NÍTIDA. (WITTGENSTEIN, 1961, p. 61).

Se evocarmos mais uma vez o “Princípio da identidade dos indiscerníveis” de Leibniz, não é muito difícil de se entender as motivações por detrás das exigências encontradas nesses dois filósofos. Tomemos o exemplo do nosso rio, o Rio Caístro. Imaginemos que uma única molécula de água que efetivamente faça parte daquele rio (em um determinado momento de sua história), de repente tivesse estado ausente. Poderíamos dizer que aquele Rio-Caístro-menos-aquela-molécula-de-água permaneceria sendo o mesmo rio? Se empregarmos o princípio de Leibniz, claramente nossa resposta não poderia ser outra que “não!” Claro, isso porque haveria então pelo menos uma

propriedade que distinguiria Rio-Caistro-menos-aquela-molécula-de-água do Rio-Caistro-propriadamente-dito: a de que esse último conteria uma molécula de água (aquela molécula de água) a mais do que o outro. Sob o peso da exigência de identidade proposta por Leibniz, não teríamos como evitar a conclusão: tratar-se-ia de um outro rio!

Assim, qualquer alteração, por mais ínfima que possa ser, na biografia de qualquer objeto físico, não teria como não produzir um efeito imediato e incontornável: tratar-se-ia de um... outro objeto. Por mais semelhante que aquele outro objeto imaginário pudesse ser do primeiro, jamais poderia ser aquele primeiro: haveria pelo menos uma pequena propriedade, talvez escondida nos recônditos internos daquele corpo, que os distinguiria. Em uma imagem igualmente arrebatadora, Wittgenstein (1961, p. 61) escreve:

Quando digo que este relógio é reluzente, e o que quero dizer por “este relógio” se altera no mais ínfimo detalhe em sua composição, isso significa não apenas que o sentido da frase é alterado, em seu conteúdo, mas também diretamente o que estou dizendo sobre este relógio altera seu sentido. A forma inteira da proposição é alterada.

Antes de terminarmos nossa exposição, cabe aqui uma tomada de posição explícita de nossa parte (ainda que em uma formulação extremamente concisa) com respeito à conexão de nossa discussão ao longo desse capítulo e personagem principal desta coletânea inteira, nossa prima-dona: a noção de “substância”. Poderíamos então tentar conectar a discussão contemporânea àquela grega sugerindo que o problema que vimos discutindo – a questão de como fornecer um arcabouço lógico adequado para a noção de “objeto-físico” – seria diretamente relacionado à formulação inicial da noção de “substância” de Aristóteles, tal como a encontramos nas *Categorias*: a noção de “substância” como sendo um “substrato para a mudança”. É precisamente esse traço dos corpos, o fato deles serem “temporalmente extensos” e de “poderem perder e ganhar propriedades” que, como vimos, os impede de serem tomados como sendo objetos lógicos (sob o peso do “Princípio da identidade dos Indiscerníveis” de Leibniz). Já a distinção que traçamos anteriormente, entre a noção de “agregado material” e a demarcação extensional de um objeto físico em questão – a “extensão espaço-temporal” como um “conjunto de pontos” – seria talvez mais avizinhada à versão tardia do conceito de “substância” que encontramos na *Metafísica* de Aristóteles, a ideia de “substância” como uma união entre “forma” e “matéria”.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Cf. Wellington Damasceno de Almeida no capítulo 3, “Aristóteles e o predicável próprio da substância”, neste livro.

## REFERÊNCIAS

- CARNAP, R. *Logical syntax of language*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- FREGE, G. *Os fundamentos da aritmética*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).
- FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009.
- FREGE, G. *Basic laws of arithmetic*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- MATES, B. *The philosophy of Leibniz: metaphysics and language*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- PORTO, A. À maneira de um colar de pérolas? *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 3-4, p. 1381-404, 2017.
- QUINE, W. V. A relatividade ontológica. In: QUINE, W. V. *Relatividade ontológica e outros ensaios*. São Paulo: Editora Abril, 1975b. p. 139-162. Coleção Os Pensadores.
- QUINE, W. V. Identidade, Ostensão e Hipóstase. In: QUINE, W. V. *Desde um ponto de vista lógico*. São Paulo: Editora Abril, 1975b. p. 255-264. Coleção Os Pensadores.
- QUINE, W. V. *Palavra e objeto*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- WITTGENSTEIN, L. *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Basil Blackwell, 1961.

## SUGESTÕES DE LEITURA

O capítulo II inteiro de Frege (1974) é muito relevante para os tópicos aqui tratados: a noção de “corpo”, de “agregado” e de “conjunto”. O problema da identificação de corpos (que Wittgenstein chama de “complexos”) e a exigência da determinação completa do sentido são longamente tratados em Wittgenstein (1961), nas páginas 60 (com a data 16.6.1915) até a página 70 (com a data 22.6.1915). Existe uma tradução portuguesa dessa obra (*Cadernos 1914-16*. Lisboa: Edições 70, 2004), mas, infelizmente há problemas sérios de tradução envolvendo muitas passagens, por vezes dificultando até mesmo a compreensão do sentido desses trechos. O artigo de Quine (1975b) é certamente a discussão mais clara e alentada do problema da identificação de corpos, e representa um importante degrau para a famosa tese da “Indeterminação da referência (QUINE, 1975b).

# OS NÚMEROS COMO SUBSTÂNCIA MATEMÁTICA EM FREGE

*Araceli Velloso*

Ficou claro que o número estudado pela aritmética deve ser concebido não como um atributo dependente, mas substantivamente. O número surge assim como um objeto que pode ser reconhecido novamente, embora não como um objeto físico ou mesmo meramente espacial, nem ainda como um objeto do qual possamos formar uma imagem por meio de nossa imaginação. (*Os fundamentos da aritmética*, §106)

## INTRODUÇÃO

Uma das mais importantes tarefas do conceito de “substância” na história da filosofia é permitir que se possa falar nas mudanças que um objeto poderia sofrer através do tempo, sem deixar de ser, em algum sentido, o *mesmo objeto*. Ou seja, a identidade seria uma relação que poderia ser atribuída a qualquer “objeto” e deveria estabelecer que esse objeto seria “o mesmo” objeto, apesar das mudanças por ele sofridas no decorrer de sua existência temporal.

Assim posto, no entanto, pode parecer que a aplicação do conceito de substância só faria sentido em relação a objetos que sofressem essa mesma ação do tempo. No entanto, nos parece correto afirmar que é possível circunscrever também um certo uso para o conceito de substância agora em relação a objetos que não estariam submetidos a passagem do tempo, os objetos da matemática – os números. Tais objetos especiais não “envelheceriam”, por assim dizer, mas, apesar de não sofrerem a ação do tempo, esses objetos também teriam de ser reconhecidos como “os mesmos”, sempre que fossem nomeados através de novas propriedades que antes ainda não tinham sido utilizadas para



identificá-los. A razão é simples: justamente por não serem objetos dados a nós humanos através dos sentidos, ou por alguma de percepção direta (como é o caso dos objetos mentais), esses objetos especiais careceriam de outros modos de identificação, salvo através de suas propriedades. Assim, apesar de serem introduzidos via definições, eles continuariam a depender de novas identificações, cada vez que propriedades distintas daquelas que tinham sido usadas para defini-los em primeiro lugar lhes fossem atribuídas. Essa é, com efeito, a dificuldade enfrentada por Frege em seu livro *Os fundamentos da aritmética*. Ele enfoca essa dificuldade por meio das seguintes perguntas:

Como, então, os números podem ser dados a nós, se não podemos ter quaisquer ideias ou intuições deles? (§62).

E a sua resposta será:

Em outras palavras, o que devemos fazer é fixar o sentido de um juízo de reconhecimento para o caso desses números. (§104).

Essa será a dificuldade central a ser tratada no presente capítulo.

Localizando o problema em relação à filosofia da linguagem, poderíamos dizer que ele consiste na aceitação ou recusa de sentenças de identidade por uma teoria da linguagem. Aqueles que aceitam tratar as sentenças de identidade como passíveis de verdade ou falsidade, aceitam também que se possa falar num conjunto de propriedades essenciais e identificadores para qualquer “objeto”, mesmo que esse esteja submetido à passagem do tempo. Aqueles que não aceitam que sentenças de identidade sejam de fato proposições genuínas, passíveis de verdade e falsidade, também rejeitam que se possa falar em identificação absoluta de um objeto/substância cujas propriedades essenciais permaneçam constantes através do tempo e através das mudanças. Foi uma das várias virtudes do trabalho de Frege a de discutir profundamente o papel das identidades no processo de reconhecimento de objetos como sendo os mesmos novamente. A centralidade desse conceito para Frege se deveu é claro ao fato de que o grupo das equações matemáticas, que ele considerava como proposições de identidade, constituíam por assim dizer o núcleo mais essencial da disciplina que seria seu foco central de interesse, a aritmética. Para Frege, essas proposições seriam objetivas, ou seja, independentes de um sujeito, e verdadeiras, ou seja, essas proposições exprimiriam pensamentos verdadeiros.

Para cumprir o nosso objetivo e mostrar como Frege pretendia garantir o reconhecimento e a existência desses objetos especiais que ele tratou como sendo a “substância da matemática”, os números, apresentaremos um de seus mais famosos

argumentos, a distinção entre “agregados” e “extensões/conjuntos”. Essa distinção praticamente inaugura a discussão sobre o conceito de “extensão” que Frege elegeu como sendo central para o reconhecimento de seus “objetos lógicos fundamentais”.<sup>1</sup> Finalmente, para Frege, os números *seriam* extensões, embora de conceitos de segunda ordem. Seriam esses objetos lógicos, ou seja, os números fregianos, que assegurariam, portanto, o sentido, a objetividade e o valor de verdade das identidades matemáticas.

## O PAPEL DA IDENTIDADE E O CONCEITO DE “OBJETO”.

Poderíamos dizer, sem medo de exagerar, que a vida acadêmica de Frege foi, toda ela praticamente, dedicada a explicar de modo completo e determinado o conceito de “identidade”. Para Frege, era fundamental que na aritmética pudéssemos usar proposições cuja asserção principal fosse a de uma relação de identidade. Tanto a definição desse conceito, quanto a dos objetos que deveriam estar nessa relação, foram uma obsessão que o acompanhou durante toda a vida. Assim, o sentido dessas proposições, seu valor de verdade e a natureza dos elementos por elas relacionados deveriam estar totalmente claros e determinados na linguagem da lógica. Em seu entender, somente através da compreensão profunda dessa relação, a de identidade, e de uma determinação completa desse conceito, poder-se-ia fornecer uma fundamentação completa e coerente para a matemática.

Para viabilizar as proposições matemáticas de identidade, Frege tinha de explicar também a natureza dos objetos aos quais elas se aplicariam. A definição desses objetos e de sua natureza lógica, por si só, no entanto, já seria um projeto filosófico de grandes proporções. Tal desafio não se deveria apenas ao aspecto paradoxal daquilo que poderíamos, talvez de modo incauto, chamar de “relação de identidade”,<sup>2</sup> mas também, e principalmente, devido ao caráter atemporal e imutável do conceito de “substância matemática” que tal ordem de predicação deveria envolver, no caso das equações aritméticas.

---

<sup>1</sup> Segundo Frege (FREGE, 2013, §2), “Eu considero como um objeto tudo o que não for uma função, e.g., números, valores de verdade e os cursos de valores introduzidos acima”. Uma discussão mais detalhada sobre o assunto pode ser encontrada em Ruffino (2000).

<sup>2</sup> É conhecido o aspecto paradoxal de se tratar a identidade como sendo uma relação que se aplicaria, como toda relação, diretamente a dois objetos distintos, pois, afinal, caso verdadeira, ela estaria afirmando desses supostos dois “objetos” que eles são, em verdade, apenas um! Há várias alternativas é claro. Tratá-la como uma relação entre nomes de objetos, ou mesmo, como faz Frege, tratá-la como uma relação entre dois modos diferentes de apresentar os mesmos objetos. Faremos uma breve apresentação dessa questão ao longo do capítulo.

Estamos falando, é claro, dos números e do tratamento dado a eles por Frege. Ele os considerava como sendo objetos lógicos e como os principais determinadores da identidade dos conceitos e da verdade das identidades matemáticas. Não obstante a dificuldade do projeto, não era uma possibilidade aceitável para Frege separar as proposições da nossa linguagem ordinária, que versariam sobre o mundo empírico, daquelas que tratariam apenas das substâncias matemáticas, evitando assim os imensos problemas que essa ideia de totalidade, ou seja, a de um domínio universal de objetos lógicos, traria para o sucesso do seu empreendimento. Assim, o objetivo de Frege era o de construir uma verdadeira linguagem universal, no sentido de que essa seria capaz de exprimir qualquer proposição que fosse verdadeira ou falsa, qualquer que fosse o contexto. Sua ambição primeira era a de poder justificar, através da construção dessa linguagem completamente universal, o caráter analítico das proposições matemáticas.

É bastante conhecida a preocupação de Frege em argumentar contra abordagens de caráter idealista e/ou empirista, as quais ele acusa de introduzir o subjetivismo na matemática. É um pouco menos conhecida, embora seja não menos importante, a divisão da obra desse filósofo e matemático em três momentos distintos. Tal divisão é atualmente amplamente aceita por seus intérpretes e leitores,<sup>3</sup> embora ainda não esteja claro nesse debate, quais seriam as motivações centrais para o primeiro dentre os dois grandes momentos de revolução e mudanças conceituais na obra de um filósofo, a passagem de seu primeiro período para o segundo, onde se localiza a sua obra fundamental, *Leis básicas da aritmética* (1893, 1903). Por acreditarmos que essa divisão seja essencial para a nossa discussão, apresentaremos em seguida esses três momentos e as crises que os motivaram, embora de modo breve. Em seguida, abordaremos o nosso tema central, a distinção entre agregados e conjuntos feita por Frege no livro *Os fundamentos da* (1980) e o modo como essa distinção permite a Frege explicar os juízos de reconhecimento.

## OS TRÊS MOMENTOS

O fio condutor que iremos usar para demarcar os três momentos na obra de Frege serão as mudanças sofridas pela sua concepção de “identidade” no decorrer de sua obra. Acreditamos que acompanhar as transições pelas quais tal conceito passou no pensamento desse filósofo/matemático é o guia mais seguro para a compreensão do seu trabalho como um todo.

Diríamos, portanto, que a fase inicial da obra de Frege foi caracterizada por uma concepção que poderíamos chamar de “dicotômica”, da identidade. Em um primeiro momento, um momento lógico de definições, a identidade seria uma relação entre

---

<sup>3</sup> Cf. Heck (2019).

expressões diferentes que nomeariam o mesmo objeto. Ela seria, portanto, uma relação diferente das outras, pois “ela relaciona[ria] nomes e não conteúdos”.<sup>4</sup> (FREGE, 2018, §8). Frege, ainda nesse mesmo parágrafo 8, enfatiza o aspecto dicotômico da identidade: “o mesmo sinal por vezes representa seu conteúdo e, por vezes, a si mesmo”. Ou seja, quando aparecem na identidade, os sinais ou expressões passam a designar a si mesmos, quase como se puséssemos aspas nessas expressões e em seguida afirmássemos: essas duas expressões ou signos linguísticos nomeiam o mesmo conteúdo.<sup>5</sup> Esse primeiro momento do pensamento de Frege tem início com o artigo “Conceitografia: uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a da aritmética”, que aparece em nossa bibliografia como parte da coletânea *Os primeiros escritos lógicos de Gottlob Frege*; inclui também os outros textos dessa coletânea, as cartas desse período; e o livro *Os fundamentos da aritmética*, no qual encontraremos o tema principal desse capítulo, a distinção entre agregados e extensões.

O momento mais maduro do trabalho filosófico de Frege é também o mais conhecido. Ele se caracteriza pela divisão do conceito de “conteúdo conceitual” em duas outras noções: a de sentido (*Sinn*) e a de referência (*Bedeutung*). Essa distinção irá afetar todas as estruturas sintáticas da linguagem conceitográfica<sup>6</sup> de Frege: nomes, predicados e sentenças. Nessa fase, Frege revê sua posição apresentadas no parágrafo 8 do artigo “Conceitografia” e estabelece que a identidade deve ser compreendida como uma relação entre as novas entidades intermediárias, os sentidos. Os sentidos, segundo Frege,

---

<sup>4</sup> No artigo “Conceitografia”, Frege possui apenas um único conceito de “conteúdo conceitual” que contempla os dois aspectos, o sentido e a referência das expressões da linguagem. Esse mesmo conceito será, posteriormente, dividido em duas, uma parte para o sentido e outra para a referência.

<sup>5</sup> Apesar de afirmar no início do parágrafo 8 do artigo “Conceitografia” que a identidade deveria ser considerada como uma relação entre expressões ou signos linguísticos, Frege afirma logo em seguida que “A cada um destes dois modos de determinação (*Bestimmungsweisen*) corresponde um nome particular. Portanto, a necessidade de um sinal para a identidade de conteúdo baseia-se na seguinte consideração: um mesmo conteúdo pode ser plenamente determinado de modos diferentes; mas o fato de que de, em um caso particular, a mesma [coisa] seja efetivamente dada por meio de dois modos de determinação, é o conteúdo de um juízo. Antes que esse [juízo] possa ser feito, dois nomes distintos, correspondentes aos dois modos de determinação [do conteúdo], devem ser assinalados àquilo a que esses modos determinaram”. Ou seja, ele também admite que a cada expressão que ladeia a identidade estejam associados “dois modos diferentes de determinação”. Sobre uma discussão detalhada do assunto, cf. também Velloso (2010)..

<sup>6</sup> Usaremos “a linguagem conceitográfica” para designar a linguagem universal de conceitos proposta por Frege e “*Conceitografia*” para designar o primeiro artigo de Frege.

conectariam as expressões da linguagem aos objetos. Cada uma das três estruturas linguísticas passa a possuir a partir de então um sentido e uma referência.

Os principais textos desse momento do trabalho de Frege são: os três artigos médios: “Função e conceito” (2009), “Sobre o conceito e o objeto” (1892) e “Sobre o sentido e a referência” (1892), contidos na coletânea *Lógica e filosofia da linguagem*; e a sua obra máxima *The basic laws of arithmetic exposition of the system* (1964).<sup>7</sup>

É nessa fase também que Frege introduz às extensões como objetos lógicos. Esses objetos lógicos, do modo como são concebidos por Frege, não poderão mais ser identificados com corpos físicos,<sup>8</sup> nem com pensamentos e nem tão pouco com dados sensoriais. Esse conceito especial, o de “extensão”, entendida aqui como um “objeto lógico”, é introduzido por Frege na sua linguagem de conceitos como o representante dos números, ou seja, aquele “objeto” que será responsável por validar os juízos de identidade, ou juízos de reconhecimento, na aritmética. Segundo Frege, sem eles, não teríamos jamais como determinar completamente o sentido da identidade na aritmética.

Se existem objetos lógicos – e os objetos da aritmética o são –, então também deve haver um meio de apreendê-los, de reconhecê-los. A lei básica da lógica que permite a transformação da generalidade de uma igualdade em uma igualdade [identidade] serve para esse propósito. Sem esses meios, uma base científica da aritmética seria impossível. (FREGE, 2013, p. 149, parte II, §147).

Dissemos para que servem os “objetos lógicos” e o que eles representam na linguagem de conceitos de Frege. Falta agora explicar melhor o que são exatamente e como surgem esses objetos que ele chamou de “cursos de valores/extensões”<sup>9</sup> no *Leis básicas da aritmética*. As extensões, enquanto objetos lógicos, são o resultado de

---

<sup>7</sup> O *Leis básicas da aritmética* está agora completamente traduzido para o inglês com comentários por: Philip A. Ebert e Marcus Rossberg, com a supervisão de Crispin Wright e o auxílio técnico de Roy T. Cook. Ela inclui inclusive um apêndice do último com explicações técnicas a respeito do sistema de Frege (2013). Não há tradução dessa obra para o português.

<sup>8</sup> Um corpo físico será identificado como uma extensão unitária à qual somente esse corpo físico pertence.

<sup>9</sup> Frege introduz o conceito mais amplo de “cursos de valores” para todas as funções e em seguida propõe como especificação que as funções que, quando saturadas, produzem uma proposição com valor de verdade, serão chamadas de “conceitos”, e a elas corresponderia um curso de valores especial, uma extensão. “Para as funções cujo valor é sempre um valor de verdade podemos, portanto, dizer ‘extensão do conceito’ em vez de ‘curso de valores da função’; e parece apropriado simplesmente chamar de conceito qualquer função cujo valor seja sempre um valor de verdade” (FREGE, 2013, §3).

operações de transformação puramente lógicas aplicadas aos conceitos. Contemporaneamente, as extensões poderiam ser *aproximadas* daquilo que chamamos de “conjunto”. O próprio Frege afirma isso:

[...]: pode-se muito bem considerar que o que os matemáticos chamam de conjunto etc., nada mais é do que a extensão de um conceito, mesmo que nem sempre estejam claramente cientes disso. (FREGE, 2013, p. 149, §147 - [tradução minha]).

É em decorrência dessa última característica, a de serem objetos lógicos, que pensamos ser de fundamental importância entender profundamente a distinção feita por Frege no *Os fundamentos da aritmética* entre as “novas extensões” e os “meros agregados”. Sem essa diferenciação, corre-se o risco de entender as extensões como extensões físicas, corpos materiais, conteúdos epistêmicos, ou até mesmo com objetos abstratos de caráter metafísico.

A terceira fase se inicia após o ataque destrutivo feito por Russell à noção de “extensão” – o pilar sobre o qual todo o sistema fregeano estava construído, o conceito sem o qual ele não poderia prosseguir na construção de sua linguagem universal. Segundo o próprio Frege,

Difícilmente algo mais indesejável pode acontecer a um escritor científico do que um dos alicerces de seu edifício ser abalado depois que a obra for concluída.

Fui colocado nesta posição por uma carta do Sr. Bertrand Russell exatamente quando a impressão deste [segundo] volume estava quase concluída. É uma questão sobre a minha Lei Básica (V).

Eu teria abandonado de bom grado esse fundamento, se soubesse de algum substituto para ele. E mesmo agora não vejo como a aritmética pode ser cientificamente fundamentada, como os números podem ser concebidos como objetos lógicos e estudados, a menos que nos seja permitido – pelo menos condicionalmente – a transição de um conceito para sua extensão. (FREGE, 2013, p. 253, v. II, apêndice).

Nessa fase, encontramos um Frege desiludido, à procura de outros caminhos para explicar os números e seu papel nas identidades. Embora sem muita convicção, mesmo nessa fase, Frege acaba por tentar novamente falar em um domínio em separado para os números, um terceiro reino de objetos que poderiam atuar como provedores de sentido às proposições matemáticas. No entanto, sem as extensões como objetos lógicos, Frege já não teria como assegurar a completa determinação da relação de identidade.

## OS NÚMEROS SÃO DADOS POR JUÍZOS DE RECONHECIMENTO

Mas, por que falar de “identidade” em matemática? Por que esse conceito é tão fundamental para Frege? A principal razão é que na matemática usamos as duas principais categorias gramaticais – as categorias de sujeito-lógico e predicado-lógico, sobre o que se fala e o que se afirma disso – para analisar também as proposições matemáticas.<sup>10</sup> Segundo essa análise, uma proposição de igualdade em matemática seria uma asserção de identidade e falaria sobre os números.

É nossa intenção formar um juízo que possa ser considerado como uma identidade de tal forma que cada um de seus lados seja um número. (FREGE, 1980, §63).

Ademais, segundo o próprio Frege, as igualdades aritméticas, as equações, deveriam ser compreendidas como identidades:

Eu adoto essa explicação para igualdade.

“São os mesmos aqueles que podem ser substituídos um pelo outro mantendo a verdade.”<sup>11</sup>

Se, como Leibniz, alguém diz “o mesmo” ou “o igual” é irrelevante. “O mesmo” parece envolver concordância completa, “o igual ou equivalente” parece expressar apenas uma concordância neste ou naquele aspecto; mas pode-se supor uma maneira de falar na qual essa diferença desapareça, por exemplo, em vez de “as linhas são iguais em comprimento” diz-se “o comprimento das linhas é igual” ou “o mesmo”, em vez de “as áreas são da mesma cor” “a cor das áreas é a mesma”. E é assim que usamos essa palavra nos exemplos acima. Na substituíbilidade geral, todas as leis de identidade estão de fato contidas. (FREGE, 1980, §65).

---

<sup>10</sup> Seguindo Chateaubriand, chamaremos a parte da proposição que responde à pergunta “Sobre o que se fala?” de sujeito lógico e o restante da proposição, a parte que responde à pergunta “o que é afirmado disso?” de predicado lógico. Como ele mesmo aponta em seu livro, essa distinção só se tornou mais clara após o artigo de Frege “Sobre sentido e referência”. (CHATEAUBRIAND, 2001, p. 240-244, cap. 2).

<sup>11</sup> Do original em latim: *Eadem sunt, quorum unam potest substitui alteri salva veritate.*

Assim, poderíamos pensar inicialmente que as proposições da matemática e mais especificamente da aritmética, teriam como sujeito, um par de números, e como predicado, a relação de identidade. Ainda segundo essa formulação inicial, pareceria que o predicado das proposições de identidade da aritmética seria a afirmação de que esses “dois” números seriam, em realidade, *o mesmo* número. Formuladas dessa maneira (bastante usual), acabaríamos por explicitar diretamente o caráter paradoxal da relação de “identidade” e nossa formulação daquele conceito se tornaria incompreensível. Parte da dificuldade aqui é que, com essa primeira formulação, tentamos apresentar o problema de um modo mais intuitivo.

Voltemos agora a Frege para tentarmos dissolver esse aparente paradoxo. Como pergunta Frege retoricamente no início de seu famoso artigo “Sobre o sentido e a referência”, “Será que a identidade é ou não é uma relação? Ou ainda, como pode uma relação incidir apenas sobre *um* objeto e não dois?”. Nesse artigo, assim como no artigo “Conceitografia”, Frege continua mantendo que a identidade seja, sim, uma relação. Como já antecipamos antes, para resolver o problema de como essa relação pode ter como sujeito lógico apenas um objeto, Frege opta, em sua primeira frase, por defini-la como uma relação entre *expressões numéricas* e não entre conteúdos conceituais. Essa curiosa exceção em sua “Linguagem de conceitos” consistiria em interpretar a asserção de uma igualdade da seguinte maneira: o número nomeado de um lado da igualdade é o mesmo que o número nomeado por uma outra expressão do outro lado.

No *Os fundamentos da aritmética*, e ainda mantendo que a identidade seria uma relação entre expressões da linguagem, a principal preocupação de Frege era com os juízos de identidade matemáticos. Ele os chamava de “juízo” ou “enunciados de reconhecimento”, pois os números, já definidos em termos da propriedade de segunda ordem “ser equinúmero”, deveriam ser agora reconhecidos, ou reidentificados, quando nomeados por expressões que os designassem através de propriedades diferentes.

Ora, há uma espécie de proposições que devem ter um sentido para cada objeto, que são as proposições de reconhecimento, chamadas, no caso dos números, de identidades. Vimos que enunciados envolvendo números também devem ser considerados como identidades. (FREGE, 1980, p. 277, §106).

Esses juízos de reconhecimento fariam diretamente sobre objetos, e afirmariam uma relação que se estabeleceria entre eles, a relação de identidade entre duas expressões numéricas. Com essa preocupação em mente, Frege define a sua estratégia. Ela consistiria em comparar as atribuições numéricas que aparecem na linguagem ordinária dentro de um predicado, com as atribuições de outros predicados, feitas



diretamente a corpos físicos. Seu objetivo mais importante era o de formular uma definição adequada do que seria um número, como sabemos. Seu objetivo mais específico, no entanto, era o de mostrar que a atribuição numérica envolveria necessariamente um predicado de segunda ordem e, portanto, não poderia ser feita diretamente a agregados de corpos físicos. Vamos então primeiramente percorrer os três grupos de argumentos dados por ele para distinguir extensões de agregados.

## **AS TRÊS LINHAS ARGUMENTATIVAS EM FAVOR DA DISTINÇÃO ENTRE EXTENSÕES E AGREGADOS**

### **Primeiro argumento: a atribuição numérica não é feita diretamente aos corpos**

No §21 do *Os fundamentos da aritmética*, Frege começa sua tarefa comparando as atribuições numéricas da linguagem ordinária com as outras predicções feitas normalmente a objetos físicos. A primeira etapa dessa comparação consistia em argumentar que expressões numéricas não seriam predicáveis diretamente de expressões nominais.

A fim de expor melhor o argumento de Frege, tomemos como exemplo as folhas de uma árvore e imaginemos um diálogo que poderia ter ocorrido entre Frege e uma interlocutora imaginária. Para iniciar a discussão, Frege poderia fazer a ela algumas perguntas. Ele poderia perguntar: “Se digo dessa árvore que ela é verde e se digo dessa árvore que ela é mil (1000) será que minhas duas afirmações fazem sentido ou será que alguma delas parece incompleta?”. Ele poderia perguntar a ela ainda: “Ao quê cada um desses predicados, ‘é verde’ e ‘é mil (1000)’ se aplicam?”.

A resposta de sua interlocutora provavelmente seria diferente para cada um dos dois casos. Ela provavelmente responderia que no primeiro caso, com certeza, poderíamos afirmar que “A folhagem dessa árvore é verde”. Para esse primeiro caso então, retrucaria Frege, podemos considerar que a expressão “a folhagem dessa árvore” seja um termo singular, o nome de um objeto físico do qual podemos predicar a expressão “ser verde”.

No entanto, Frege e sua interlocutora devem em seguida analisar o segundo caso, o da atribuição do predicado “ser 1000”. Sua interlocutora provavelmente ficaria pensativa. Talvez ela até chegasse a expressar o seu espanto diante da pergunta feita por Frege. A indagação “essa árvore tem 1000?”, feita por Frege, certamente lhe pareceria incompleta, faltando alguma coisa, e a seu ver deveria ficar sem uma resposta mais definida. Ela poderia até antecipar um pouco os argumentos de seu oponente e perguntar: “Qual é a

sua pergunta exatamente?”, ou “Você quer saber se a árvore tem 1000 do quê?”. A essas perguntas, Frege prontamente responderia: “Entendo a sua dúvida. Em minha opinião o problema é que você precisa de um outro conceito, de primeira ordem, que te permita saber o que contar! Se eu te disser que gostaria de saber se ela tem 1000 *folhas*, aí você poderia me dar uma resposta, não é?”. Sua interlocutora, um pouco amuada, poderia reclamar que mil folhas é o predicado inteiro. O predicado mais natural. O outro seria uma espécie de expressão incompleta. Assim, poderíamos só apontar para a árvore e dizer: “isso é 1, uma unidade ou um corpo físico”. Ao que tudo indica, a interlocutora de Frege estaria argumentando que, apesar de não ser razoável atribuir “ser 1000” a um substantivo *diretamente*, poderíamos fazê-lo sem problemas com o auxílio de um pronome demonstrativo como o “isso”, e assim, talvez nosso objetivo pudesse ser alcançado com facilidade.

Apesar de ser defrontado com contra-argumentos, Frege insiste em seu intento de mostrar a necessidade de um conceito intermediário que viabilize até mesmo o uso do demonstrativo sugerido por sua interlocutora. Para provar sua posição, Frege poderia se virar para a árvore e dizer que o demonstrativo “isso” não teria como desempenhar corretamente o seu trabalho, se não soubermos para qual corpo físico nosso interlocutor está apontando. Frege pretende fazer sua interlocutora notar que um gesto de ostensão por si só, um dedo apontador, ou mesmo esse gesto acompanhado do pronome, ainda não seria suficiente para que saibamos como segmentar um certo agregado em partes.

A conclusão do primeiro argumento de Frege é que precisamos de um conceito intermediário, podemos chamá-lo de conceito pivô, que especifique quais corpos físicos diante de nós devemos contar. No exemplo da árvore poderiam ser as folhas, e aí teríamos como resposta, 1000. Mas, poderíamos querer contar a folhagem da árvore ou mesmo os seus galhos, e então a resposta talvez fosse um número bem diferente. Ou seja, segundo esse primeiro argumento de Frege, “1000” não é um termo geral que possamos predicar diretamente de uma posição nominal, como “Essa árvore”, no nosso exemplo, pois temos de ter um intermediário que viabilize essa atribuição, o conceito “tem esse número de *folhas*” por exemplo.

## **Segundo argumento: a arbitrariedade da atribuição numérica**

Os argumentos de Frege, no entanto, seguem adiante, insistindo nesse mesmo ponto desde um outro ponto de vista. O filósofo acrescenta ao argumento anterior outro aspecto da predicação que envolve números: a sua arbitrariedade. Assim, se compararmos a atribuição de uma cor homogênea a toda a superfície de um corpo físico com a atribuição de um número a esse mesmo corpo físico, chegaremos à conclusão de que essas atribuições possuem características diferentes. Só podemos atribuir uma única cor

homogênea de cada vez a um corpo físico, pois a superfície de um corpo físico não pode ser completamente branca e completamente preta, no mesmo instante. Mas podemos atribuir muito mais do que uma expressão numérica ao mesmo tempo ao mesmo corpo físico. Vamos ver como isso acontece com um exemplo.

Voltemos ao exemplo da árvore. Não podemos dizer que a mesma árvore, ao mesmo tempo, no mesmo lugar, possuísse uma folhagem totalmente verde e totalmente amarela. Apesar de estarmos impossibilitados de escolher outras alternativas de cor para a árvore que está diante de nós, temos algumas alternativas em relação à atribuição de um número a essa mesma árvore. Podemos dizer que ela tem 1000 folhas, ou que tem 1 ramagem, ou ainda que esse mesmo agregado é constituído por um número muito grande de moléculas de celulose. Para isso, precisamos apenas variar o conceito pivô.

A conclusão desse segundo argumento é semelhante à conclusão do argumento anterior. O predicado “ser verde” indica uma propriedade que pode ser atribuída diretamente à superfície de corpos físicos e, portanto, depende das características específicas de cada corpo. Por essa razão, não podemos atribuir mais de um predicado para cores ao mesmo agregado em questão, ao mesmo tempo. Temos de atribuir uma cor específica e não podemos escolher! A atribuição numérica, no entanto, depende do *conceito pivô* que estiver sendo usado para orientar a escolha de quais objetos devem ser contados como constituindo as partes de um determinado agregado. O *conceito pivô* nos informa sobre a situação presente, recortando, ou seja, individualizando os objetos a serem contados. Se estivermos falando de folhas, deveremos atribuir o número 1000 (hum mil), mas se quisermos contar ramagens, então teremos de atribuir um número diferente, o número 1 (hum).

É importante frisar o erro de “nossa” interlocutora. Quando ela pensa num sujeito identificado pela expressão “Essa árvore”, está usando o conceito “ser árvore” para identificar aquilo do que estamos falando. No entanto, não podemos usar o mesmo conceito nas duas funções, identificador do sujeito e pivô da atribuição numérica. Por exemplo, se usarmos o conceito de “ser árvore” para identificar o sujeito da predicação, “Essa árvore tem mil...”, não dá para acrescentar “árvores” no espaço vazio, pois obteríamos: “Essa árvore tem mil árvores”. Podemos dizer “Ali temos 1 árvore”, mas então o sujeito é “aquele lugar”.

Cabe aqui, provavelmente, uma rápida lembrança. Estamos chamando a palavra que informa ao sujeito o que ele deve contar de “*conceito*”, mas por que deve ser um conceito? Qual seria a natureza desse conceito? A resposta em Frege não segue a tradição de seus contemporâneos da filosofia. Como sabemos, Frege aproxima os termos gerais, mesmo na linguagem ordinária, quando se está tratando de questões empíricas, de funções. As funções ou termos gerais são expressões insaturadas, ou seja, falta a elas

uma parte que está vazia e é marcada por uma letra indicadora de que ali temos um espaço a ser preenchido por um objeto.<sup>12</sup> Ademais, quando a saturação de uma função produz uma proposição, chamamos essa função de “conceito”. E quando essa saturação produz um nome, chamamos de “função nominal”. As expressões insaturadas, para Frege, são aquelas que, na linguagem, poderiam ser escritas no plural. Assim, mesmo no caso em que dizemos, mais informalmente, “o homem é mortal”, poderíamos corrigir esse enunciado para “os humanos são mortais”, pois certamente não estamos falando de uma única pessoa, nem de homens contrapondo-os às mulheres. O plural gramatical para Frege indica que essas expressões não são expressões nominais e, portanto, *não possuem referência*. Ou seja, conceitos não são *nomes* no vocabulário fregiano. Assim como conceitos não podem designar nada no mundo, por serem entidades insaturadas, eles também não podem designar entidades mentais ou de nenhuma outra natureza. Eles são essencialmente insaturados. Segundo Frege, podemos fazer duas coisas com um conceito:

- 1) tratá-lo como uma entidade insaturada e atribuir a ele um representante ao nível do domínio, uma extensão (no caso dos conceitos), ou um curso de valores (no caso das funções nominais); ou
- 2) usá-lo precedido de um artigo singular masculino ou feminino para formar um termo singular que irá identificar um objeto, como veremos mais adiante

Nosso comentário teve como objetivo destacar que o que chamamos de “conceito pivô” tem uma natureza estritamente semântica. Sua função é fornecer critérios para que possamos obter a lista de objetos que possam ser contados em uma certa situação. Se o conceito pivô for “cartas em cima da mesa”, segundo outro exemplo de Frege (1980, §22), vamos provavelmente contar 52 (cinquenta e duas cartas). Mas se escolhermos o conceito “baralhos em cima da mesa”, contaremos apenas 1 (hum baralho).

É muito importante também notar aqui que esse papel que Frege atribui aos conceitos, o de ser um critério de escolha para os objetos a serem contados, depende de que os conceitos usados estejam completamente determinados. Segundo Frege, para que um conceito *empírico* seja completamente determinado, devemos incluir termos que indiquem o tempo e o lugar no qual esses objetos seriam encontrados.

Outro ponto importante que gostaríamos de destacar é que usamos a expressão “corpos físicos” sempre que não temos um conceito individualizante e reservamos a expressão “objetos” para os elementos da lista de possíveis candidatos a saturarem algum conceito. Essa primeira característica será importante quando finalmente

---

<sup>12</sup> Frege também chama os objetos de “argumentos das funções”.

estabelecermos as diferenças entre agregados, que serão os corpos físicos, e extensões ou conjuntos, que serão os objetos lógicos.

Podemos agora resumir as conclusões desses dois primeiros argumentos. Até agora, ao que parece, precisamos de um elemento intermediário viabilizador das atribuições numéricas, aquilo que chamamos de “*conceito pivô*”. Ademais, esse conceito pivô deve poder ser atribuído *diretamente* aos corpos físicos, agregados ou desagregados, sobre os quais desejamos obter o efeito individualizante. Por essa razão, podemos concluir que esse conceito deve ser um conceito de primeira ordem. Ele é o responsável pelo estabelecimento de um critério de contagem. Assim, para que possamos pedir a alguém que conte quantos objetos físicos estão presentes numa situação qualquer, precisamos também instruir essa pessoa a respeito de qual objeto queremos que ela conte. Temos de fornecer a pessoa o que ordinariamente entendemos como um substantivo. Os exemplos poderiam ser: maçãs, folhas, objetos em cima da mesa, gatos em cima do telhado e por aí vai. Pudemos constatar também que a atribuição numérica ela própria não é feita diretamente aos corpos físicos que estão sendo contados, mas sim ao próprio conceito. Dizemos que aquela árvore tem 1 (uma) *ramagem* e que aquela mesma árvore possui 1000 (mil) *folhas*. É importante observar que, apesar de alterarmos a atribuição numérica, nenhuma alteração importante está sendo feita na situação material diante de nós. Continuamos a ter a mesma *porção material dispersa espaço-temporalmente, aquela árvore*. Frege extrai então já uma primeira conclusão provisória. A de que os números são predicados de predicados, ou seja, atribuições feitas em segunda ordem, e não atribuições feitas diretamente a corpos físicos.

### **Terceiro argumento: A universalidade da atribuição numérica X a especificidade da atribuição de propriedades de primeira ordem**

Continuemos acompanhando Frege. Em seguida ao argumento da arbitrariedade, ele destaca um outro aspecto da predicação numérica que a distingue da predicação de primeira ordem em geral: a sua universalidade. Ao abstrairmos a cor de um objeto e formarmos o conceito correspondente àquela cor, ser vermelho, por exemplo, só poderemos aplicar com sentido o conceito formado a corpos físicos que tenham uma superfície vermelha. Não faz sentido dizer, por exemplo, que a prova de um teorema é azul. Podemos, contudo, contar qualquer tipo de objeto, mesmo objetos não concretos. Essa terceira observação de Frege se dirige àqueles que defendem que os números sejam abstraídos diretamente de objetos físicos. Frege está pensando em filósofos como John Stuart Mill, por exemplo, que insiste em dizer que a aritmética é o resultado da observação de regularidades físicas e da agregação de corpos para formar agregados maiores. Segundo Mill, os agregados já possuem por sua própria natureza um modo

característico de serem segregados em partes. Vejamos como Frege apresenta a posição de seu oponente:

À questão de saber *a que pertence o número enquanto propriedade*, Mill responde assim: o nome de um número designa, “é claro, alguma propriedade que pertença a aglomeração de coisas que chamamos por esse nome; e esta propriedade é a maneira característica pela qual o agregado é composto e pode ser decomposto em partes”. (FREGE, 1980, p. 223, §23 - [minha ênfase]).

A reação de Frege é rápida e definida:

O artigo definido na expressão [usada por Mill] “a maneira característica” é aqui um erro, pois há maneiras muito diferentes pelas quais se pode decompor um agregado (*aggregat*), e não se pode dizer que apenas uma seja característica. Um feixe de palha, por exemplo, pode ser fragmentado partindo-se cada talo, desfazendo-se o feixe em talos singulares, ou fazendo-se dele dois feixes. Um monte de cem grãos de areia é composto da mesma maneira que um feixe de cem talos de palha? E tem-se, no entanto, o mesmo número. O numeral “um” não exprime, na expressão “um talo de palha”, como esse talo é composto de células ou moléculas. (FREGE, 1980, p. 223, §23).

Nessa citação, Frege argumenta contra a ideia de que haja uma única maneira característica de se segmentar qualquer agregado. Dentre os seus exemplos, podemos inclusive verificar que ele menciona dois modos de segregação que poderiam ser expandidos para qualquer corpo físico vivo. Estamos falando dos conceitos pivô “célula” e “molécula”. No *Leis básicas* (§150), que citaremos mais adiante, Frege fala inclusive da possibilidade de separarmos qualquer corpo físico na face da terra em seus átomos componentes. Esses exemplos envolvem, é claro, elementos que comporiam todos os corpos físicos do universo, segundo a física. Assim, seriam segmentações aplicáveis a qualquer agregado de modo universal. Ou seja, estariam sempre ao nosso dispor.

Ao oferecer uma explicação empírica para o conceito de “número” e pressupor que só podemos contar corpos físicos ou fenômenos naturais, Mill parece de fato assumir que só há uma única maneira característica como esses corpos e fenômenos podem ser subdivididos em partes. Logo após apresentar a resposta de Mill a sua pergunta, Frege fornece um contra-argumento.

Mill considera que a verdade de que tudo o que é composto de partes é composto de partes destas partes seja válida para todos os tipos de fenômenos naturais, visto que todos poderiam ser enumerados. Mas não é possível enumerar ainda muitas outras coisas? (FREGE, 1980, p. 223, §24).

A seguir um trecho do *Leis básicas*, parte II. Embora seja posterior ao *Fundamentos* (já no final da fase média), ele vem de uma parte pouco lida e explorada dos escritos de Frege, a parte sobre os números reais. Frege acrescenta o seguinte comentário sobre o erro que teria sido cometido pelos matemáticos, e que provavelmente teria sido cometido também por Mill:

Aqui, os dois erros principais possíveis foram cometidos. O primeiro consiste na confusão de um número com seu portador ou substrato, semelhante à confusão de cor com o pigmento. O segundo [erro] consiste em não tomar como portador de um número nem um conceito, nem a extensão de um conceito, mas o que é designado pelas palavras, "agregado", "série de coisas", "objeto que consiste em partes afins". (FREGE, 2013, p. 150, §150, parte II).

Ou seja, a atribuição numérica é universal e não vale apenas para fenômenos naturais ou agregados. É sobre o caráter não universalista da posição defendida por Mill que Frege se insurge nesse argumento. Para ele, a universalidade da atribuição numérica é incontestável, e podemos contar até mesmo os conceitos eles próprios, caso os tratemos como sendo instâncias do conceito "ser um conceito".

O último argumento, ainda sobre a universalidade da atribuição numérica, diz respeito ao número zero. De acordo com o modo como Mill concebe os números, não poderíamos ter o número zero, pois não poderíamos nem mesmo encontrar o agregado que deveria ser segmentado.

## **O CONCEITO DE "AGREGADO"**

Com os três argumentos apresentados nas seções anteriores em "mãos", Frege em seguida apresenta o seu conceito de "agregado". Havíamos comentado que uma atribuição numérica corresponderia a uma predicação de segunda ordem, mediada por um conceito pivô. Trata-se agora de caracterizar ao que se aplica o conceito pivô, aquele "algo mais" que ainda não está segmentado em objetos e pode ser encontrado unido ou disperso espaço-temporalmente pelo mundo.

Cabe aqui um pequeno aparte: como já dissemos antes, o conceito que Frege nos apresenta de “agregado” era frequentemente utilizado por matemáticos da sua época em tentativas de elucidação do conceito de “número”. Muitas expressões eram usadas por seus contemporâneos para tentar definir o que conhecemos atualmente como “classe” ou “conjunto”, por exemplo: multiplicidade, pluralidade, grupo, aglomeração ou pilha (FREGE, 1980, p. 227, §28). Todos esses conceitos possuíam um traço comum, a ideia de reunir coisas para formar um todo, como se estivéssemos reunindo bolinhas de gude e colocando dentro de um saco de papel.<sup>13</sup>

A reação de Frege é sempre contrária a qualquer concepção que envolva a ideia de conceber um conjunto como uma “aglomeração” ou “reunião de partes”. Sua reação contrária se baseia, como acabamos de ver, no argumento de que nenhum corpo físico pode ser considerado uma unidade de forma absoluta. Para que possamos atribuir qualquer número a um agregado, pilha, monte, pluralidade, o que seja, precisamos, como vimos, de um conceito pivô. Temos de escolher um critério que determine nossa contagem! Sem ele, diferentes números poderiam ser atribuídos à mesma porção do mundo, com igual legitimidade. Para Frege, uma das características essenciais dos agregados é que eles poderiam ser agregados de muitas “partes componentes” diferentes, resultando sempre, ao final, na mesma porção material. Assim, para ele, não é possível se falar de algo que esteja sendo contado, de forma independente do conceito usado, um algo que já fosse “naturalmente” segregado em partes componentes, mesmo na ausência de um conceito que os segregue.

Para melhor caracterizarmos o conceito de “agregado” de Frege, acreditamos que seria especialmente iluminador citar novamente a continuação do trecho que citamos anteriormente, aquele da parte II do *Leis básicas*. Embora seja uma longa citação ela deixa muito clara a ideia que estamos querendo apresentar:

A diferença é que um agregado consiste em objetos mantidos juntos por relações e que podem ser chamados de partes do agregado. Com a destruição das partes, o todo também é destruído. Em contraste, o que constitui um conceito - ou sua extensão - não são os objetos que caem sob ele, mas suas notas características; essas são as propriedades que um objeto deve ter para cair sob o conceito. Conceitos vazios são possíveis, agregados vazios são uma aberração. Em relação a um conceito, já está determinado quais objetos caem sob ele; mas no caso de um agregado não há uma determinação do que deveria contar como suas partes, se, por

---

<sup>13</sup> Para um tratamento detalhado da intrincada história do desenvolvimento do conceito de “conjunto”, ver Ferreirós (2007).



exemplo, em um regimento as partes seriam os soldados individuais, as companhias ou os batalhões; ou se, em uma cadeia, as partes são os átomos, as moléculas ou os pedaços de madeira unidos artificialmente. (FREGE, 2013, p. 150, parte II, §150).

Como Frege assinala nesse trecho, agregados são porções materiais que possuem peso, ocupam lugar no espaço e podem sofrer alterações com o passar do tempo, podendo vir até mesmo a serem destruídas. Já as extensões não têm nenhuma dessas propriedades, muito pelo contrário. Elas são abstratas, atemporais, sem peso e imutáveis. Mas como pode ser isso? Estaria Frege dizendo que os elementos de um conjunto, mesmo sendo corpos físicos, nunca perecerão?

Para melhor responder a essa pergunta, vamos usar um novo exemplo aqui. Pensemos num animal grande e pesado, como o Dumbo.<sup>14</sup> Usando o conceito “ser Dumbo”, podemos atribuir a ele o número 1 e podemos também dizer que ele *pertence* ao conjunto dos elefantes, pois é verdade que ele é um elefante. Mas o Dumbo não é uma parte desse objeto lógico, um pedaço do conjunto. Como veremos, ele possui *apenas* uma relação de pertencimento com esse conjunto e é por isso que seu peso, sua extensão e sua perecibilidade não são características constitutivas de nenhum conjunto ao qual ele pertença. Ademais, poderíamos, alternativamente, considerar que essa mesma porção agregada, num certo instante, seja composta de 1 milhão de moléculas (de vários tipos), ou mesmo de um número muito grande de átomos. O importante é que, ao variarmos o conceito pivô usado como critério para a contagem, diremos que aquela mesma porção de matéria se relaciona com conjuntos diferentes, como o conjunto dos elefantes ou o conjunto dos personagens de histórias infantis. Diante disso, não faria o menor sentido dizer que essa porção de matéria é parte de todos esses conjuntos. Na próxima seção, compararemos o conceito de “agregado” com o de “extensão/conjunto”.

## EXTENSÕES X AGREGADOS

Um dos aspectos confusos do conceito de “agregado” é que as suas partes recebem o nome do conceito usado para segregá-las. Diante dessa constatação, poderíamos nos perguntar se, afinal, os conceitos de “fazer parte de agregado” e de “ser objeto que pertence a um conjunto” não seriam um e o mesmo conceito. Afinal, se o mesmo agregado pode ser composto por inúmeras moléculas ou por 1 elefante, será que não podemos chamar o agregado de “elefante” e as suas partes de “moléculas do elefante”?

---

<sup>14</sup> Seria melhor o nome de um elefante não ficcional, mas não conseguimos pensar em nenhum que fosse amplamente conhecido. Por isso empregamos o personagem de Disney.

Não podemos esquecer, no entanto, que também poderíamos tratar o agregado elefante como sendo composto de átomos, células, ou até partes não destacadas de elefante, por que não? Assim, é normal a pergunta: será que todas essas partes seriam *partes*, no mesmo sentido? E, finalmente, se as partes não se diferem em termos materiais, qual seria então a sua natureza quando fossem tratadas como elementos de algum conjunto ou extensão? Para dificultar ainda mais a nossa compreensão do que seja um objeto para Frege, a sua definição, apresentada apenas no período intermediário, é bastante peculiar, pois caracteriza os objetos como tendo uma natureza “indefinível”.

Considero impossível uma definição regular [de objeto], já que nos deparamos com algo cuja simplicidade não admite nenhuma análise lógica. Aqui, só se pode assinalar o que se quer dizer. E só se pode dizer sucintamente o seguinte: um objeto é tudo o que não é função, tudo aquilo cuja expressão não contém lugar vazio. (FREGE, 2009, p. 96).

Segundo Frege, temos um único critério para estabelecer quando algo é um objeto, se esse algo é elemento de um conjunto. Ou seja, quando essas partes do agregado *pertencem* também a uma extensão, por satisfazer o critério estabelecido pelo conceito escolhido, ela é *também* um objeto, segundo Frege. Pensemos no caso das moléculas que fazem parte do Dumbo. Além de serem partes do Dumbo, elas são também elementos do *conjunto de moléculas do Dumbo*. Isso não significa, é claro, que as *moléculas do Dumbo* tenham uma relação de parte e todo com o *conjunto de moléculas do Dumbo*. Por serem de natureza distintas, as primeiras são corpos físicos e o segundo é um objeto lógico, só podemos atribuir a esse caso uma relação de os primeiros pertencerem ao segundo, nada mais.

Outras vezes, porém, esse duplo papel, *ser uma parte de* um agregado e também *ser um objeto/elemento de* um conjunto, não é possível. Isso não acontece, por exemplo, no caso de números, nem dos pensamentos, ou dos teoremas. No caso dos últimos tipos de objeto não temos nem o agregado correspondente.

Vale a pena repetir então essa ideia. Com efeito, diferentemente do modo como aprendemos na escola elementar, um “objeto” ou “elemento” não está *dentro de nada*. Ou seja, a relação que ele tem com o conjunto ou extensão é a de pertencimento e *não a de parte e todo*, e nem mesmo aquela relação que existe entre uma bolinha de gude e o saco de bolinhas que as contém. Um elemento ou objeto pertence a um conjunto do mesmo modo como alguém poderia ser membro de um clube, mesmo que nunca tivesse entrado em sua sede. Bastaria que essa pessoa satisfizesse o critério: “ter comprado o título de sócia”. Assim, não precisamos nos preocupar com a sua concretude, nem com a falta dela, pois esse aspecto não é relevante para a relação de pertença.

Frege dá um outro exemplo que é famoso e bastante elucidativo. Ele comenta que não precisamos reunir todos os cegos do império alemão numa sala para que possamos contá-los. O que precisamos para contá-los é apenas um critério, o critério “ser cego alemão”. O critério que usamos é o nosso conceito pivô, é claro. No caso do exemplo, um critério especificado por duas propriedades, “ser cego e ser alemão”. Segundo o critério escolhido, podemos agora falar dos “objetos que pertencem aquele conjunto”. E, finalmente, a essa extensão, poderemos atribuir um número.

Comparemos agora as duas noções, a de “extensão/conjunto” e a de “agregado”, quanto às suas especificidades. Enquanto a uma extensão/conjunto pertencem objetos que não fazem, fisicamente, parte dela (mesmo que seja um corpo físico como o Dumbo do nosso exemplo), um agregado contém dentro de si as suas partes. As partes são pedaços do agregado, e se tirarmos uma delas ele ficará menor. Além disso, se cortarmos a orelha do Dumbo, teremos outro agregado diferente do Dumbo original, mais leve, e menor. É isso que Frege diz no seguinte trecho.

[...] um agregado consiste em objetos mantidos juntos por relações e que podem ser chamados de *partes* do agregado. Com a destruição das partes, o todo também é destruído. (FREGE, 2013, p. 150, parte II, §150).

Proseguindo com nossa comparação, pensemos novamente no Dumbo e em suas partes físicas, bem como nas duas estruturas em questão: o agregado e a extensão. No primeiro caso, temos uma totalidade, o corpo do Dumbo e sempre poderemos dividi-lo em partes. Já no segundo caso, temos um objeto lógico, a extensão/conjunto dos elefantes que se chamam Dumbo. Essa extensão é constituída, ou definida, pelas notas características do conceito em questão. Assim, segundo Frege:

Em contraste, o que constitui um conceito - ou sua extensão - não são os objetos que se caem sob ele, mas suas notas características; essas são as propriedades que um objeto deve ter para cair sob o conceito. Conceitos vazios são possíveis, agregados vazios são uma aberração. FREGE, 2013, p. 150, parte II, §150).

Retornando novamente ao nosso exemplo, apliquemos a distinção feita por Frege ao nosso Dumbo. Em primeiro lugar, é claro que a pata do Dumbo é uma parte do Dumbo (*relação de parte e todo*) e que o Dumbo é elemento do conjunto dos elefantes (*relação de pertença*). Por outro lado, tenderíamos a pensar que essa relação seria transitiva (como é transitiva a relação de “parte e todo”), e que, portanto, a pata do Dumbo seria também elementos do conjunto dos elefantes. Mas essa conclusão está equivocada, pois

isso seria confundir as duas relações, a relação de “parte e todo” e a relação de “pertença”. Ao invés disso, deveríamos dizer que a pata do Dumbo é elemento do conjunto das *patas de elefantes*. Ademais, o conjunto das patas de elefante também não é um elemento do conjunto dos elefantes, pois esse último não é um conjunto de conjuntos e, sim, de elefantes. Com efeito, os dois conjuntos não teriam nada em comum.

Resumamos então o que dissemos sobre transitividade. Por um lado, a relação de parte e todo é sempre transitiva. Se a orelha do Dumbo é uma parte da cabeça do Dumbo e a cabeça do Dumbo é uma parte do Dumbo, então a orelha do Dumbo terá de ser uma parte do Dumbo. Por outro lado, a relação de pertença nem sempre é transitiva. Assim, a orelha do Dumbo pertence ao conjunto das orelhas de elefante e o Dumbo, ao conjunto dos elefantes, sem que o conjunto de orelhas de elefante seja parte do conjunto de elefantes. Apesar disso, conjuntos também podem manter uma relação de parte e todo entre eles.

Simbolizemos essa relação com um “ $\subset$ ” de “estar contido”. O conjunto dos elefantes está contido naquele dos mamíferos, por exemplo, porque os seus elementos, os elefantes, pertencem também ao conjunto maior, o conjunto dos mamíferos. Podemos ter ainda conjuntos de conjuntos. E nesse caso, os elementos do primeiro conjunto, ao qual não pertence nenhum conjunto, nunca serão elementos do segundo, o conjunto de conjuntos, já que nunca serão conjuntos. Um outro exemplo, o conjunto de patas de elefantes pode ser, ele próprio, elemento de outro conjunto, o conjunto dos conjuntos de patas de animais, mas, nem por isso, uma certa pata de elefante que pertença ao primeiro conjunto pertencerá também ao segundo, o conjunto de conjuntos de patas de animais.

Usando agora a relação de “estar contido” da teoria de conjuntos, poderíamos, se quiséssemos, recuperar a ideia de transitividade entre parte e todo. Ilustremos isso em nosso exemplo. Vamos escolher: as orelhas, o Dumbo inteiro e, finalmente, todos e cada um dos elefantes sobre a terra. Para isso, teríamos de recorrer, digamos, a um conjunto dos átomos. Nesse caso, teríamos além disso de nos comprometer com a teoria da física, segundo a qual todos os corpos físicos são compostos de átomos. Assim, pagando esse preço, poderíamos então estabelecer uma relação de transitividade entre os átomos da orelha do Dumbo e todos os átomos do Dumbo, chegando finalmente até à totalidade dos átomos de elefantes. Note-se, contudo, que, nesse caso, teríamos sempre de pressupor um conjunto universal de átomos. Somente partindo desses elementos fundamentais, teríamos como explicar que o conjunto dos átomos da orelha do Dumbo estaria contido no conjunto de átomos do Dumbo e que, por sua vez, este também estaria contido no conjunto de átomos de todos os elefantes. Assim poderíamos associar a relação de “parte e todo” com a ideia de “dividir um corpo até chegar aos seus elementos mínimos”, os

átomos, e localizá-los através de coordenadas espaço temporais.<sup>15</sup> A relação de pertença sozinha, sem a ideia de um “elemento mínimo que formaria o conjunto de tudo o que há no mundo”, não seria suficiente para estabelecer essa relação de transitividade que inicialmente nos parecia tão natural.

A conclusão mais importante a qual chegamos com a nossa comparação entre essas duas estruturas, os agregados e as extensões, é a de que a relação de parte e todo é uma relação muito diferente daquela da “pertença”, embora em alguns casos, como o dos corpos físicos, algumas confusões possam ocorrer entre elas. De qualquer maneira, o mais importante é que, segundo Frege, o mesmo agregado pode ser segregado por diferentes conceitos, produzindo extensões igualmente distintas.

## CONCLUSÃO

No início do capítulo nos comprometemos com a ideia de mostrar como Frege pretendia garantir a existência de certos “objetos matemáticos por excelência”, os números. Chamamos os números também de “substância matemática”, uma vez que seriam eles os responsáveis por garantir a viabilidade e a verdade dos juízos de reconhecimento na linguagem de conceitos de Frege. Para cumprir esse objetivo, apresentamos um dos mais famosos argumentos fregianos, a distinção entre “agregados” e “extensões/conjuntos”. Essa distinção era crucial para que Frege pudesse garantir a viabilidade dos “juízos de reconhecimento”. Essa distinção praticamente abre o caminho para que Frege introduza, no *Leis básicas*, seu conceito de “extensões” como “objetos lógicos”. Como nesse livro, os números são identificados com essas extensões, pudemos finalmente circunscrever o conceito que seria essencial para que Frege pudesse definir os “números” e viabilizar com isso os seus juízos de reconhecimento.

Com a apresentação da distinção feita por Frege, acreditamos também ter contribuído para a compreensão do porquê da profunda certeza de Frege a respeito do fracasso de seu empreendimento. Com efeito, se observarmos a sequência da discussão epistolar entre Frege e Russell verificaremos que nem mesmo Russell havia compreendido completamente o conceito de “extensão” como “objeto lógico” de Frege. Ele escreve, agradecendo:

Muito obrigado por suas explicações sobre cursos de valores. Agora entendo a necessidade de tratar cursos de valores [extensões] não apenas

---

<sup>15</sup> Cf. o capítulo 21, “O que é um objeto para um lógico?”, de André da Silva Porto, neste livro.

como agregados de objetos ou sistemas. (carta de Russell à Frege, 1902). (FREGE, 1980, p. 143-144).

Essa falta de entendimento mais profundo, no entanto, ainda o faz seguir adiante e tentar convencer Frege a encontrar alguma solução que torne as consequências do paradoxo menos graves. Com esse objetivo, Russell propõem que Frege enfrente os revezes apresentados em sua carta usando em seu sistema um subterfúgio, uma definição parcial do conceito de identidade. Ou seja, sua sugestão consistiria em tratar as extensões de duas maneiras distintas, ora como “objetos próprios”, ora como “objetos impróprios”.<sup>16</sup> No entanto, por tudo o que discutimos neste capítulo, incluindo os argumentos de Frege em favor da exigência de um conceito único de “identidade” em sua linguagem conceitual, podemos concluir que essa solução nunca poderia ser satisfatória para Frege. Vale a pena repassarmos como o próprio Frege responde à proposta de Russell.

Se quiséssemos revogar a lei do terceiro excluído para o caso das classes, poderíamos então pensar em considerar as classes - e de fato os cursos de valores em geral - como objetos impróprios. Portanto, não seria permitido que ocorressem como argumentos de todas as funções de primeiro nível. Mas sempre haveria funções que poderiam tomar como argumentos a ambos, tanto os objetos próprios, quanto os impróprios; certamente a relação de identidade seria desse tipo. Podemos tentar escapar disso assumindo um tipo especial de identidade para os objetos impróprios, mas isso está completamente descartado; *a identidade é uma relação que nos é dada de uma forma tão específica que é inconcebível que ocorram várias relações do mesmo tipo dela.* (FREGE, 2013, p. 128-129 - [ênfase minha]).

Nessa citação, Frege apresenta em essência os seus mais fortes argumentos contra qualquer outra solução para o problema dos juízos de reconhecimento. A sua certeza de que não havia outro caminho a não ser o de introduzir as extensões como os únicos objetos lógicos próprios de seu domínio universal viria da necessidade de manter a validade universal do terceiro excluído para as extensões e, conseqüentemente, para a identidade.

---

<sup>16</sup> Como ainda hoje fazemos, em certas teorias dos conjuntos, como a de Gödel/Von Neumann.

## REFERÊNCIAS

- CHATEAUBRIAND, O. *Logical forms part I: truth and descriptions*. Campinas: Itala M. Loffredo D'Ottaviano, 2001. v. 1, 2v.
- DUMMETT, M. *The seas of language*. Oxford: Claredon Press, 1996.
- FERREIRÓS, J. *Labyrinth of thought: a history of set theory and its role in modern mathematics*. Basel: Birkhäuser, 2007.
- FREGE, G. *Basic laws of arithmetic*. Oxford: Oxford University Press, 2013. v. 1 e 2.
- FREGE, G. *Conceitografia: uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a da aritmética*. Edição e tradução Paulo Alcoforado, Alessandro Duarte e Guilherme Wyllie. Rio de Janeiro: Editora do PPGFIL-UFRJ, 2018.
- FREGE, G. *Frege's philosophical and mathematical correspondence*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- FREGE, G. Função e conceito. In: ALCOFORADO, P. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 81-110.
- FREGE, G. *Investigações lógicas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- FREGE, G. *Os fundamentos da aritmética*. Tradução e edição Luís Henrique Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção *Os Pensadores*.
- FREGE, G. Sobre o conceito e o objeto (1892). In: ALCOFORADO, P. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 111-128.
- FREGE, G. Sobre o sentido e a referência (1892). In: ALCOFORADO, P. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 129-158.
- FREGE, G. *The basic laws of arithmetic exposition of the system*. Berkeley and Los Angeles: Univertisy of California Press, 1964.
- FREGE, G. *The foundations of arithmetic*. Tradução J. L. Austin. Okford: Basil Blackwell, 1953.
- GREIMANN, D. Did Frege really consider truth as an object? *Grazer Philosophische Studien*, p. 125-148, 2007.
- HECK, R. G. Frege and semantic. In: RICKETTS, T.; POTTER, M. (ed.). *The Cambridge companion to Frege*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 342-378.
- HECK, R. G.; MAY, R. The function is unsaturated. In: *The Oxford handbook of analytical philosophy*. M. Beaney, 2013.
- HECK, R. K. Formal arithmetic before grundgesetze. In: EBERT, P. A.; ROSSBERG, M. (eds.). *Essays on Frege's basic laws of arithmetic*. Oxford, 2019.

HECK, R. *Reading Frege's Grundgesetze*. Claredon Press Oxford, 2012.

PORTO, A. O que é um objeto? *In: Coletânea do Procad*, s.d.

RUFFINO, M. A. Context principle, fruitfulness of logic and the cognitive value of arithmetic in Frege. *History and Philosophy of Logic*, v. 12, p. 185-194, 1991.

RUFFINO, M. A. Extensions as representative objects in Frege's logic. *Erkenntnis*, p. 239-252, 2000.

## SUGESTÕES DE LEITURA

Para uma leitura mais aprofundada a respeito da discussão sobre paradoxos da identidade e uma apresentação da lei de Leibniz, conferir Velloso (2010).

A distinção entre agregados e conjuntos é apresentada por Frege no livro *Os fundamentos da aritmética* (1980), seções II (principalmente a partir do §21 até o §44), e III.

Para uma distinção entre a divisão em três períodos da obra de Frege, ler o artigo de Heck (2019), "Formal arithmetic before grundgesetze" publicado na coletânea: *Essays on Frege's basic laws of arithmetic* (v. 1). Heck também tem um livro publicado sobre a leitura do *Grundgesetze*, *Reading Frege's Grundgesetze* (2012). Discussões também sobre a natureza insaturada das funções Heck e May, 2013 e sobre a semântica de Frege nos dois períodos Heck (2010). Não há tradução para o português desse debate.

Período I: "Conceitografia: uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a da aritmética" traduzido por Paulo Alcoforado, Alexandre Duarte e Guilherme Wyllie; inclui as cartas desse período; e vai até o final do livro *Os fundamentos da aritmética* (1980), seções II e III, citado em português na bibliografia. A distinção que apresentamos entre agregados e extensões se encontra principalmente a partir do §21 até o §44.

Período II: "Função e conceito", "Sobre o conceito e o objeto" e "Sobre o sentido e a referência", contidos na coletânea *Lógica e filosofia da linguagem*; e a sua obra máxima *Leis básicas da aritmética*. O *Leis básicas* está disponível em inglês numa excelente tradução comentada indicada na bibliografia, feita por: Philip A. Ebert e Marcus Rossberg, com a supervisão de Crispin Wright e o auxílio técnico de Roy T. Cook. Ela inclui inclusive um apêndice do último com explicações técnicas a respeito do sistema de Frege. Não há tradução para o português.

Período III: Após o *Leis básicas*, conferir especialmente a coletânea *Investigações lógicas*, traduzida também por Paulo Alcoforado (FREGE, 2002).

Uma discussão sobre o conceito de verdade em Frege, ver Greimann (2007). Não há tradução para o português



Uma discussão sobre o princípio do contexto em Frege, ver Ruffino (1991).

Para uma discussão sobre as extensões como objetos lógicos, ver Ruffino (2000): “Extensions as representative objects in Frege’s logic”. Não há tradução para o português.

Sobre Frege e o conceito de “sentido como condições de verdade”, ver Dummett (1996).

## CONSCIÊNCIA E NATUREZA: A SUBSTANCIALIDADE DA MUDANÇA EM HENRI BERGSON

*Fábio Ferreira de Almeida*

e daí à lembrança  
que vestiu tais imagens  
e é muito mais intensa  
do que pôde a linguagem,

e afinal à presença  
da realidade, prima,  
que gerou a lembrança  
e ainda a gera, ainda,

por fim à realidade,  
prima, e tão violenta  
que ao tentar apreendê-la  
toda imagem rebenta  
(João Cabral de Melo Neto)

Já é bem conhecida a passagem da carta que Henri Bergson enviou a Gilles Deleuze, na qual insiste em que o mais importante exercício filosófico deve ser o esforço pedagógico de “desnudar e expor, em fórmulas simples e sugestivas, a intuição geradora de uma doutrina ou de um sistema de pensamento” (DURING, 2008, p. 309). Para ilustrar o modo como ele próprio certa vez fora instado a exercitar essa habilidade rara, Bergson narra na mesma carta o encontro com uma senhora que pedia a ele exatamente isso: que lhe explicasse sua filosofia em poucas palavras e de um modo que ela pudesse compreendê-la. A isso, a resposta do filósofo foi a seguinte: “o que digo, minha senhora, é que o tempo é real, e que ele não é espaço”. Jamais saberemos se tal esforço de contração foi suficiente para esclarecer aquela interlocutora. Mas, se pudermos nos abandonar

brevemente ao lazer de imaginá-la imbuída daquela ingenuidade filosófica quase infantil, até podemos vê-la replicar, de maneira também direta e precisa: *para quê?*

É certo que para compreender o porquê de a realidade do tempo não ser espaço, seria necessário estudar a obra, mas, no fundo desse esforço, resta ainda a questão: *para que perguntar-se pela realidade do tempo?* O caráter pragmático que atravessa o bergsonismo nos permite pensar que tal pergunta, de fato, não é desprovida de sentido, pois, como escreveu certa vez Georges Canguilhem, pensar por pensar não é muito diferente de rir por rir ou matar por matar; ninguém começa a pensar do nada, muito menos os verdadeiros filósofos. Como nos falta talento pedagógico suficiente para expor “em fórmulas simples e sugestivas” um sistema filosófico, no presente capítulo partiremos daquela pergunta – para quê? – a fim de apresentar o modo como se pode compreender a relação entre as noções de natureza e consciência no pensamento de Henri Bergson. Como quer sugerir o título, uma chave para tal é a expressão “substancialidade da mudança”, que aparece em *O pensamento e o movente*.<sup>1</sup> Mas se poderia perguntar ainda: por que se interessar precisamente pela relação entre natureza e consciência em Bergson? Serão estas noções efetivamente decisivas em seu sistema? Pois, num primeiro momento, é precisamente sobre isso que procuraremos refletir. Em seguida trataremos do que nos parece ser a consequência mais direta dessa análise inicial, isto é, a noção bergsoniana de “duração real”. Por fim, retornaremos à singularidade da conexão que se estabelece entre as noções de consciência e natureza, configurando o bergsonismo como uma filosofia que não abre mão de ideias como essência, substância, fundamento, mas que *olha para elas de maneira revolucionária*.

## BERGSON E O FIM DA ERA CARTESIANA

Não é difícil encontrar, entre os estudos dedicados a explorar, expor ou desenvolver a filosofia bergsoniana, a menção ao poeta senegalês Léopold Sédar Senghor, que teria afirmado numa passagem célebre que, exatamente cem anos depois da primeira, a publicação do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, em 1889, representava como que uma segunda revolução francesa. O que há de tão radicalmente revolucionário neste que é o primeiro grande livro de Bergson? Uma resposta a essa pergunta pode ser deixada a cargo de Henri Gouhier.

Na “Introdução” que escreveu para edição das obras completas de Bergson, publicada por ocasião do centenário de seu nascimento, e como que num exercício daquele mesmo esforço filosófico de contração, Gouhier destaca esta “primeira

---

<sup>1</sup> A expressão aparece na segunda das conferências reunidas em *O pensamento e o movente*, sob o título “A percepção da mudança” (ver BERGSON, 1970, p. 1383).

significação do bergsonismo: ele significa o fim da era cartesiana” (GOUHIER, 1970, p. XIV). Tal ruptura se dá, ainda de acordo com a interpretação de Gouhier, por um deslocamento histórico fundamental que faz com que a meditação filosófica se transforme completa e radicalmente: “a filosofia é ciência ao modo das matemáticas, segundo Descartes, e ao modo da biologia, segundo Bergson” (*idem*, p. XII). É importante destacar que, na leitura de Gouhier, tanto para Descartes quanto para Bergson, a filosofia se constitui, se desenvolve e se exerce de acordo com o modelo da ciência, mas cada um tem uma ideia muito distinta de ciência.<sup>2</sup>

Assumindo essa perspectiva, podemos reconhecer que ela se sustenta sobre algo que, de fato, concerne à essência mesma da filosofia, desde os antigos até Bergson, passando por Descartes: tal como para as ciências – física, matemática, biologia, até a psicologia ou outras – *o assunto próprio da filosofia, aquilo pelo que ela fundamentalmente se interessa é a natureza*. E também há razões para se admitir que para Descartes e Bergson a filosofia, como as ciências, se interessa fundamentalmente pela natureza: a principal delas é que ambos enxergam *a natureza como obstáculo*. Pois é precisamente nesse ponto que o modelo de ciência sobre o qual a concepção de filosofia se constitui adquire, em Descartes e em Bergson, significados bem precisos e completamente distintos. Como Descartes não dispunha de uma ciência como a biologia, a filosofia assumia, para ele, aquela mesma astúcia que Bacon identificou nas ciências: obedecer para comandar. Ora, para obedecer à natureza era preciso conhecer o mais precisamente possível suas leis, suas regras; parafraseando o título do célebre estudo de Ferdinand Alquié, para obedecê-la era preciso saber *suas ordens*. No cartesianismo, tal conhecimento é alcançado de maneira mais certa e segura, claro, através das matemáticas. E o mecanicismo cartesiano estende aos vivos essa pretensão “moderna” de matematização total.

Esse é, com efeito, um dos traços característicos do século XVII, que sobressai pelo movimento de contraposição aos conhecimentos vagos de até então; conhecimentos a um só tempo religiosos e “científicos” que, até o final no Renascimento, eram marcados por uma espécie de aderência da Natureza ao homem, ao seu corpo e a sua alma, de

---

<sup>2</sup> Sobre essa compreensão da filosofia como ciência, vale a pena mencionar o livro de Alexis Philonenko, *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*, título que é um aceno um tanto irônico à Husserl. Com efeito, Philonenko não deixa de reconhecer uma “fenomenologia bergsoniana”, da qual o “princípio” ele encontra já no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, não sem ressaltar que “o recurso à fenomenologia husserliana, que constitui uma outra dimensão da fenomenologia, não [é] tão útil. A redução fenomenológica visada por Husserl não permite verdadeiramente aceder aos temas bergsonianos conquistados na crítica do kantismo” (ver PHILONENKO, 1994, p. 58).

modo a, com eles, formar afinal uma massa informe de preceitos que orientavam a ação no enfrentamento das adversidades. Nessa época, se quisermos falar de “ciência”, ela não seria mais que uma espécie de precipitado resultante desse aglomerado difuso, dessa confusão.<sup>3</sup> Na segunda metade do século XIX, além das transformações ocorridas nos campos da física e da química, que em breve revolucionariam o pensamento científico, surge algo que o pensamento cartesiano não poderia conceber: uma ciência como a biologia.

No mesmo ano que Bergson nascia em Paris, na Inglaterra vitoriana Charles Darwin publicava seu *A origem das espécies*, 1859. Se, com a teoria segundo a qual as espécies evoluem a partir de um mesmo ancestral indicando que isso, de algum modo, as unifica num conjunto que poderia ser bastante bem delimitado e descrito, o lamarckismo já representava um abalo no mecanicismo cartesiano, a teoria darwiniana, segundo a qual as espécies surgem e evoluem de acordo com as interações com outros vivos e com o meio do qual dependem para viver ou sobreviver, de fato, rompia definitivamente com aquela concepção mecanicista da vida. A vida, então, como objeto de ciência, assume um estatuto radicalmente novo, e a filosofia bergsoniana não ficará alheia à transformação que esse acontecimento representa.<sup>4</sup>

Mas, se a compreensão de ciência que orienta a reflexão bergsoniana é moldada pela biologia, e pela biologia de sua época, o filósofo nunca deixou de marcar as divergências que, na esteira de Augustin Cournot, o demarcavam muito claramente em relação ao darwinismo. Tais críticas caminham lado a lado com o afastamento do evolucionismo que, antes de Darwin, Herbert Spencer havia formulado em termos que, num primeiro momento, atraíram a simpatia do jovem Bergson, mas do qual ele progressivamente se afastou, percebendo o quanto era fictícia sua compreensão pouco científica e demasiado genérica da evolução.<sup>5</sup> Talvez fosse precipitado afirmar que, para

---

<sup>3</sup> Michel Foucault oferece uma bela descrição dessa *epistémê*, digamos, pré-moderna no capítulo intitulado “La prose du monde”, de *Les mots et les choses*. “A simpatia é uma instância do Mesmo tão forte e tão impositiva que ela não se contenta em ser uma das formas do semelhante...” (FOUCAULT, 1979, p. 39). É importante perceber que os estudos de Alexandre Koyré, de maneira um tanto distinta dos de Foucault, reconhece uma cientificidade no pensamento pré-moderno (ver *Estudos de história e filosofia das ciências* e *Do mundo fechado ao universo infinito*).

<sup>4</sup> Sobre isso, vale a pena ver o belo estudo intitulado “Vida”, que Georges Canguilhem compõe para a *Encyclopaedia Universalis*. A certa altura, com seu habitual senso da fórmula, Canguilhem escreve: “Em suma, o mecanicismo é a teoria do funcionamento das máquinas construídas, viventes ou não, mas não da construção das máquinas” (CANGUILHEM, 2018, p. 591).

<sup>5</sup> É bastante conhecido o ímpeto inicial que levou Bergson a aderir ao pensamento vitoriano de Herbert Spencer. Vale citar aqui esta passagem do *Journal* de Charles du Bos, segundo a qual Bergson divide os jovens estudantes de sua época entre “aqueles que julgavam que Kant havia

Bergson, o evolucionismo de Darwin é, como o de Spencer, “falso”, especialmente se nos lembrarmos de que o próprio Darwin nunca aderiu, senão por conveniência, às teorias de Spencer.<sup>6</sup> As argutas críticas bergsonianas à revolucionária teoria da seleção natural, diríamos, fundam-se muito mais na recusa de um certo positivismo que ainda subjaz à perspectiva darwinista determinando o papel que o naturalista reconhece ao tempo em sua concepção da evolução. As análises de Hervé Bateau apresentadas no excelente artigo “Bergson et le darwinisme: une critique pertinente” parecem apontar nessa mesma direção.

Das propriedades da vida, escreve Bateau, Darwin retém apenas sua plasticidade, sua capacidade de variação, ele não se interroga a respeito dessa estranha capacidade da vida, que a torna tão diferente da matéria inorgânica. Essa redução das propriedades da vida a uma única, a variação, certamente constitui, de um ponto de vista lógico, a força do darwinismo, mas também constitui sua fraqueza, principalmente de um ponto de vista filosófico, e [...] Bergson foi capaz de evidenciar inteligentemente essa fraqueza bem antes que a biologia genética viesse confirmar suas críticas. (BATEAU, 2007).

O que é certo é que Bergson estava plenamente informado dos progressos da biologia e, como ressalta Lydie Adolphe, ao analisar as reações de Le Dantec ao livro *A evolução criadora*, o filósofo, mais do que simples metafísico a quem o cientista escusaria dizer o que bem entendesse na linguagem que mais lhe agradasse, era também um cientista capaz de utilizar a notação precisa da ciência da qual trata como filósofo. Assim, “se admitirmos que Bergson é, a um só tempo, um cientista e um metafísico, o que ele fez foi simplesmente transcrever ‘em linguagem subjetiva’ teorias às quais, como cientista, ele chegou pelo método objetivo” (ADOLPHE, 1955, p. 33).<sup>7</sup>

---

dado às questões sua forma definitiva” e os que se sentiam ligados ao evolucionismo de Spencer. Admitindo ter estado incluído neste segundo grupo, Bergson, no entanto, completa: “Pouco a pouco eu abandonei, uma após a outra, todas as suas perspectivas e apenas mais tarde, em *A evolução criadora*, que me dei plenamente conta do quanto era completamente fictício o evolucionismo spenceriano” (BERGSON, 2011, p. 922).

<sup>6</sup> Sobre isso, ver a apresentação do darwinismo por Patrick Tort, *Darwin e a ciência da evolução* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2004). Vale também mencionar o estudo mais aprofundado de Michael Rose, *Espectro de Darwin* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000).

<sup>7</sup> O tema é fascinante e mereceria um estudo mais detido. Aqui, não pretendemos mais que mencionar a questão sobre a qual há uma bibliografia extensa.

A relação da filosofia bergsoniana com o darwinismo e com a biologia de sua época, bem como a confirmação de muitas de suas teses pela biologia mais recente, nos afastaria demasiado do que aqui nos interessa primordialmente, que é examinar um aspecto bem mais geral que, conforme a hipótese que tentamos apresentar, está na base de toda reflexão bergsoniana: o fato de que a singularidade desses “saberes” sobre os vivos só se torna possível a partir do momento em que um vivo em especial se destaca, isto é, a partir do momento em que se dá novamente aquele inaugural espanto diante da fenda que passa a separar o homem, não apenas dos demais *entes*, mas também dos outros viventes; é um cisma que, precisamente, aparta da natureza isso que é o próprio do homem como vivente, a saber, a *consciência*. Nessa história, e também para o desenvolvimento do bergsonismo, a filosofia de Kant, ainda que tampouco pretendamos aqui explorá-la como mereceria, merece ser pelo menos mencionada.<sup>8</sup>

Michel Foucault percebeu muito bem o significado dessa ruptura ao destacar a pergunta que Kant coloca em sua *Logik*, “o que é o homem?”, como uma espécie de culminação das três questões que a precedem: o que posso saber?, o que devo fazer?, o que me é permitido esperar? É o desenvolvimento da intuição kantiana o motor de toda pesquisa da qual o livro mais importante de Foucault, *Les mots et les choses*, dá conta. O sujeito kantiano, mesmo que diferente do *Cogito* cartesiano, ainda é essa *Bewusstsein* que, com tal, está sujeita à intuição sensível, que se forja pela percepção das coisas, que se move em um espaço no qual tudo se encontra e que se esforça em construir para si o mundo. Na origem da consciência, portanto, enreda-se o conhecimento (*Erkenntnis*) e, com isto, as ciências (*Wissenschaften*) passam a disputar com a filosofia, isto é, com a metafísica, a natureza. Assim, recuperando Copérnico, Kant aparta o homem, dotado de consciência, não apenas das coisas inertes, que não a tem, mas também dos outros viventes que talvez a tenham *outramente*. Apenas guardada essa distância será possível, afinal, *conhecer* com clareza.

Deste modo, a natureza, na medida em que transcende o homem, só lhe é acessível *por intermédio* da intuição sensível que os conecta ou, se quisermos, *religa*. Mas a sensibilidade, há muito já se sabe, não é boa fiadora de conhecimentos teóricos, científicos. Kant percebeu, enfim, que a sensibilidade, se não é fonte de erro, tampouco é boa condutora das ciências.<sup>9</sup> Ora, conhecer só é possível por conceitos, e estes são obra

---

<sup>8</sup> Vale a pena remeter o leitor a pelo menos dois trabalhos acerca da relação entre a filosofia de Kant e a biologia: a tese de Philippe Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organe* (Paris: Kimé, 2008) e a coletânea *Kant e a biologia*, organizada por Ubirajara de Azevedo Marques (São Paulo: Ed. Barcarola, 2012).

<sup>9</sup> Para um aprofundamento a respeito de Kant, com o qual Bergson trava um debate profundo, vale ver os capítulos 17 e 18 neste livro.

da consciência transcendental, que os elabora com os elementos oferecidos pela sensibilidade. Pelos conceitos, a realidade empírica, as coisas, não são ampliadas como se postas sob uma lupa, mas a percepção delas pela consciência se refina de modo a lhes apreender, antes, as leis. Os conhecimentos, por certo, não nascem *ex nihilo*, mas sim como obra que a razão constrói a partir dos dados da intuição sensível, o que nos faz lembrar o quanto Kant era, de fato, newtoniano. A natureza só se apresenta a eles, Newton e Kant, depois de uma longa e cuidadosa preparação, ela só se mostra à inteligência teórica vestida com os conceitos que a razão lhe oferece. Assim, talvez possamos dizer que Kant representa o último limite daquela era cartesiana, à qual ele, de algum modo, ainda pertence. Kant, primeiro moderno? Não! Antes, o último clássico. Com isto, retornando a Bergson, pretendemos nos inscrever na mesma perspectiva apresentada por Camille Riquier, quando afirma:

Sem paradoxo, a metafísica bergsoniana terá de ser uma retomada intuitiva da metafísica que Kant havia abandonado aos sonhos ocios da razão pura, por falta de uma experiência sobre a qual ele a pudesse apoiar. Recusando, por seu turno, a antiga metafísica, que Kant teve o mérito de colocar por terra, Bergson pretende relançar, pelo viés do kantismo, “a metafísica dos modernos”, cuja fonte está em Descartes, propondo assim uma metafísica tão, senão mais moderna que aquela que a crítica de Kant havia formulado e que acreditávamos que a substituiria definitivamente. (RIQUIER, 2011, p. 39-40).

Esse “kantismo de Bergson” de que nos fala Riquier talvez seja antes um não kantismo, no sentido mesmo bachelardiano da expressão. Se, como Kant, Bergson não admite que a metafísica seja aquele mero *tatear* entre conceitos, seguindo o modelo da biologia a metafísica bergsoniana engloba e ultrapassa a kantiana por tornar-se, antes, *contato*. Como última fronteira da era cartesiana, a unidade do sistema kantiano é rompida precisamente por esse movimento de retorno às coisas, mas não para conhecê-las, não para elaborar conceitos sobre elas, mas para “comungar” com elas e (se fôssemos falar em termos heideggerianos) comungar com elas *em sua totalidade*. Ora, e essa comunhão não é o mesmo que, na conferência sobre “A intuição filosófica”, Bergson chamou de “simpatia”?<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> A passagem é bem conhecida. Nela Bergson afirma que o filósofo busca “tratar a natureza como camarada”, e continua: “A regra da ciência é aquela estabelecida por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo nem comanda nem obedece, mas busca simpatizar”. Isso conduz a uma de suas afirmações mais irônicas, para alguns, desconcertante, de que “filosofar é um ato simples”. (ver BERGSON, 1970, p. 1362-3)



Ecoss disso também reverberam quando, na resenha do livro *Les mots et les choses*, Canguilhem nos fala do “esgotamento do cogito”. Preocupado com o problema epistemológico colocado num determinado momento pelas ciências humanas, Foucault como que arrematou, num terreno específico, se não o vazio, o espraiamento, a dispersão, a fragmentação, enfim, desse elemento eminentemente moderno que é a consciência ou, se quisermos, o sujeito, o detentor da razão, o que olha a natureza e vai a ela, o criador das teorias, a mesma figura que ainda assombra a fenomenologia husserliana. Na física, na química, na matemática, e mesmo na biologia a ruptura já estava consumada nessa passagem do século XIX para o século XX. Mas os filósofos, em geral, não gostam muito de receber lições, eles quase sempre detestam a escola. Bachelard, Canguilhem, Foucault e alguns outros violentaram essa mania, e isso tem diretamente a ver com Bergson, afinal, deve chamar nossa atenção o fato de que, em poucas linhas, o filósofo da duração resolva, por assim dizer, esse conceito cuja definição, desde Descartes até Husserl, talvez tenha sido a mais problemática, a mais difícil de ser estabelecida, um conceito (Husserl parece ter percebido isso já bem tarde) impossível de “fixar”. É na conferência “A consciência e a vida”, de 1911, que ele afirma:

Quem diz espírito diz, antes de tudo, consciência. Mas o que é a consciência? É claro que não vou definir *algo tão concreto*, tão constantemente presente à experiência de cada um de nós. Mas, sem dar da consciência uma definição que seria menos clara do que ela própria, *posso caracterizá-la pelo seu traço mais aparente*: consciência significa primeiramente memória. (BERGSON, 1970, p. 818. Os itálicos são meus).

Como todos os conceitos fundamentais de sua metafísica, da consciência não cabe, segundo Bergson, buscar uma definição, que será sempre precária, como é qualquer definição daquilo que, já possuindo, se quer ainda apreender; muitas vezes a precisão escapa ao conceito. Talvez aqui nos seja permitido recorrer novamente a Bachelard e identificar nesse habitual procedimento filosófico algo como um “complexo de Arpagon”, isto é, certa avareza da qual a atitude conceitual não consegue se desvencilhar e que não deixa o pensamento perceber que aquilo que busca obstinadamente imobilizar, na verdade ele já possui, e que quanto mais assim procede tanto mais se perde do que sempre esteve junto.

Pois a consciência é algo desse tipo, e o que indica essa sua presença sem brechas, o que indica que a consciência preenche a totalidade da experiência e, enfim, o que a torna algo mais “concreto” que qualquer conceito, para Bergson, é precisamente a memória. Isso, claro, não nos coloca tampouco diante da tarefa de definir memória. Cabe, antes, realizar o esforço de apreender – mais do que de compreender – este que é o

“traço mais aparente” [*le trait le plus apparent*] da consciência. E para isso talvez devemos deslocar o acento dos termos mais proeminentes da investigação – consciência e memória – para a ideia de *aparência*.

Essa ideia não significa que a consciência *ela mesma* se encontra escondida por detrás das lembranças, das recordações; a memória *não* é um signo da consciência. Como traço mais aparente da consciência, antes, memória é a própria consciência em vibração, ou seja, é a consciência naquilo que ela tem de mais próprio, que é o *movimento*. Não por acaso, esse é um dos termos-chave de todo bergsonismo. E se, então, nos perguntarmos: o que faz vibrar, o que impulsiona e movimenta a consciência revelando-a concretamente? A resposta não poderia ser outra se não esta: o *passado*. Ora, do mesmo modo que eu sou o resultado de minhas memórias e, portanto, de meus traumas, de meus medos, de meus desejos, alegrias, das realizações e dos fracassos sem os quais eu não seria eu, mas um outro, a memória como que insere, ou antes, ela *integra* a consciência nesse fluxo do qual a pergunta pelo começo, pelo início, tem o mesmo alcance da pergunta dos cosmólogos pelo instante inicial do Universo: por mais que se aproxime, ela nunca chega. Mas, ainda assim, com sua peculiar habilidade filosófica de mostrar sem fixar, de tornar precisa uma ideia sem submetê-la ao conceito, com o uso que sabe fazer das imagens para pensar filosoficamente, Bergson não deixou sem resposta essas perguntas. Duas imagens características de seu vocabulário cumprem esse papel: o que coloca em movimento a consciência é o “elã vital”; e esse movimento pelo qual o passado se atualiza no presente e se projeta em virtualidades (que podemos chamar de futuro, porvir) é a “duração real”. Já na conclusão de *Matière et mémoire*, Bergson sintetiza: “A verdade é que a memória não consiste, de modo algum, em uma regressão do presente ao passado, mas, ao contrário, em um progresso do passado para o presente. É no passado que nos situamos sempre e imediatamente [*C’est dans le passé que nous nous plaçons d’emblée*]” (BERGSON, 1970, p. 369).

Essa última frase é de uma desconcertante clareza: ela reforça o sentido do “progresso”, pelo qual o passado, ao invés de uma vivência perecida, ultrapassada, surge como *impulso*. É nessa atualização do passado no presente que, como memória, a consciência se move, se lança na direção do porvir seguindo o vetor do progresso ou, para utilizarmos a noção que se firmará no vocabulário bergsoniano especialmente a partir de 1907, da *evolução*. É assim que, em face da natureza como obstáculo, ao invés de *pensar* como um moderno e buscar dominar suas leis para cumprir claramente suas ordens, Bergson age como filósofo, e todo seu esforço é por integrar a consciência ao que ele chama de “evolucionismo verdadeiro”.

## PRESENÇA À NATUREZA: A DURAÇÃO REAL

Pode-se afirmar que decorre natural e necessariamente da expressão “evolucionismo verdadeiro” um evolucionismo falso pelo qual o primeiro se explica e justifica por oposição. Já sugerimos isso antes: de fato, a evolução “falsa” – ou falseada – é aquela que se sustenta sobre um abandono; é a evolução que se baseia na recusa ou, diríamos mesmo, abusando um tanto do termo, uma evolução “negativa”.<sup>11</sup> A lição mais significativa que a filosofia aprende com a biologia é a de que, na evolução, o anterior, mais que ser negado, se afirma ou reafirma no presente; nela, o passado se atualiza e, assim, é constitutivo da novidade e fonte das surpresas do porvir. Quando, na linguagem comum, dizemos ter “deixado para trás” uma experiência malfadada ou algum acontecimento nefasto, esse passado, ao invés de “deixado” é, *na verdade*, “retomado” no presente como potência, possibilidade e abertura, por mais que nem sempre nossa vida cotidiana, requerendo tal negação, permita dar-mo-nos conta da força desse recuo que, como memória, é um aprofundamento da consciência. Quanto mais a consciência, assim compreendida, for capaz de penetrar em si, isto é, quanto maior for a tensão da memória, tanto mais profundamente ela penetrará no “campo transcendental”. A novidade surge apenas na complementaridade desse movimento de volta e avanço, de recuo e evolução, como a espiral que faz com que o parafuso penetre à medida que puxa para trás a matéria que resiste à sua força. É dessa tensão que depende o absolutamente novo pelo qual a metafísica bergsoniana fundamentalmente se interessa, e esta passagem célebre da conferência “A consciência e a vida” o expressa bem:

Quanto maior a porção do passado que seu presente abarcar, maior é a massa que ele lançará no porvir para empurrar as eventualidades que se preparam: sua ação, semelhante à de uma flecha, será disparada para frente com uma força tanto maior quanto maior for a tensão que sua representação for capaz de imprimir ao puxá-la para trás. (BERGSON, 1970, p. 826).

Seria, por certo, equivocado compreender a noção de natureza, em Bergson, como matéria. E seria aniquilar a imagem da flecha submetê-la antes a algum alvo que ela em princípio supõe, ou ao arco que a dispara. Como dissemos anteriormente, importa menos o alvo que a habilidade desse arqueiro imaginário é capaz de atingir e o espaço que sua força é capaz de fazer a flecha percorrer, que o próprio movimento, a *energia* imanente ao

---

<sup>11</sup> Por isso sugerimos anteriormente que o evolucionismo da biologia darwiniana não é um “falso evolucionismo”, como claramente o é aquele de Herbert Spencer.

disparo. Talvez essa imagem bergsoniana se esclareça pelo contraponto com o argumento de Zenão, segundo o qual o movimento da flecha, que mesmo um arqueiro habilidoso como Aquiles disparasse, na verdade não é mais que ilusão; de acordo com o raciocínio do eleata, a flecha, como o próprio Aquiles, aliás, em seu desafio à tartaruga (noutro de seus célebres paradoxos), não se move. Ora, não é difícil imaginar algum cínico que o refutasse, poupando-se de maiores malabarismos lógicos, apenas brandindo seu arco e uma flecha exigindo do eleata que, se confiasse na justeza de seus argumentos, se colocasse à frente e que aceitasse um disparo em sua direção: se o movimento não existe, ele não precisará temer a precisão da mira desse arqueiro filósofo. Numa menção ligeira ao conhecido livro de François Jacob, diríamos que a *lógica da vida* imediatamente se impõe às astúcias da razão.

A flecha de Zenão *representa* muito bem o que pode um pensamento: ele paralisa a ação, ele imobiliza por situar-se, e deliberadamente, fora da natureza e exclusivamente dentro de si; ele viveria de sua coerência interna enquanto não fosse confrontado com o concreto que é de onde ele surge e o que fundamentalmente o justifica. Diante disso, ele como que se autoaniquila, um pouco à maneira de certos organismos que não sabem distinguir as ameaças que o invadem dos anticorpos que eles mesmos produzem como defesa. Se a flecha de Zenão *representa* a imobilidade sem carne, a imagem bergsoniana da flecha *expressa* aquela tensão capaz de empurrar a eventualidade, isto é, o esforço criador que impele o surgimento da novidade absoluta; nessa imagem, a radicalidade da surpresa é acumulação ou, para empregar o termo bergsoniano, *continuidade*. Parece ser nesse sentido que, ao longo de sua obra, vemos Bergson contestar o racionalismo e o empirismo das escolas, aos quais ele contrapõe “uma filosofia que mergulha o absoluto no empírico, no tempo, e em que as essências banham-se na metamorfose contínua do mundo visível, em que o Ser não está separado dos entes” (PRADO Jr., 1988, p. 67). O termo-chave da ontologia bergsoniana, assim, talvez seja mesmo este: misto, mistura (*mélange*). Com isto, o interesse do pensamento pelo *puro* é apenas operatório ou, como escreve Deleuze, “medimos as misturas com uma unidade que é, ela própria, impura, que já é misturada. Nós perdemos a razão dos mistos. A obsessão do *puro*, em Bergson, revém nessa restauração das diferenças de natureza” (DELEUZE, 1968, p. 12). Pois natureza, em Bergson, não é precisamente esse misto?

O que, antes da revolução socrática, os filósofos gregos chamavam de *physis*, com efeito, é reunião dessa multiplicidade de naturezas que não se confundem e que, na evolução, se diferenciam ainda mais e indefinidamente. A totalidade dos seres, que Bergson distingue em inertes e vivos, não se submete à unidade perseguida pelos filósofos substancialistas, mas se unifica em uma totalidade que, sendo produtora de diferença – sendo “diferenciação” – não deixa espaço para o vazio. Aí, o Nada tem a

mesma eficácia que a imobilidade da flecha de Zenão. Sendo, neste sentido, mistura, a natureza é também Absoluto e a filosofia, ao invés de se esforçar por apreender esse absoluto, por dominá-lo através de conceitos e, enfim, por fixá-lo, busca se dar conta de que a consciência *integra* o movimento que anima a totalidade, de modo que, *como memória, a consciência é presença à natureza*. Misturada a essa totalidade de naturezas distintas e irredutíveis a consciência, em Bergson, rompe com o que, no estilo bachelardiano, poderíamos agora chamar de complexo de Zenão: romper a imobilidade imposta pelo isolamento e integrar-se ao movimento imanente à totalidade. Portanto, entre presença e campo transcendental, para além dos construtos filosóficos e científicos, a unidade também se impõe.

Ao contrário da Crítica, a filosofia não deve começar por uma reflexão sobre o alcance do conhecimento, mas por uma descrição direta do real. (...) O medo do erro ou da verdade funda-se num equívoco a respeito da natureza do Absoluto: funda-se na suposição de que a consciência pode ser exterior ao próprio Absoluto. É, assim, a consciência que interroga colocada no interior do próprio Absoluto; ela possui uma espécie de familiaridade primitiva com o Ser. A conversão ao Saber não é um salto absoluto; a aporia de Menon é um falso problema. O Saber é desde o início possível, já que a subjetividade participa do próprio Ser. Se esta consciência se liberta dos fantasmas do negativo, nenhum véu a separa mais da verdade e ela se torna capaz da plenitude de um conhecimento desinteressado; de um conhecimento que, sendo desinteressado, não deixa de ser acompanhado pela plenitude afetiva da *alegria*. (PRADO Jr., 1988, p. 67-8).

A significação filosófica da *alegria* é essa superação do medo que acossa o pensamento, é a descoberta de que a realidade é impregnada de espírito, portanto, de consciência e de memória; de que a realidade é, antes de tudo, criação. Em tal integração, a natureza (a *physis*) não é mais obstáculo e, com isto, noções como erro e verdade, se restringem aos problemas momentâneos do conhecimento, que são problemas que compõem paisagens específicas, que estão circunscritos a *situações*. Sob essa crosta maciça em cima da qual erro e verdade disputam momentaneamente a atenção do vivente, pulsa a força da *natureza* à qual o filósofo busca integrar-se.

A imagem bergsoniana para expressar a unidade contínua na qual a totalidade dos seres compõem essa unidade orgânica é a da *duração real*. Para o autor de *A evolução criadora*, alcançar a duração real só é possível se rompermos aquela superfície na qual o tempo pode ser medido, em que se podem fixar horários, medir prazos de validade, em que a vida do artista mais genial e do herói mais notável dura do mesmo modo que a matéria à qual impomos uma forma útil, em que a vida de um vivo se confunde com o

tempo de funcionamento de qualquer máquina. O modo como a filosofia se distingue para alcançar o que o filósofo português José Gil, numa profunda reflexão sobre a dança,<sup>12</sup> chamou de “movimento total”, é, pois, para Bergson, a “intuição”.

Em Bergson, deste modo, a verdade e o real se complementam, e essa complementaridade se revela pela articulação entre o “evolucionismo *verdadeiro*”, que ele aprende na escola da biologia, e a “duração *real*”, que a intuição alcança ao realizar o “esforço para ultrapassar a condição humana” (BERGSON, 1970, p. 1425). Essa segunda significação do bergsonismo, que Henri Gouhier destaca em sua “Introdução”, e para retomar os termos da conferência sobre “A intuição filosófica”, se apoia, assim, na percepção imediata de que “a matéria e a vida que preenchem o mundo também estão em nós; as forças que agem em todas as coisas, as sentimos também em nós; qualquer que seja a essência íntima do que é e do que se faz, nela também estamos” (BERGSON, 1970, p. 1361).

## A SUBSTANCIALIDADE DA MUDANÇA

Ao contrário do que se poderia talvez pensar imediatamente, é por um viés epistemológico que poderemos, finalmente, retornar ao tratamento *revolucionário* que Bergson dá à clássica noção de substância. Com efeito, desde o *Ensaio* de 1889, as bases metafísicas das ciências repousam sobre a constatação de que os objetos e os sistemas que se constituem com vistas ao conhecimento permanecem alheios à *verdadeira realidade* ou, se quisermos, às *coisas mesmas*, das quais elas, por assim dizer, destacam seus objetos. Em outras palavras, a objetividade do conhecimento científico é alcançada escolhendo, na superfície mais visível da experiência, na face mais aparente da realidade, aquilo sobre o que ela irá concentrar sua atenção e seus esforços. Nessa superfície do concreto, por mais precisa e rigorosa que seja, a medida das ciências falseia a realidade ao reivindicá-la para si, ao se apropriar dela como domínio seu. E sobre essa realidade de superfície também repousam os sistemas filosóficos, como

---

<sup>12</sup> José Gil abre seu livro com as seguintes palavras: “No começo era o movimento. Não havia repouso porque não havia paragem do movimento. O repouso era apenas uma imagem demasiado vasta daquilo que se movia, uma imagem infinitamente fatigada que afrouxava o movimento. Crescia-se para repousar, misturavam-se os mapas, reunia-se o espaço, unificava-se o tempo num presente que parecia estar em toda parte, para sempre, ao mesmo tempo. Suspirava-se de alívio, pensava-se ter alcançado a imobilidade. Era possível, enfim, olhar a si próprio numa imagem apaziguadora de si e do mundo”. Este livro mereceria uma atenção detida que, contudo, não cabe aqui. Para isso, remetemos ao belo ensaio de Maria Cristina Franco Ferraz, “Corpos em trânsito: da ilusão do movimento ao movimento total” (In: FERRAZ, M. C. F. *Homo deletabilis*: Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2010. p. 85-106).

analisa o ensaio de *Introdução à metafísica* que, inserido na coletânea publicada em 1934, *O pensamento e o movente*, é complementado com importantes notas destinadas a dirimir alguns mal-entendidos suscitados desde sua primeira publicação, trinta anos antes, na *Revue de métaphysique et de morale*. Uma dessas notas destina-se exatamente àquelas interpretações que viam, no primado do movimento, uma recusa da permanência; na importância da mudança, um desprezo pelo contínuo e, enfim, por aquilo que garante certeza e constância ao conhecimento. Assim, à afirmação de que a realidade exterior que a consciência apreende imediatamente é, antes de tudo, “mobilidade”, o filósofo acrescenta:

Que se diga uma vez mais que, com isto, de modo algum afastamos a *substância*. Ao contrário, afirmamos a persistência das existências. E pensamos ter facilitado a representação disso. Como se pôde comparar essa doutrina àquela de Heráclito? (BERGSON, 1970, p. 1420).

Para Bergson, a superfície é constituída, assim, por mediações que se elaboram por meio de conceitos e símbolos, que cada vez mais se sofisticam em sistemas, em medidas mais e mais complexas. Quanto mais refinados tais constructos da inteligência, quanto mais eficazes os resultados aos quais eles conduzem, quanto mais sólidos forem tais edifícios teóricos, tanto mais afastados estaremos daquilo que permanece, isto é, da *persistência da existência*, da substância ou, como vimos anteriormente, da *duração real*.

Seria estimulante explorar essa menção a Heráclito e interrogar até que ponto, de fato, o autor de *A evolução criadora* recusa o pensamento do sábio de Éfeso, que, talvez, não recuse tão clara e distintamente assim a permanência e a continuidade. Afinal, não seria o fogo precisamente a substância total, *absoluta*, que o senso comum insiste em não perceber como permanência *movente* e *criadora* no sistema heraclítico? Essa tarefa, contudo, não poderá ser cumprida aqui. Limitemo-nos ao modo próprio de constituição das ciências que as opõe à filosofia: por não serem capazes de ultrapassar a superfície da experiência e permanecerem enredadas nas mediações que necessitam construir, as ciências precisam delimitar para conhecer, ao passo que a filosofia, ultrapassando esse limite e rompendo com as mediações forçadas pela inteligência, alcança sem mais o absoluto pela intuição. Como indica a nota inicial inserida na retomada do ensaio “Introdução à metafísica” que citamos acima, toda a obra de Bergson é, em grande medida, o esforço por oferecer uma representação desse tipo singular de *conhecimento por contato* ou, conhecimento desde dentro. É o que ecoa na observação ao verbete

“incognoscível”<sup>13</sup> redigida para o *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, de André Lalande:

Eu diria que, para todo mundo, um conhecimento que apreende seu objeto *de dentro*, que o percebe tal como ele mesmo se perceberia se sua apreensão e sua existência constituíssem uma única e mesma coisa, é um conhecimento absoluto, um conhecimento de absoluto [*connaissance d'absolut*]. Por certo que não é o conhecimento de *toda* realidade; mas uma coisa é um conhecimento relativo, outra coisa é um conhecimento limitado. O primeiro altera a natureza de seu objeto; o segundo deixa-o intacto, por mais que capture dele apenas uma parte. Penso (e fiz o possível para prova-lo) que nosso conhecimento do real é limitado, mas não relativo: e o limite ainda poderia ser recuado indefinidamente.

Para provar que um conhecimento limitado é necessariamente um conhecimento relativo, seria necessário estabelecer que se altera a natureza do eu [*moi*], por exemplo, quando o isolamos do Todo. Ora, um dos objetivos de *A evolução criadora* é mostrar que o Todo é, ao contrário, da mesma natureza que o eu, e que o alcançamos por um aprofundamento cada vez mais completo de si [*un approfondissement de plus en plus complet de soi-même*].<sup>14</sup>

Incognoscível é, assim, o Absoluto para as estratégias que a inteligência elabora; incognoscível é a substância para o conhecimento que se impõe constituir-se a partir do que percebe; incognoscível é também a duração real para a consciência que quer dominar a natureza. À certeza que a consciência fixa, escapa o aprofundamento do eu finalmente liberto da medida. Assim, *o absoluto é o que nasce junto com o eu*. Da substância já não há, portanto, conhecimento em *sentido estrito*, mas *contato* e *coincidência*, uma vez que é da mesma natureza o que conhece, a consciência, e o que é conhecido, a totalidade dos entes. O que a filosofia encontra, pela intuição, é essa identidade fundamental. Em suma, *dentro* de si a consciência se libera e é o Absoluto. Se, como alguns fenomenólogos pretendem, ela se lança para a exterioridade para afirmar-se através do ser que jorra das coisas, a consciência se afasta de si. Mas naquele mergulho em si, que não é um encerrar-se em uma interioridade qualquer, que não é refugiar-se em nenhuma obscuridade gástrica de onde pretendesse capturar todo o transcendente numa teia de conhecimentos é, antes, penetrar na mobilidade imanente do real até empurrar seu limite ainda mais e indefinidamente. Na coincidência entre consciência e totalidade

---

<sup>13</sup> Em francês “inconnaisable”, termo para o qual a definição oferecida pelo *Vocabulário* é a seguinte: “O que, sendo real, não pode ser conhecido” (LALANDE, 1932, p. 357-358).

<sup>14</sup> BERGSON, H. Observação ao vocábulo “inconnaisable” (ver LALANDE, 1932, p. 358).



(natureza, *physis*), o presente é novidade criada pelo impulso que vem de antes e que irrompe em criação permanente do por vir.

As dificuldades que a visão do que há de movente no movimento suscita ao nosso pensamento provocam um temor instintivo e justificado, uma vez que o movimento foi por nós sobrecarregado de imobilidades. Se o movimento não é tudo, ele não é nada; e se estabelecemos de saída que a imobilidade pode ser uma realidade, o movimento escorrerá por entre nossos dedos assim que acreditarmos tê-lo apreendido. (BERGSON, 1970, p. 1380).

Do mesmo modo que, em sua filosofia, Bergson não recusa nem afasta a noção de substância, ele tampouco se desapega da etimologia, e intuição, para o filósofo, continua a ser visão, mas, precisamente, essa “visão do que há de movente no movimento”. E isso nada mais significa do que enxergar a própria realidade em sua mais absoluta totalidade. E o que é essa realidade senão a *mudança*? Deste modo, é sobre a continuidade indômita da mudança expressa pela imagem da duração real que pode haver evolução verdadeira. Diríamos, portanto, que se a representação pode facilmente acertar o objeto que ela visa, já que este não se move, está fixado, a filosofia deve representar o absoluto, isto é, o movente. E, se a “Introdução”, de 1922, a *O pensamento e o movente*, se abre com a célebre constatação de que “o que mais tem faltado à filosofia é a precisão” (BERGSON, 1970, p. 1253), tal carência é devida a esse medo que faz o pensamento se refugiar em pontos fixos, portos seguros, bases sólidas; é a apreensão em relação à novidade que leva o pensamento a ferrar-se aos sistemas; é, enfim, a recusa – um tanto mesquinha – em reconhecer a identidade fundamental entre pensamento e o que há de movente no movimento. Uma mesma natureza é a do pensamento e a dessa “ordem do mundo [a mesma de todos que] não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há de existir: um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se apaga”.

Somente recorrendo ao mesmo material da poesia, a filosofia poderá pretender dizer diretamente, sem mediações, aquilo que vê pela intuição propriamente filosófica. Ora, esse material são as imagens, de modo que é pela criação de imagens que o pensamento converge com “a continuidade ininterrupta de imprevisível novidade”, é pelas imagens que “o espírito tira de si mesmo mais do que ele tem”. Em suma, é pelas imagens que o pensamento “vê” (cf. BERGSON, 1970, p. 1273). Neste sentido é que, na segunda conferência da série publicada sob o título “A percepção da mudança”, também incluída em *O pensamento e o movente*, Bergson (1970, p. 1383) afirma: “em parte alguma a *substancialidade* da mudança é tão visível, tão palpável, quanto no domínio da vida interior”.

Essa também era a preocupação de um poeta como João Cabral de Melo Neto, que dizia que sua poesia era o esforço por definir as coisas, *dar a ver o que é*, mostrar e, nesse mostrar, fugir a toda subjetividade.<sup>15</sup> Se o conceito pode, com alguma felicidade, eventualmente conter em si aspectos da realidade, é pela poesia, pela arte, pela intuição filosófica que, para Bergson, se tem acesso à alegria de ver rebentar os limites entre consciência e natureza; é que se pode, em suma, superar essa cisão. É por isso que, entre os bons leitores de Bergson, também há bons leitores de Wittgenstein. E o que perseguia a poesia de João Cabral de Melo Neto expressa o trabalho de ambos.

## REFERÊNCIAS

- ADOLPHE, L. *L'univers bergsonien*. Paris: La Colombe, 1955.
- BAREAU, H. Bergson et le darwinisme: une critique pertinente. 2007. Disponível em <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00137429>
- BERGSON, H. *Écrits philosophiques*. Paris: PUF, 2011.
- BERGSON, H. *Oeuvres* (Édition du centenaire). Paris: PUF, 1970.
- CANGUILHEM, G. Vie. In: CANGUILHEM, G. *Oeuvres complètes* Paris: Vrin, 2018. v. V.
- \_\_\_\_\_. *Michel Foucault. Morte do homem ou esgotamento do Cogito*. Trad. Fábio F. de Almeida. Goiânia: Edições Ricochete, 2012.
- DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1968.
- DURING, É. Trois lettres "inédites" de Bergson à Gilles Deleuze. *Revue Critique*, n. 732, p. 388-409, 2008.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1979.
- GIL, J. *Movimento total: o corpo e a dança*. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- GOUHIER, H. Introduction. In: BERGSON, H. *Oeuvres* (Édition du centenaire). Paris: PUF, 1970. p. VII-XXX.
- HERÁCLITO. Fragmentos. In: KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Félix Alcan Ed., 1932. v. I.
- PHILONENKO, A. *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Ed. Du Cerf, 1994.

---

<sup>15</sup> Refiro-me a uma entrevista ao programa "Os mágicos", veiculado pela extinta TVE-RJ, em 1977. O vídeo pode ser acessado em <https://www.facebook.com/watch/?v=3178563425593741>

PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988.

RQUIER, C. La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson. In: WORMS, Fr.; RQUIER, C. *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011. p.35-60.

## SUGESTÕES DE LEITURA

A obra de Henri Bergson está quase integralmente traduzida em português, inclusive com edições, reedições ou reimpressões recentes. A seleção de textos feita pelo prof. Franklin Leopoldo e Silva compilada no volume “Bergson” da coleção Os Pensadores é muito bem-feita e a tradução é competente, apesar de alguns deslizes, de modo que merece atenção. Em todo caso, tem-se aí uma boa visão dos principais aspectos da filosofia bergsoniana. Das demais traduções brasileiras, apenas a de *A evolução criadora*, realizada por Adolfo Casais Monteiro é repleta de problemas. Infelizmente é a tradução republicada pela Editora Unesp em 2009. Uma tradução mais atenta realizada por Bento Prado Neto foi publicada pela Editora Martins Fontes e tornada mais acessível ao ser republicada no volume 27 da coleção Folha Grandes Nomes do Pensamento.

Sobre Bergson, é importante recomendar àquele que queira debruçar-se sobre um debate mais filosófico com suas ideias, três referências fundamentais:

BACHELARD, G. *A intuição do instante*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. Campinas: Ed. Verus, 2009.

BACHELARD, G. *A dialética da duração*. Trad. Marcelo Coelho. São Paulo: Ática, 1994.

BACHELARD, G. Acerca do múltiplo e do descontínuo. In: SALOMON, M. *Heterocronias – estudos sobre as multiplicidades temporais*. Tradução Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Ricochete, 2018.

Da vasta bibliografia brasileira sobre Bergson, alguns títulos são certamente incontornáveis para quem pretende compreender a filosofia de Bergson mais a fundo. Dentre estes, destacam-se:

PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988.

SILVA, Fr. L. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

Há também estudos já célebres traduzidos em português, como:

DELEUZE, G. *O bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

WORMS, Fr. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução Aristóteles A. Predebon. São Paulo: Edunifesp, 2010.

Por reunir uma quantidade considerável de estudos brasileiros e estrangeiros sobre Bergson, merecem ser recomendadas aqui as coletâneas:

LECERF, E.; BORBA, S.; KOHAN, W. *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

PINTO, D. M.; MARQUES, S. M. *Imagens da imanência: escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Da infinidade de artigos encontráveis aqui e ali e através de qualquer pesquisa em *sites* de busca, destacaria os seguintes:

PINTO, D. C. M. Bergson e os dualismos. *Revista Trans/From/Ação*, v. 27, n. 1, p.79-91, 2004.

PRADO NETO, B. Bergson e Wittgenstein. *Revista Analytica*, v. 9, n. 2, p. 43-58, 2005.

SILVA, Fr. L. Bergson e Jankélévitch. *Estudos Avançados*, v. 10, n. 28, 1996.

TEIXIERA, L. Bergson e a história da filosofia. *Revista Kriterion*, v.13, n. 51-52, 1960.

WORMS, Fr. A concepção bergsoniana do tempo. *Dois Pontos*, v. 1, n. 1, p. 129-149, 2004.

## PESSOA E SUBSTÂNCIA NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

*Martina Korelc*

A Husserl e a todo o movimento fenomenológico interessa esclarecer o sentido do que se dá a pensar, não a partir das teorias, mas a partir da experiência mais originária. O conceito de substância é um conceito filosófico carregado de história que, segundo Husserl, padece de equívocos por lhe faltar a clarificação mais profunda. O modo fenomenológico de clarificação dos objetos ou dos conceitos é peculiar, implica em primeiro lugar tomar consciência dos pressupostos impensados e partir de uma dimensão na qual as “coisas” se dão a nós originariamente, elas mesmas. Voltar-se simplesmente para os objetos, por exemplo, como tendo sentido e ser independentemente do fato de sermos conscientes deles, é uma atitude ingênua, uma assunção acrítica de muitos pressupostos. A fenomenologia pretende ser um esclarecimento não só de objetos no seu “o que são”, mas sobretudo do modo “como” eles se apresentam, como eles vêm ao pensamento; isto significa esclarecer como a nossa consciência dos objetos está implicada no seu sentido. Vejamos uma afirmação clara de Husserl a este respeito:

Na fenomenologia da consciência das coisas o problema não é estabelecer como as coisas são, o que inere às coisas como tais, mas antes como é estruturada a consciência das coisas, quais espécies de consciência de coisas é preciso distinguir, em que modo e com quais correlatos se apresenta e se anuncia para a consciência uma coisa enquanto tal. (HUSSERL, 1971, p. 84).

A consciência, porém, que interessa aqui, não é uma entidade ou evento psicológico fazendo parte do mundo, é o meu ser consciente de mim e do mundo considerado na sua estrutura e operações ou acontecimentos essenciais, enquanto condição de possibilidade de sentido, o que Husserl chama de consciência ou subjetividade transcendental. Distingue-se, por isso, entre dois domínios: o domínio dos diversos objetos, realidades da vida no mundo, na sociedade, objetos ideais... e o domínio transcendental, o domínio da consciência como fluxo de vivências, pela qual o mundo, os objetos são pensados com um sentido. A fenomenologia traz à luz a correlação

fundamental entre estes dois domínios. Os objetos são esclarecidos a partir da elucidação dos modos de sua doação para a subjetividade, ou seja, a partir dos processos de constituição que são a vida da consciência e que prescrevem a regra a priori aos objetos.

Os termos substância e pessoa cabem primeiramente no primeiro domínio. O conceito de substância aparece referido aos objetos reais, coisas, corpos da natureza.<sup>1</sup> Tradicionalmente também o conceito de pessoa está relacionado com o da substância; de fato, a conhecida definição da pessoa segundo Boécio é a “substância individual de natureza racional”. Para Husserl, porém, quando falamos da pessoa, movemo-nos no mundo de sujeitos espirituais, distinto da natureza. Como estes sentidos são esclarecidos fenomenologicamente? Este é o tema da primeira parte deste capítulo. Husserl se perguntou sobre o sentido da pessoa e da substância também em relação à subjetividade transcendental; a elucidação disso será o objetivo da segunda parte. O vai e vem entre os conceitos reflete o percurso nada fácil, e nem sempre sistemático, do pensamento em sua busca por se compreender. As linhas que seguem, longe de esgotar o tema, não pretendem ser mais do que uma primeira aproximação das ricas análises fenomenológicas de Husserl.

## A REALIDADE SUBSTANCIAL NA SUA GENERALIDADE

Quando nos perguntamos pela substância, ou substancialidade, referimo-nos a um conceito ontológico geral que pertence à investigação da realidade, de tudo o que chamamos de real; substância e realidade, ou coisa real, são tratados como equivalentes por Husserl. A realidade não significa, porém, o mesmo que o ser; este tem significado mais abrangente, diz respeito a diferentes domínios: o real, o ideal, o transcendental etc. Em cada coisa encontramos forma e matéria. Por forma pode ser designado tudo o que *a priori* e em generalidade pertence constitutivamente a qualquer coisa: substância, acidente, imutabilidade e mudanças, espacialidade, temporalidade. Matéria seriam, assim, os diferentes conjuntos e tipos de suas determinações (HUSSERL, 1984, p. 333). A investigação dos conceitos gerais da realidade pode ser chamada de ontologia material e é distinta da ontologia formal que trata de formas gerais de pensamento, de objetos de pensamento em geral.

“A generalidade que melhor do que qualquer outra coisa pode ser chamada realidade, diz-se *substância*” (HUSSERL, 1952, p. 54). À realidade substancial, na sua máxima generalidade, corresponde categoria lógica de indivíduo: a substância, a coisa material, por exemplo, é um indivíduo ao qual se referem modificações ontológicas formais, tais como: propriedades individuais, estado, processo, relação, etc.

---

<sup>1</sup> Ver o capítulo 2, “A batalha dos gigantes: substância como conceito em controvérsia”, neste livro.

No segundo volume das *Ideias*, Husserl analisa a constituição de diferentes regiões de objetos, começando pelo que chamamos de coisas reais, coisas de natureza material, seguindo com a natureza animal ou psíquica e concluindo com a região de mundo espiritual, visando sempre a clarificação do seu sentido. O sentido em cada uma destas regiões se constitui em diferentes estratos ônticos e Husserl mostra como esses estratos se pressupõem mutuamente.

A substância no seu sentido mais geral, seja ela referida à coisa material, seja referida à pessoa, é definida como um substrato ou suporte de propriedades permanentes, que se mantém idêntico ou o mesmo, na multiplicidade de relações e mudanças, que, portanto, mantém um comportamento regulado e constante em relação às circunstâncias. O primeiro tipo de substância, a partir do qual se instaurou um sentido e um uso do termo, é a substância material. Ao analisar a alma humana, a dimensão psíquica, Husserl amplia o conceito de realidade e de substância: substância é então cada existente que está em referência com as circunstâncias condicionantes e que está debaixo das leis da existência (HUSSERL, 1952, p. 138).

Convém ter presente que não podemos hipostasiar estes conceitos. A fenomenologia opera com sentidos que sempre remetem à atividade constitutiva da subjetividade; isto vale também para o conceito da realidade e da substância real. Não lhe devemos, portanto, atribuir um sentido ingênuo e pré-fenomenológico da “realidade em si”.

Vejamos estas questões com mais profundidade.

## **Substância material**

O atributo essencial das substâncias de natureza material, a materialidade, implica extensão e posição no espaço e a extensão ou duração no tempo e posição temporal (HUSSERL, 1952, p. 29); a extensão é a característica ou a forma essencial da existência de um ser material ou físico. Significa ter um corpo, uma forma que preenche o espaço e o tempo, com suas determinações essenciais: grandeza, forma, figura, etc., e com suas qualidades sensíveis.

A experiência doadora de uma substância material é a experiência perceptiva externa, experiência sensível. Convém explicitar diferentes estratos de sentido implicados neste tipo de experiência. Num primeiro nível de constituição do sentido, o corpo é simplesmente algo uno perceptível por diferentes sentidos numa multiplicidade de estratos de manifestações sensoriais (estrato visível, de cor, de tato, etc.), isto é, a unidade do que é dado em múltiplas percepções. A este primeiro nível de manifestação sensível de uma coisa enquanto corpo, na qual já é constituída uma unidade, Husserl chama de esquema [*Schema*]: este significa uma estrutura espacial básica preenchida por qualidades

sensíveis. A unidade da qual se fala aqui é sempre uma unidade sintética, de uma ordem diferente em relação às manifestações sensíveis: ela é intencional, diz Husserl, é fruto do processo de constituição na consciência. Devemos distinguir a própria coisa idêntica, o substrato idêntico de propriedades idênticas, que é constituído como uma unidade sintética, e os seus modos de manifestação sensível, condicionados subjetivamente. O substrato é aqui já uma categoria lógico-matemática, não mais sensível.

Ora, as manifestações sensíveis de uma coisa por si não garantem a sua relidade ou objetividade, por não ser possível apenas por elas distinguir uma coisa real de algo como mero fantasma.<sup>2</sup> As propriedades das coisas, pelas quais a coisa é reconhecida ou identificada, exprimem faculdades, diz Husserl, ou seja, correspondem aos modos da sua doação ao sujeito; além disso, elas podem mudar. Um segundo nível de apreensão de coisa é portanto a sua apreensão como real e isto se dá na apreensão da coisa junto com o seu contexto, na sua relação com outras coisas, no seu comportamento nas diferentes circunstâncias. A apreensão da coisa é sempre acompanhada da apreensão das circunstâncias que a condicionam. As propriedades permanentes exprimem relações estáveis de causalidade com as demais coisas. “A realidade, ou, o que é o mesmo, a substancialidade e a causalidade são inseparavelmente inerentes” (HUSSERL, 1952, p. 45). Que uma coisa seja real significa que ela está em determinadas relações de dependência causal para com as circunstâncias, que nas circunstâncias alteradas ela sofre determinadas alterações regulares, como modos de seu “comportamento”, alterações submetidas a regras, nas quais se manifestam propriedades reais. Conhecer uma coisa significa saber como se comportará em determinadas situações, no contexto de suas causalidades, isto é, no contexto do mundo, como se alteram as suas propriedades e como ela se manterá a mesma através dos seus variados estados. Uma mola, por exemplo, tem a propriedade de ser elástica e sua elasticidade suporta determinadas forças de pressão; se a força e a direção da pressão forem as mesmas, os movimentos ou mudanças na mola serão as mesmas; se as circunstâncias mudarem, a mola se comporta de determinados modos: sob a pressão mais forte ela se quebra, ou perde a elasticidade, etc. Isto vale para um corpo sólido; o corpo fluido, por sua vez, só pode ser apreendido através de processos mediados de experiência, não imediatamente. Os princípios de manifestação de uma coisa real podem ser anunciados do seguinte modo: as modificações nas propriedades da coisa são submetidas às regras de causalidade, de modo que em circunstâncias iguais as consequências são iguais; não há modificações sem alguma causa e não há nenhuma transformação sem a identidade da coisa que muda. Chegamos, assim, a um conceito de substância: A substância de uma

---

<sup>2</sup> Husserl emprega o termo *Phantom*, para indicar aparição sensível, impressão sensível, isto é, anterior à realidade posta pela consciência. (Nota dos Editores.)



*res extensa* é identidade na causalidade, identidade de um ser-assim mutável relativo a circunstâncias reais mutáveis, é o substrato idêntico de propriedades idênticas. Husserl diz também:

Substância não significa aqui nada mais que a coisa material enquanto tal, considerada como o idêntico de qualidades reais que se atualiza temporalmente através da multiplicidades reguladas de estados e segundo uma dependência regulada de circunstâncias inerentes. (HUSSERL, 1952, p. 44, nota 1).

Vemos que os conceitos de unidade, de identidade e de realidade são importantes para a compreensão da substância. A identidade pode ser tanto genérica, na medida em que a coisa tem uma essência genérica e se identifica pela sua pertença a um gênero ou espécie de coisas, como também pertence a cada substância uma identidade numérica, por se tratar de um indivíduo, um “este aqui”, o mesmo indivíduo na mudança de suas propriedades e circunstâncias (HUSSERL, 1984, p. 332). Em última instância, a identidade individual de cada coisa real é dada pela sua posição no espaço e no tempo, o que remete à subjetividade:

O que distingue duas coisas iguais é o nexos real-causal, que pressupõe o aqui e o agora. Assim estamos necessariamente remetidos a uma subjetividade individual, singular ou intersubjetiva, em relação à qual unicamente se constitui a determinação da posição no lugar e no tempo. *Nenhuma coisa tem sua individualidade em si mesma.* (HUSSERL, 1952, p. 299).

A elucidação fenomenológica traz à luz, precisamente, que a descrição da coisa enquanto objeto da mera natureza física implica diferentes abstrações, em função das quais a coisa mesma em tal descrição não é apreendida na sua doação plena: ela é pensada como constituída por um sujeito único, pensado idealmente, esquecido de si mesmo. Há pois fatores subjetivos que condicionam o sentido da coisa e devem ser levados em consideração, elucidados, no esclarecimento da constituição do sentido: o corpo vivo enquanto “órgão” de sensações de coisas e sensações cinestéticas, normalidade de percepção e anomalias. O mundo de coisas, na medida em que se manifesta, é relativo ao inteiro sujeito psicofísico.

Mas este sujeito singular também é abstrato, uma vez que as coisas da minha experiência fazem parte do mundo circundante no qual não estou sozinho, mas com outros sujeitos com corpo vivo, com os quais comunico, os compreendo, partilho experiências comuns, tempo e espaço comuns. A coisa verdadeira, a substância real na

sua objetividade, é por isso o objeto que se mantém idêntico na multiplicidade de manifestações de uma pluralidade de sujeitos normais. A coisa física determinada em termos lógico-matemáticos, o objeto da física, é constituída intersubjetivamente; este processo de constituição é uma objetivação. A identidade de coisa e a sua realidade objetiva são por isso intersubjetivas. Isto, porém, revela um outro aspecto da referência do sentido da coisa à subjetividade: nenhum conteúdo sensível e intuitivo pode ser dado como algo idêntico do ponto de vista intersubjetivo; a identidade de uma coisa é um vazio “alguma coisa”, sem determinações sensíveis, é uma forma geral. A individualidade no sentido radical e pleno pertence apenas à subjetividade.

## **O ser humano como substância**

Se pensamos o ser humano como substância, podemos reconhecer também neste novo conceito de substância os conceitos de unidade, identidade e realidade. O ser humano é um ser real-substancial duplo, uma unidade real; pensamos, em primeiro lugar, a unidade do corpo [*Leib*] com sua psique ou alma [*Seele*], um corpo vivo, animado por uma alma. É também um substrato de propriedades pessoais, psicofísicas, que têm uma analogia com as propriedades da coisa material. O sujeito humano não é primeiramente corpo, mas é sujeito psíquico que tem corpo e uma dimensão psíquica com suas propriedades e, para compreendê-las, é necessário esclarecer o que é a alma ou a psique.

A experiência adequada para compreender a alma é a experiência psíquica, diferente da experiência externa das coisas físicas (estas experiências fundam dois tipos de ciência diferentes: ciência da natureza e ciência da psique, psicologia). A alma em si, quer dizer, na sua essência diferente da do corpo material, se manifesta como um fluxo de vivências (sensações, percepções, recordações, sentimentos, afetos, juízos, etc.) que tem uma unidade própria, dada pela conexão entre as vivências. Existe uma regularidade entre as vivências, nas quais se manifestam as propriedades psíquicas. Também na esfera psíquica há uma hierarquia dos estratos, no sentido de que os estratos superiores se fundam sobre os inferiores. A alma é uma unidade destas propriedades, unidade das faculdades espirituais que se edificam sobre as faculdades sensíveis inferiores. As propriedades psíquicas são seus modos de comportamento ou estados psíquicos: disposições intelectuais, todas as faculdades espirituais, caráter afetivo, caráter prático, habilidades, virtudes, disposições próprias dos sentidos.

A alma é um ser permanente nas circunstâncias mutáveis, ela tem portanto sua unidade e identidade. Sua unidade se estende no tempo (mas não no espaço). A alma, enquanto vida psíquica, é por essência mutável, é um fluxo, no qual cada vivência deixa atrás de si certas disposições e cria uma novidade. A unidade plena da alma é o complexo da consciência, do qual cada vivência é um estado, um ponto de passagem;

não obstante possamos diferenciar estratos e vivências, a alma não é fragmentável, é uma unidade absolutamente indivisível. Enquanto esta unidade, a alma é portadora ou substrato de uma vida psíquica, age na natureza e sofre influências dela, a sua identidade está no seu comportamento regulado. Podemos definir ou determinar quais são suas propriedades pelo seu comportamento regulado em relação com as circunstâncias; cada regra diz a inerência entre a circunstância ou o contexto e certa propriedade. Ora, não se aplica a estas relações com as circunstâncias o mesmo conceito de causalidade que rege as substâncias materiais. A diferença entre a realidade material e o psíquico na relação com as circunstâncias pode ser anunciada como segue: as coisas materiais são condicionadas exclusivamente pelas circunstâncias externas, não pelo seu passado; sua essência implica a possibilidade da identidade material nas mudanças; nas circunstâncias externas iguais, a coisa material deve poder retornar ao mesmo estado. A alma por essência tem uma história, o seu estado precedente determina o sucessivo e mesmo nas circunstâncias exteriores iguais a alma não pode retornar ao estado anterior. A sua identidade permanente, portanto, se explica por uma regulação mais ampla destas mudanças. Devemos distinguir entre as dependências psicofísicas (dependência do psíquico em relação ao mundo externo, do corpo), idiopsíquicas (dependência da alma dela mesma, de uma vivência em relação às vivências anteriores, modificações de vivências provocadas por outras vivências) e intersubjetivas (dependência de uma alma singular em relação aos outros sujeitos).

A alma é algo real, uma substância? Como mencionado anteriormente, é necessário redimensionar, alargar o conceito de realidade, para incluir nela diferenças entre realidade física e psíquica. O conceito amplo da realidade é: unidade de propriedades permanentes em relação com as circunstâncias inerentes. A realidade psíquica só se constitui como realidade na unidade com o corpo, através das dependências psicofísicas. Porque está implicado no sentido de qualquer ser real que devem ser dadas as condições de possibilidade da sua doação intersubjetiva, ou seja, deve ser possível uma experiência intersubjetiva do que é psíquico, esta experiência do psíquico é empatia: nela está pressuposto um corpo vivo intersubjetivamente experienciável como animado pela alma. A unidade da psique é real porque é unida com o corpo que ela anima e que é um elemento da natureza; a alma em si não tem uma existência objetiva ou real separada desta unidade indissolúvel com um corpo vivo. Devemos, portanto, distinguir realidades materiais e realidades da unidade concreta entre o corpo e a alma. Por esta razão, a alma em si também não é uma substância, não é um substrato de propriedades lógico-matemáticas, como, por exemplo, a unidade das meras aparições sensíveis de um corpo ainda não é substância. O ser humano é a substância, a realidade no sentido desta unidade concreta do psíquico e material.

Esta consideração do homem é chamada por Husserl de objetivista ou naturalista, é a consideração do ser humano como objeto de ciências naturais. É do ponto de vista das ciências naturais que a psique não é nada em si, é considerada apenas um estrato dos eventos reais dos corpos vivos. Neste modo de consideração, porém, não compreendemos o ser humano enquanto pessoa, na sua individualidade espiritual e enquanto o sujeito de intencionalidades. Ser pessoa é um *plus* em relação à realidade natural. É necessária outra atitude fundamental, chamada personalista, na qual se capta e tematiza o ser humano tal como ele se nos apresenta na nossa experiência cotidiana, como cada um compreende originariamente si mesmo e os outros. Ou seja, espontaneamente, nós nos compreendemos e tratamos nós mesmos e outros como pessoas humanas; a fenomenologia é capaz de elucidar esta atitude personalista fundamental e a partir dela elucidar também o sentido da pessoa. O eu psíquico natural e o eu pessoal certamente são o mesmo eu, mas apreendido de modos diferentes: como membro da natureza e como membro do mundo do espírito. O autenticamente subjetivo e pessoal é o espiritual. O espírito aqui significa para Husserl o que é subjetivo e não tem a sede própria no corpo.<sup>3</sup> A alma é um espírito “naturalizado”.

A seguir explicarei o que é próprio da consideração da pessoa na atitude personalista, para depois aprofundar o sentido da pessoa.

## O ser humano como pessoa

Ser pessoa humana significa, em primeiro lugar, ter consciência de si, como sujeito pessoal, sujeito dos seus pensamentos, suas percepções, experiências corporais, sentimentos, volições, enfim: como sujeito da sua própria vida. Significa ter consciência de si mesmo como um eu pessoal.

Ora, o sujeito percebe a si mesmo como pessoa já sempre no contexto do mundo. Ser pessoa é ser sujeito do mundo circundante, sempre em relação com os objetos do mundo, que não são simplesmente objetos físicos, meras coisas, mas aquilo de que o sujeito é consciente pondo um determinado sentido (objetos de cultura, de ciência, de vida prática, etc.); mundo circundante é o mundo para mim, relativo a mim. Para elucidar isto, podemos pensar uma pessoa que não sabe nada de objetos da física ou astronomia contemporâneas (partículas subatômicas, por exemplo, ou buracos negros): estes objetos então não fazem parte do seu mundo; o mundo é sempre aquele de que eu sou

---

<sup>3</sup> Segundo Goto, os conceitos de pessoa e de espírito estão na fenomenologia de Husserl relacionados, mas não sinônimos. Um modo de diferenciá-los consiste em explicitar a diferença na sua relação com o corpo: à pessoa pertence essencialmente o corpo próprio, enquanto ao espírito não pertence essencialmente (GOTO, 2004, p. 38).

consciente de alguma maneira. A relação com o mundo não é apenas teórica, implica também o valorar, o prazer e desprazer, o querer, o agir; a atitude pessoal é fundamentalmente uma atitude prática. Dos objetos emanam estímulos que afetam o eu, mas a relação com eles não é causal, e sim motivacional. Uma das diferenças fundamentais entre a consideração da relação entre a pessoa e o mundo a partir da ciência natural e a partir da atitude personalista é a diferença entre a causalidade natural e a motivação; a motivação é a lei fundamental do mundo espiritual.

Outra característica da atitude personalista é levar em consideração que o mundo circundante pessoal implica outros sujeitos pessoais, é o mundo comum a uma coletividade de pessoas que estão em relação intencional entre si. Isto é essencial para a compreensão da pessoa. Cada um se torna para si e para outros uma pessoa somente por estabelecer relações interpessoais e a relação com um mundo circundante comum. O mundo tem suas características e sentido a partir da recíproca comunicação, compreensão e determinação das pessoas. As pessoas estão em relação, no agir mútuo, que é agir espiritual, de comunicação, as pessoas realizam atos de se dirigirem umas às outras com a intenção de serem compreendidas; firmam entre si relações de acordo e a partir delas uma relação unitária para com o mundo. As pessoas orientam o seu comportamento a partir disso, cada um influencia o outro e é influenciado pelos demais. O mundo comum é mundo espiritual, constituído intersubjetivamente.

Para a comunicação intersubjetiva o corpo é essencial. O corpo vivo não é uma mera coisa, mas é órgão do espírito; por estar em relação com o espírito, um corpo pode ganhar características subjetivas, como propriedade de um indivíduo, como meu. É um órgão ou instrumento de expressão por meio do qual comunico. Compreendo a outra pessoa espiritual, através do seu corpo que percebo sensivelmente, por meio do ato de empatia. Podemos conhecer outra pessoa também meramente através de objetos pelos quais se expressa, pelas cartas, por exemplo, ou pelo contato virtual; nestes casos dizemos que não nos conhecemos “em pessoa”. Contudo deve necessariamente haver um elemento sensível (mesmo quando não posso ter experiência imediata do corpo próprio da pessoa), que se manifesta sensivelmente e adquire sentido espiritual como expressão da pessoa. Toda a realidade física tem um significado espiritual, intersubjetivo, constituído na relação com os outros pela empatia; é por isso que no mundo não há meros corpos materiais, mas objetos com sentido, objetos culturais, de uso, de valor...

Para Husserl, eu me compreendo a mim mesmo como pessoa humana, através da compreensão dos outros como seres humanos, que apreendem a mim de modo análogo como eu os apreendo. A representação compreensiva que os outros têm de mim me serve para apreender a mim mesmo como um ser humano social, e a partir disso posso dizer “nós”, seres humanos, compreendo-me fazendo parte de uma coletividade. Realizo

uma identificação entre o que eu apreendo de mim mesmo e o que os outros apreendem de mim. Explicitar fenomenologicamente os processos transcendentais que operam nesta compreensão de si, dos outros e do mundo intersubjetivo é a tarefa complexa da fenomenologia genética.

A consideração da pessoa no seu processo singular de se tornar si mesma é uma abstração a partir do contexto social, intersubjetivo, sem o qual este processo não é possível (HART, 1992, p. 52) e que, portanto, pertence essencialmente ao sentido de ser pessoa; pessoas pertencem ao mundo intersubjetivo, o domínio espiritual é intersubjetivo.

## **Unidade, identidade, individualidade da pessoa**

A partir do explicado anteriormente, tornou-se compreensível que a pessoa é também essencialmente uma unidade, com uma identidade própria, isto é, uma individualidade. Encontramos novamente os conceitos de unidade, identidade e individualidade que foram importantes para a compreensão da substância. A seguir dedicar-me-ei a este aspecto do ser pessoa.

Assim como unidade da coisa, a unidade da pessoa é também em primeiro sentido uma unidade sintética, constituída através de uma experiência aperceptiva de si mesmo e através da reflexão. Ela se desenvolve ao longo da minha história, na qual eu me torno a pessoa que sou; é a unidade de Si [*Selbsf*] ou de mim [*Mich*] que se constitui na medida em que me desenvolvo e me torno consciente de mim mesmo como tendo determinadas características. Podemos pensar que em algum momento inicial da sua história uma pessoa não se “conhece” ainda, quando orientada, por exemplo, principalmente para o mundo; pode aprender a se conhecer, a tomar a si mesma como objeto de reflexão; um Si latente (consciência irrefletida de si) pode paulatinamente vir à luz, para mim e para os outros, pela reflexão. “O ‘aprender a se conhecer’ é a mesma coisa que o desenvolvimento de apercepção de si, da constituição de “Si”, e esta se realiza juntamente com o desenvolvimento do próprio sujeito” (HUSSERL, 1952, p. 252). A vida espiritual consiste no decorrer de vivências que é um processo de desenvolvimento ao longo do qual o eu assume a forma do eu pessoal. O desenvolvimento da pessoa procede juntamente com o desenvolvimento da consciência de si; a pessoa “faz” a si mesma, se desenvolve – na relação com o mundo e com as outras pessoas, formando a si mesma. Este tipo de mudança de si e de constituição de si não pertence às coisas da natureza. É próprio do sujeito espiritual ter de si a apercepção “eu” (HUSSERL, 1952, p. 253), que é uma consciência de si unitária, realiza a unidade sintética da pessoa.

Mas esta unidade da pessoa pressupõe uma outra, anterior, já implicada neste desenvolvimento desde o seu início, que é a unidade do eu como sujeito desta consciência de si. Em *Ideias II* é chamada simplesmente de “unidade da pessoa”

(HUSSERL, 1952, p. 349), “pessoa em um sentido específico” (HUSSERL, 1952, p. 257), pessoa como sujeito de atos racionais, responsável de si mesmo, como sujeito livre ou não livre, pessoa espiritual.

O eu que se constitui na reflexão remonta a um outro eu: originariamente, eu não sou propriamente uma unidade derivante da experiência associativa e ativa (se aqui a experiência tem o mesmo significado que aquele que lhe convém em relação à coisa). Eu sou o sujeito da minha vida, e vivendo o sujeito se desenvolve [...]. A peculiaridade do sujeito espiritual está no fato que nele surge a apercepção “eu”, na qual este “sujeito” é “objeto”. [...] É preciso, portanto, distinguir: “eu, que sou” do lado do sujeito e “eu, que sou” enquanto objeto para mim, que é representado, constituído, intencionado no sentido específico no seu Eu-sou: o Mim; aqui se entende “a pessoa” constituída para mim, o eu que é consciente como Si. (HUSSERL, 1952, p. 252-253).

É preciso ver agora com mais aprofundamento em que consiste a constituição de si. A consciência de si significa a consciência de si como de um mesmo e idêntico eu que vive em múltiplas vivências. Precisamos esclarecer o conceito de identidade da pessoa.

Como pessoa, tenho sempre diante de mim um mundo circundante, inseparável de mim, do qual fazem parte a natureza, os objetos naturais, e o mundo de pessoas, do qual sou membro de ordem pessoal. Em relação a este mundo, tenho certos modos ativos de comportamento (valorizo, desejo, ajo, crio, tenho atitude teórica, de pesquisa, etc.) e comportamento passivo (sofro efeitos das coisas e das pessoas, sou determinado e influenciado por elas, recebo ordens, respondo). Reconhecer-se como a mesma e a idêntica pessoa significa, por um lado, reconhecer no meu agir e no padecer certas características próprias, propriedades que me pertencem e me identificam, formam o meu caráter. Uma pessoa é assim reconhecível por um estilo próprio de comportamento. Em que consistem estas características e como se formam? Elas podem ser pensadas como faculdades ligadas ao corpo e faculdades espirituais, aquilo de que eu sou capaz e determina minhas possibilidades de atuar; a pessoa é o sujeito ou o portador de suas faculdades e capacidades. Isto, porém, não é tudo. As características pessoais se formam a partir das vivências, a partir das ações e experiências realizadas que deixam marcas para as vivências futuras, pelas quais um sujeito ganha determinadas tendências, hábitos, modos próprios de ser e de se comportar, propriedades pessoais, que o caracterizam enquanto esta pessoa, este indivíduo. A pessoa é o sujeito ou o portador de certas “habitualidades”, modos mais ou menos persistentes de comportamento. Mais precisamente, o que para Husserl é mais importante para a formação da pessoa são

aqueles atos nos quais a pessoa julga ativamente e se posiciona em relação às circunstâncias, em relação ao mundo e aos outros, toma posição, se decide. Este é o tipo peculiar de vivências, nas quais o eu atua como sujeito livre; pode se tratar de vivências de pensar, valorar, querer, agir. As minhas decisões e convicções são o que mais propriamente me caracteriza, porque exprimem o modo como me deixo motivar. As habitualidades podem formar-se em diferentes estratos da pessoa, corporais, psíquicos e espirituais; cada pessoa tem seu gosto, seus desejos e aspirações, hábitos, capacidades mais ou menos desenvolvidas pelas decisões que tomou e orientaram o seu agir, suas convicções, crenças e interesses, também vulnerabilidades, tentações. Motivações podem ser passivas, sensíveis – o instinto é um modo de ser motivado, por exemplo, sem tomar posição – e racionais, mais ou menos conscientes e livres. Conhecer a pessoa – a si mesmo ou o outro – significa penetrar e compreender o que a afeta e motiva e como responde aos motivos; estes são para cada pessoa a força e regra para o comportamento, porque cada tomada de posição inscreve na pessoa uma tendência para as decisões futuras, para no futuro decidir de modo semelhante ou mudar a decisão conforme as motivações reavaliadas como mais fortes e importantes. Mesmo que a pessoa mude suas decisões e posições, mantém um estilo de motivação que a identifica.

Cada ser humano tem o seu caráter, o seu estilo de vida nas afecções e nas ações, em relação ao seu modo de deixar-se motivar por essas ou por outras circunstâncias. [...] O estilo é algo de permanente pelo menos em certos períodos de vida, algo que depois se modifica de modo característico, de tal modo que se demonstra, mesmo de pois de modificações, um estilo unitário. (HUSSERL, 1952, p. 270).

A pessoa é fundamentalmente o sujeito de decisões, de tomadas de posição, de certos tipos de motivações. Husserl sublinha que a personalidade verdadeira da pessoa não está nas suas faculdades, mas nas tomadas de posição, no “eu enquanto substrato de decisões” (HUSSERL, 1952, p. 331).

Na racionalidade consiste a fonte de motivações mais importantes para sujeitos espirituais: são aquelas que remetem ao sentido, aos valores, ao deixar-se determinar pela verdade; na racionalidade está decidido o valor de todas as motivações e ações, diz Husserl. “O valor mais alto é representado pela pessoa que confere habitualmente a mais elevada força da motivação à decisão autêntica, verdadeira, válida e livre” (Husserl, 1952, p. 268).

Tentemos retomar os elementos mais importantes para a definição da identidade da pessoa. A identidade pessoal é aquilo que faz deste sujeito precisamente esta pessoa e não outra. Por um lado, a identidade é constituída no processo pessoal de



desenvolvimento, no percurso da vida, e é formada pelas características carateriais, adquiridas sobretudo pelas minhas decisões, nas quais manifesto um peculiar modo pessoal de ser motivado. Segundo este sentido de identidade, o que me caracteriza é o meu ser e agir precedente que orienta o estilo de ser e de agir também no futuro, porque as decisões, as convicções e os interesses se sedimentam na pessoa e formam estratos de passividade. “As tomadas de posição perduram como propriedades do ego que é o agente responsável para todas as suas tomadas de posição” (JACOBS, 2010, p. 346). A pessoa neste sentido é um resultado de suas ações e decisões, portadora de caráter, de habitualidades, de características próprias mais ou menos permanentes, diz Husserl, uma unidade de todas as suas determinações provenientes de tomadas de posição. A individualidade é um estilo complexo do sujeito que atravessa, na forma de uma unidade concordante, todas as suas atividades e passividades.

Por outro lado, Husserl reflete que a pessoa é sempre também mais do que já foi ou pode ser a partir do seu passado, é transcendente a esta unidade e identidade já constituída; a identidade de pessoa é algo dinâmico, aberto a mudanças também imprevisíveis. Há por isso ainda um outro sentido de identidade da pessoa, que está implicado em todas as fases do desenvolvimento. Uma nova tomada de posição não precisa ser sempre dependente de decisões passadas, eu posso decidir-me de modo diferente, considerado melhor, e esta possibilidade é inerente ao ser pessoa. A liberdade consiste em aderir a certos motivos não passivamente, mas a partir de si mesmo; cada espírito tem sua motivação em si mesmo, diz Husserl (1952, p. 299). Ser pessoa, portanto, significa também ser sujeito livre e racional e poder decidir e optar pelos determinados motivos, mesmo que sejam sempre os mesmos, ainda que não unicamente em função das decisões passadas, e sim porque sempre de novo compreendo o seu valor e sua importância, por esta ser a minha peculiaridade.

Liberdade e identidade individual se revelam assim como condições e possibilidade de ser pessoa na fenomenologia de Husserl (GOTO, 2004, p. 61). Goto identifica também dois tipos de individualização nas análises de Husserl do período de *Ideias II*, nomeadamente: através do estilo de habitualidades e através das tomadas de posição livres, sendo este último tipo o portador derradeiro da individuação pessoal (GOTO, 2004, p. 75).

É neste sentido, penso, que se pode compreender a seguinte afirmação de Husserl:

Devemos, portanto, distinguir entre a *pessoa humana*, a unidade aperceptiva que colhemos na percepção de si e na percepção dos outros, e a *pessoa enquanto sujeito dos atos racionais*, cujas motivações e forças motivacionais nos são dadas através das nossas vivências originárias e

através da compreensão das vivências dos outros. O olhar aponta aqui para o que é especificamente espiritual, para a vida livre dos atos. (HUSSERL, 1952, p. 269).

Este segundo sentido da pessoa é, portanto, fundado na racionalidade e liberdade, ou seja, na sua espiritualidade; mais precisamente, ele se funda no eu espiritual que é, para Husserl, absolutamente individual, a fonte originária de toda individualidade e assim da identidade pessoal. Dois indivíduos podem também eventualmente tomar a mesma série de decisões, decisões com o mesmo conteúdo. O que me individualiza não é, portanto, o conteúdo de tomadas de posições, de convicções ou de motivações, mas o fato de serem minhas, de ser eu o seu autor e agente (cf. JACOBS, 2010, p. 347).

A identidade da pessoa se relaciona aqui com o caráter de individualidade absoluta do eu espiritual. Enquanto as coisas da natureza e tudo o que pode ser um objeto para um eu – inclusive suas próprias características pessoais constituídas, o conteúdo do que constitui para si – adquire sua individualidade pela sua relação com um eu espiritual, por aparecer ou se manifestar a um eu, este eu é, por sua vez, originariamente individual e neste sentido também originariamente pessoal.

A individuação absoluta entra no *eu pessoal*. O mundo circunstante do eu obtém por essência a sua individuação através da relação com o eu que tem experiência dele e que troca suas experiências com outros indivíduos. Para cada eu uma coisa qualquer tem o seu aqui e agora enquanto correlato da intuição. É um eu, ou uma intersubjetividade, que constitui o mundo circundante para si, e se este eu se deixa determinar pelo que lhe está de frente no mundo circundante, ou se, por sua vez, o eu determina e plasma o que lhe está de frente ativamente, isto que está de frente tem contudo a individuação secundária, enquanto a individuação originária, absoluta, reside no *próprio eu*. (HUSSERL, 1952, p. 301).

Esta explicação da identidade pessoal absoluta já nos aproxima do sentido do eu transcendental que Husserl desenvolveu com mais profundidade nos textos posteriores a *Ideias II* e que abordarei a seguir.

Como conclusão desta primeira parte, devemos ainda questionar se, na fenomenologia de Husserl, é possível falar de substância referindo-se à pessoa. A meu ver, o sentido de substância que Husserl usou para se referir a substâncias reais, realidades da natureza, não se aplica a pessoas espirituais. O espírito não é realidade, não é substância real, por ser essencialmente distinto da natureza.

Contudo, veremos que um novo sentido de substância será atribuído por Husserl à pessoa na sua dimensão transcendental.

## Rumo ao sentido da pessoa transcendental

Na segunda parte deste capítulo pretendo esclarecer a pessoa no domínio transcendental, domínio da subjetividade transcendental, que para Husserl é constituinte, ou seja, operante e atuante na constituição do sentido de todos os tipos de objetos e de realidades. É o domínio da consciência, à qual o fenomenólogo tem acesso através da suspensão ou neutralização da crença natural na independência ou existência em si das realidades mundanas de que somos conscientes. Esta suspensão (*Epokhé*) e o direcionamento do olhar para o que se dá na intuição originária (redução) permitem o acesso ao sujeito originário, para quem todos os objetos conscientes são e valem, que Husserl chama de subjetividade transcendental. Dissemos que aquilo que pensamos como as substâncias reais são formações de sentido para a subjetividade originária; também o eu empírico, psicológico e espiritual, aos quais chego pela experiência interna e pela reflexão, não são o último e verdadeiro portador de individualidade. A pessoa empírica, pessoa humana no mundo, da qual falamos até agora, é também um sentido constituído que pressupõe fluxo de vivências, ocorrências ou eventos da consciência transcendental e um eu mais originário, o eu transcendental. É a este que dedicaremos a última parte do nosso estudo, porque em relação a ele Husserl concebeu o conceito de pessoa transcendental e um novo sentido de substância. O processo de passagem ou de desenvolvimento do eu transcendental puro à apreensão de si como pessoa humana no mundo é chamado por Husserl de objetivação.

### Eu transcendental

A consciência transcendental, que é o campo de todas as análises fenomenológicas, tem a característica fundamental de intencionalidade; isto significa que ela tem a estrutura de um eu relacionado ou direcionado aos seus objetos de pensamento ou correlatos, visando-os ativamente de diferentes modos ou sendo afetado por eles de diferentes modos. Na primeira parte, tentamos descrever o que significa algo ser substância enquanto o correlato intencional de um eu, ou seja, o que está implicado no sentido de algo ser substância, e o que significa compreender-se a si mesmo e aos outros como pessoa humana, ter a si mesmo e aos outros como objeto de apreensão. Seguimos as descrições noemáticas de Husserl na obra *Ideias II*. Falta-nos descrever em alguns traços fundamentais esta subjetividade originária e o seu processo de constituição.

O primeiro sentido deste eu transcendental é eu puro, o eu não objetivado, isto é, que não é objeto para si. Ele é o princípio originário de toda a unidade – não unidade constituída sinteticamente nas vivências, unidade das aparições, mas mais originária, viva, atuando irrefletidamente em todas as vivências. É o sujeito puro dos atos e das

afecções, o sujeito de qualquer *cogito* decorrendo na unidade do fluxo de vivências, das vivências que são seus atos (*cogitatio*), como raios que dele erradiam, dirigindo-se em direção ao objeto, ou sujeito das suas afecções, dos raios que emanam dos objetos; é o centro ou o núcleo da consciência que permanece absolutamente idêntico. É acessível pela reflexão, como incluso na consciência, mas não aparece nela, pois é a fonte ou o polo subjetivo de toda a aparição. Não é uma realidade, não tem propriedades reais e, num primeiro nível de análise, não é pessoal. É funcional. Sua função é ser o polo idêntico dos atos intencionais.

Este sujeito é individual, é o uno e o mesmo sujeito em todos os atos que se alternam e tem sua individuação absoluta enquanto o eu de cada *cogitatio*, que é algo absolutamente individual em si, como já vimos Husserl afirmar. O eu vive nesta multiplicidade dos atos, mas é indiviso e numericamente idêntico neles, prossegue neles. O eu é portanto algo distinto dos próprios atos, e contudo não pode ser pensado separado deles, eles são a sua vida, o meio (*Medium*) da sua vida; é parte funcional, estrutural, das vivências, seja atuais, seja inatuais, mas não como um elemento efetivo, real; ele funciona nas vivências, não começa nem termina como as vivências, apenas entra e sai da cena. Por essência, implica a possibilidade de uma autopercepção, pode tornar-se objeto de uma apreensão de si como centro de funções. A sua singularidade e individualidade são absolutas, simples, e significam aqui a imutabilidade, porque o eu puro não se define pelas propriedades, faculdades, disposições de carácter. O eu puro não tem riquezas interiores e secretas, pois estas pertencem às suas vivências; está absolutamente à luz, descoberto.

Este eu puro transcendental também se torna pessoal, por um processo de constituição que Husserl tardiamente chamou de gênese transcendental. É o processo de constituição de unidades peculiares no fluxo de vivências, que permanecem como habitualidades [*Habitus*] do próprio eu puro, como suas “propriedades”, distintas dos hábitos e propriedades que identificam a pessoa humana empírica, ou seja, enquanto a instituição destas.<sup>4</sup> Os atos nos quais o eu toma posição se tornam suas “opiniões” [*Meinungen*] permanentes, no domínio transcendental são vistas como posições ou fundações [*Stiftung*] do eu que também o identificam originariamente, perduram como unidades no fluxo e podem ser sempre de novo encontradas – se tenho explicitamente consciência de mim como o mesmo eu – mesmo quando o ato primeiro que as instaurou

---

<sup>4</sup> “É preciso distinguir: a habitualidade que o eu adquire interiormente a partir de razões [*Gründen*] da sua própria essência egóica, e o carácter que ele adquire ‘exteriormente’ como carácter empírico, como propriedade real; ou a constituição das habitualidades pessoais (propriedades egóicas) e a constituição das características ‘reais’ da pessoa na apercepção externa” (HUSSERL, 1973b, p. 424).

já passou e sua duração atual terminou. Este permanecer e perdurar é transcendentalmente explicado como uma sedimentação associativa que tem seu lugar originário na temporalidade da consciência transcendental; distingue-se do perdurar das características pessoais empíricas por ser o processo ou o evento originário que as institui e lhes dá a possibilidade de serem empiricamente constatáveis. Uma tal posição ou instituição, uma convicção ou crença que perdura, torna-se uma “posse” do eu, inerente a ele. Uma vez atuada, ela funda tendências associativas para as vivências e decisões análogas futuras. Uma lei básica do fluxo de consciência, que também funda a identidade do eu, é a tendência originária à autoconservação, a tendência associativa, passiva, a preservar a própria identidade, ou uma aspiração à concordância consigo mesmo que se realiza na vida intencional, na vontade.<sup>5</sup> É neste sentido que o sujeito pessoal é para o fluxo de vividos uma regra de desenvolvimento, uma regra para os tipos de comportamento em determinadas circunstâncias.

Para resumir esta parte sobre o novo sentido do ego transcendental, vejamos o que nas *Meditações cartesianas* Husserl escreve a respeito do eu transcendental como substrato idêntico de propriedades permanentes: “Enquanto, a partir da gênese ativa própria, o eu se constitui como substrato idêntico de propriedades egoicas permanentes, ele constitui-se também, subseqüentemente, como eu pessoal estável e permanente” (HUSSERL, 2013, p. 101). A identidade do eu enquanto substrato idêntico é distinta da identidade do eu puro, vazia de conteúdo, por ser pessoal, concreta.

## **Pessoa transcendental e substância transcendental**

“O eu transcendental enquanto polo e substrato da totalidade de capacidades é, por assim dizer, a pessoa transcendental, que chega à fundação originária através da redução fenomenológica” (HUSSERL, 2002 p. 200). O Husserl tardio introduz o termo “pessoa transcendental”, com o qual ele pensa o eu transcendental na sua plena concretude, isto é, o eu transcendental com todas as suas posses, suas vivências, seu mundo enquanto correlato da sua vida consciente, e isto implica também o eu em relação intencional com todos as demais subjetividades; em muitas obras, Husserl chamou este sentido de eu

---

<sup>5</sup> Sobre a aspiração à concordância consigo mesmo, Husserl escreve: “Em última instância a vida do Eu atravessa uma aspiração de chegar a uma unidade e unanimidade na multiplicidade de suas convicções, de tal modo que o Eu se torne um Eu que permanece fiel a si mesmo ou pode permanecer fiel, desde que não esteja disposto a mudar as suas convicções” (HUSSERL, 1968, p. 214). Para aprofundar o sentido da vontade em Husserl, importante para compreender a constituição de si, cf. Korelc (2013).

transcendental também de mônada.<sup>6</sup> A explicitação desta, e da conexão intencional entre as mônadas, da intersubjetividade transcendental para a qual o mundo tem validade de ser, é a tarefa derradeira da fenomenologia.<sup>7</sup>

Certamente não podemos aplicar ao eu transcendental e à pessoa transcendental o mesmo sentido de substância aplicável às coisas reais. Ora, um novo sentido da substância é introduzido por Husserl para explicitar um importante aspecto da pessoa transcendental, a sua dimensão ética: a diferença entre a pessoa autêntica e a pessoa não autêntica.

Vimos anteriormente que Husserl procura conjugar duas dimensões do ser pessoa: a identidade pessoal que se constitui através das habitualidades e a pessoa enquanto sujeito livre, autônomo em relação às suas determinações e características adquiridas e habituais. Segundo Goto, não apenas habitualidades, mas também a liberdade tem origem no eu transcendental (GOTO, p. 120); a liberdade transcendental teria em Husserl um sentido semelhante à liberdade moral em Kant: liberdade de agir a partir de si, deixar-se motivar unicamente pelo que é verdadeiro. Um novo sentido da identidade pessoal, relacionado com a liberdade transcendental, é a identidade ética, o ser verdadeiro ou autêntico.

No terceiro dos *Cinco artigos sobre a renovação*, por exemplo, Husserl expõe a ideia do ser verdadeiro do homem como um ideal ético que a pessoa explicita para si a partir da própria racionalidade e o assume em si como seu próprio ser autêntico.

O homem enquanto homem tem ideais. Mas é da sua essência criar para si próprio e para sua inteira vida um ideal enquanto este eu pessoal, e mesmo

---

<sup>6</sup> O termo mônada é, na verdade, mais comum em escritos de Husserl, do que o termo pessoa transcendental, que aparece em Hua 34. Para Luft, os dois termos exprimem a mesma estrutura transcendental, a diferença estaria apenas no fato de o termo pessoa ressaltar o aspecto mais concreto da subjetividade transcendental. “A pessoa transcendental é o ser humano nas suas dimensões mais vastas, isto é, intersubjetivas e genéticas, vistas do ponto de vista da constituição transcendental. A vida fática é meramente uma instanciação de suas várias potencialidades. [...] A pessoa transcendental é o ser humano em ‘plenitude’ ou ‘concretude’ com todas as atualidades e potencialidades. Não é uma entidade diferente daquela da pessoa mundana; antes, é o mesmo ser humano, visto do ponto de vista da rigorosa perspectiva científica em primeira pessoa da fenomenologia transcendental” (LUFT, 2005, p. 154).

<sup>7</sup> Um outro modo de explicitar isto me parece colocar a seguinte pergunta: “Quais são as condições de possibilidade para que eu possa captar a mim mesmo como sujeito pessoal idêntico ao lado dos outros e com os outros, que tenha os outros como objetos e eles a mim, que eu esteja socialmente ligado com os outros, que para nós existe um mundo físico como o solo comum para a existência e atividade e seja possível um mundo humano comum como o solo de operações éticas e espirituais?” (HUSSERL, 1973b, p. 291-292).

um duplo ideal, um ideal absoluto e um relativo, e ter de pôr o seu esforço na máxima realização possível desse ideal; ter de o pôr, se deve ter o direito de reconhecer-se, em si mesmo e na sua própria razão, como um homem racional, como verdadeiro e autêntico homem. Este *a priori* que nele repousa cria-o, portanto, na sua forma mais originária, a partir de si próprio, enquanto seu “eu verdadeiro” e seu “melhor eu”. (HUSSERL, 1989, p. 35; 2014, p. 42).

A pessoa verdadeira e autêntica é, para Husserl, o sujeito da vida ética, a vida que tem para os homens a forma de um devir em direção ao ideal ético, devir consciente no sentido de esforço, autoeducação, renovação, desenvolvimento para sempre maior liberdade e autenticidade. O sujeito desta vida é chamado a “personalidade ética”. Por ser esta um resultado do desenvolvimento de si, Husserl diz que sua essência consiste em criar-se a si próprio. “A respeito da sua racionalidade, a pessoa absolutamente racional é, portanto, *causa sui*” (HUSSERL, 1989, p. 36; 2014, p. 43). Ora, cada um traz em si não apenas a forma essencial desta personalidade ética, comum a todos os homens, mas a sua própria ideia da autenticidade pessoal, como a sua individualidade ética.

Todo homem tem [...] tanto a sua individualidade, como a sua ideia e método ético-individual, o seu imperativo categórico individual, concretamente determinado para o seu caso. Só a forma essencial geral do homem ético e a de uma vida sob o imperativo categórico formalmente idêntico é comum a todos os homens enquanto tais (HUSSERL, 1989, p. 41; 2014, p. 49).

A autenticidade consiste, portanto, na realização da ideia do ser verdadeiro da pessoa, que seria aquela identidade a ser preservada sempre, que não implica mudanças das próprias decisões e posições, porque elas são reconhecidas sempre válidas, correspondentes ao que motiva mais propriamente. Na medida em que a pessoa muda suas convicções e crenças, não é ainda ela mesma autenticamente, embora mantenha uma certa identidade pessoal.

A identidade do Eu na mudança de suas tomadas de posição e identidade na mudança das habitualidades, nas quais eu sou um eu passado-presente, não é ainda identidade substancial. Pois mesmo nela eu sou o mesmo, mas sempre de novo um outro; o mesmo enquanto um polo vazio e um outro, na medida em que eu sempre de novo devo renunciar a ‘mim’, devo ‘me’ alterar. (HUSSERL, 1973b, p. 296-297).

É no ser verdadeiro que não muda que consiste a substancialidade da pessoa, a identidade substancial que cada pessoa traz em si teleologicamente como ideia à qual aspira, como sua potencialidade, na cuja realização realiza a si mesmo e, na medida em que a realiza em si, é também pessoa autêntica, substrato de suas propriedades individuais substanciais, e tem um ser substancial. Husserl assim se expressa:

O que faz a substancialidade de uma pessoa? Em que medida o homem enquanto pessoa tem um ser substancial? Significa isto o mesmo que identidade da individualidade humana? Devemos distinguir entre a individualidade autêntica, real e individualidade potencial como a potencialidade determinada desta pessoa. [...] A coisa é a mesma nas suas alterações, mas substancialmente a mesma na causalidade das alterações. O eu é o mesmo nas suas alterações egóicas, alterações do seu ser, mas substancialmente o mesmo eu da “autoconservação verdadeira”, na qual se mantém precisamente o verdadeiro eu, o substancial. O eu enquanto pessoa traz em si a ideia de um ser enquanto pessoa verdadeira (como reconhecível a partir dele), a ideia da sua existência verdadeira. Esta ideia significa uma potencialidade que está atualmente nele, e com isso se distingue como pertencendo à sua essência: 1) Ou [o eu] é realmente pessoa verdadeira, quer dizer, realiza em si esta potencialidade na autêntica autonomia que assim recebe o seu sentido. 2) Ou o eu apenas aspira a isto, propositadamente ou de modo obscuro, não é uma pessoa autêntica, e, contudo, é substância unicamente por trazer esta ideia em si. Esta substância é o substrato de propriedades substanciais (HUSSERL, 1973b, p. 297).<sup>8</sup>

## CONCLUSÕES

Para Husserl, o que significa ser pessoa humana pode ser ultimamente esclarecido pela reflexão transcendental que procura penetrar para além do que em cada pessoa já está feito e realizado, para encontrar as fontes do ser pessoal, da identidade pessoal. Insistir

---

<sup>8</sup> Em alguns textos de Husserl encontramos outras referências à noção da mônada como substância, como o que é “por si” e “para si”, ou o que é “causa sui”, o que pode ser concebido unicamente a partir de si por diferença do que tem o seu ser por outro. Husserl reflete explicitamente sobre o sentido da substância em Descartes, Leibniz, Spinoza, como por exemplo ao citar a definição spinoziana: “Uma mônada, tomada concretamente, pode ser ‘concebida’ apenas quando o *conceptus* é retirado em última instância a partir dela mesma, *‘cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat’* (Spinoza, *Ética*, Parte I, Definição 3)” (HUSSERL, 1973b, p. 295).



na liberdade da pessoa, na possibilidade essencial de cada um ir além do que já é, em direção ao que é melhor e mais digno de si, não obstante constatando os processos de sedimentação e conservação, é libertador; permite procurar sempre de novo o modo mais próprio de ser e de agir no meio das circunstâncias pessoais, sociais e históricas, e isto não simplesmente a partir do que me é exterior, mas como encontrado como a minha identidade autêntica. Esta liberdade, possibilidade e responsabilidade de ser melhor e mais verdadeiro, exprime o valor de cada pessoa, de algum modo encerrado no que Husserl chama de identidade substancial. Não podemos perder de vista que cada pessoa está essencialmente relacionada e unida aos demais e ao nosso mundo comum; empenhar-se por ser melhor significa também contribuir para uma comunidade e um mundo comum melhores. Cada eu implica um Tu e um Nós, diz Husserl. Se lembramos que em outros textos Husserl define a autenticidade da pessoa não apenas pela racionalidade, mas sobretudo pelo amor, podemos pensar que é o amor, o valor ético mais alto e mais pessoal, também a identidade mais verdadeira e “substancial” de cada pessoa.

Pensando para além dos textos de Husserl, este sentido do ser substancial na sua dimensão ética permite reavaliar também o sentido de ser substância das coisas no mundo: o seu sentido autêntico e verdadeiro talvez também seja aquele que se constitui na aspiração e na realização de um mundo ético, mundo bom e melhor para todos.

## REFERÊNCIAS

GOTO, H. Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004.

HART, James G. The Person and the common life: studies in a husserlian social ethics. Dordrecht: Kluwer, 1992.

HUSSERL, E. Aufsätze und Vorträge (1922-1937). (Hua XXVII). Th. Nenon, H.R. Sepp (Hrsg.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. Tradução Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão. Europa: Crise e Renovação. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. (Hua I). S. Strasser (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1973a. Tradução P. M. S. Alves. Meditações cartesianas e conferências de Paris. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HUSSERL, E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. (Hua XXIV). Ulrich Melle (Hrsg.). Springer, 1984.

HUSSERL, E. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. (Hua V). Marly Biemer (Hsg.). Springer, 1971.

HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925 (Hua IX). Walter Biemel (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.

HUSSERL, E. *Phänomenologische Untersuchungen Zur Konstitution*. (Hua IV). Marly Biemer (Hsg). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928. (Hua XIV). Iso Kern (Hsg). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b.

HUSSERL, E. *Zur Phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). (Hua XXXIV). Sebastian Luft (Hsg). Dordrecht: Kluwer, 2002.

JACOBS, H. *Towards a phenomenological account of personal identity*. Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl. Dordrecht Heidelberg/London/New York: Springer, 2010, p. 333-361.

KORELC, M. *Teleologia e vontade Segundo Husserl*. Educação e Filosofia, v. 27, n. 53, p. 343-382, jun. 2013.

LUFT, S. Husserl's concept of the 'transcendental person': another Look at the Husserl–Heidegger relationship. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 13, n. 2, p. 141-177, 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/09672550500080371>

MORAN, D. "The ego as substrate of habitualities": Edmund Husserl's Phenomenology of the Habitual Self. *Phenomenology and Mind*, v. 6, p. 27-47, jul. 2014.

MORAN, D. Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 42, n. 1, p. 53-77, jan. 2011.

MORAN, D. Husserl's layered concept of the human person: conscious and unconscious. In: LEGRAND, D.; TRIGG, D. (ed.). *Unconsciousness between phenomenology and psychoanalysis*. Springer, 2017. p. 3-23.

## SUGESTÕES DE LEITURA

Em português, há boas introduções ao pensamento de Husserl. Sugiro a leitura de clássicos do professor Julio Fragata, *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia* (Braga: Livraria Cruz, 1960) e *Problemas da fenomenologia de Husserl* (Braga: Livraria Cruz, 1962); também o livro do professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, *Crítica*

*da razão na fenomenologia* (São Paulo: Edusp, 1989), é uma leitura obrigatória. Além disso, existem traduções portuguesas de bons livros, como o de Robert Sokolovski, *Introdução à fenomenologia* (São Paulo: Ed. Loyola, 2004) e de Dan Zahavi, *A fenomenologia de Husserl* (Rio de Janeiro: Via Verita, 2015). As obras de Husserl traduzidas para o português são: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma Filosofia fenomenológica* (Aparecida: Ideias & Letras, 2006), *Investigações lógicas*, *Meditações cartesianas* e *Conferências de Paris, A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental, Europa: crise e renovação* (todas pela Forense Universitária do Rio de Janeiro), *A ideia da fenomenologia* (São Paulo: Vozes, 2020), *Lições sobre a teoria da significação*, *Sínteses ativas* (ambas pelo Centro de filosofia da Universidade de Lisboa), *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (Lisboa: Imprensa Nacional), *A filosofia como ciência de rigor* (Atlantida, 1952).

## HEIDEGGER E A ONTOLOGIA DA SUBSTANCIALIDADE<sup>1</sup>

*Pedro Costa Rego*

O projeto filosófico de Martin Heidegger, tal como é desenvolvido na chamada primeira fase do seu pensamento, cuja expressão paradigmática é a obra *Ser e tempo*, de 1927,<sup>2</sup> é fundamentalmente marcado pelo diálogo com uma tradição metafísica que se move em torno do conceito de substância. Numa formulação muito lacônica e necessariamente vaga, Heidegger em *Ser e tempo* identifica na “história da ontologia” um comportamento filosófico que, ao se orientar na pergunta ontológica pelo problema substancialidade, não reconhece a natureza e o lugar derivado da expressão de pensamento que ele mesmo põe em movimento. O esforço de Heidegger será então o de denunciar o caráter “derivado”, vale dizer, não originário dessa “ontologia da substancialidade” formulando, em contrapartida, o projeto de uma “ontologia fundamental” que pretende explicitar, numa discussão sobre o *sentido do ser*, as bases pressupostas e mudas nas decisões filosóficas da ontologia da tradição.

Na “Introdução” do tratado, Heidegger estabelece a orientação central de seu projeto ontológico. Ele esclarece ali, em primeiro lugar, que uma ontologia que se queira “fundamental” precisa ser uma ontologia “fenomenológica”. Fenomenologia como um “conceito de método” é, para Heidegger, o comando inspirado no lema husserliano “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*). Nos termos de *Ser e tempo*, equivale a *apophainesthai ta phainomena*: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra tal como se mostra a partir de si mesmo” (Heidegger, 1977, §7, p.46). Dado que a ontologia é uma pergunta pelo ser em seu sentido, então, positivamente, o método fenomenológico na ontologia se define como um deixar que o ser se mostre naquilo que ele mesmo é, por si mesmo e a partir de si mesmo.

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> Todas as citações da obra de Heidegger remetem à *Gesamtausgabe* (cf. Referências). Para *Ser e Tempo*, sigo na maior parte das vezes (mas não sempre) a tradução de Márcia Cavalcante (Rio de Janeiro: Vozes 1988, 1990). Para a *Essência da Liberdade Humana*, a de Marco Casa Nova (Rio de Janeiro: Via Verita 2012) e para *Aristóteles: Metafísica Theta*, assumo a responsabilidade pela tradução.

Heidegger torna isso mais claro quando formula e discute a caracterização negativa de fenomenologia como caminho, como método de investigação ontológica. Negativamente, fenomenologia significa: evitar que a investigação do ser seja obstruída por antecipação pela aplicação, no mais da vezes tácita e inveterada, de certos preconceitos ou pressupostos metodológicos e conteudísticos. Para Heidegger, esses pressupostos são sempre historicamente traficados por uma tradição filosófica que, por motivos diversos, historicamente “esqueceu” da relevância da pergunta originária pelo sentido do ser e legou para a posteridade esse esquecimento. O segundo tema essencial da parte preparatória da ontologia heideggeriana é, portanto, a chamada “tarefa de uma destruição (*Destruktion*) da história da ontologia”.

Na reflexão sobre essa tarefa, Heidegger chama a atenção, em primeiro lugar, para o fato de que não se trata de desconstruir equívocos evitáveis, produzidos por falta de perspicácia intelectual. Trata-se de mostrar que toda a dificuldade envolvida no processo de construção de um pensamento ontológico fundamental está enraizada no próprio *modo de ser histórico* (*geschichtliche Seinsart*) daquele ente que, entre outras coisas, sempre já se move numa certa *compreensão mediana do ser* e é, por isso, o ente capaz de perguntar pelo sentido do ser numa investigação ontológica. A ideia de “destruição” histórica prepara, portanto, o caminho para uma reflexão sobre o modo de ser do ente que *nós mesmos somos*. Essa reflexão vai mostrar, entre outras coisas, que em função desse nosso *caráter de ser* (*Seinscharakter*), *de imediato e na maioria das vezes* nós compreendemos o mundo e nós mesmos a partir de um passado que tende a nos dispensar de um esforço próprio de recuperação e sustentação do sentido daquilo que nós assim pré-compreendemos. Numa frase, para o ente que nós mesmos somos, ser “ontologicamente histórico” significa, entre outras coisas, se encontrar de saída seduzido pela dispensa em relação a uma tarefa de autoapropriação que Heidegger considera decisiva, no mínimo, para as pretensões de um esforço temático de investigação do ser.

Mas existe uma repercussão muito importante, para nossa reflexão introdutória sobre o pensamento heideggeriano, dessa historicidade do humano, considerado em sua dimensão ontológica. A tese de Heidegger aqui é a de que esse ente que nós mesmos somos – capaz, entre outras coisas, de perguntar pelo sentido do ser que nós sempre já pré-compreendemos –, ao se ver por antecipação dispensado da pergunta pelo sentido do ser em função de sua relação histórico-ontológica com sua tradição e com seu passado, tende a se orientar em sua reflexão sobre o ser a partir do “ente”, vale dizer, a partir do “mundo”.

Isso significa: a dispensa de uma reflexão radical sobre o sentido do ser que nós sempre pré-tematicamente, ou medianamente, compreendemos coincide com a vigência e primazia de uma tendência ontológica focada na investigação daquilo que pertence ao

“mundo”, ou ao ente tal como ele se faz disponível para nós em seu *estar aí diante*, em sua “existência”. A palavra que Heidegger usa para designar esse modo de aparecimento e exposição do ente, modo privilegiado pela história da ontologia, é “*Vorhandenheit*”, que nós tenderemos a traduzir aqui, não sem uma detida discussão, por “ser/estar dado de antemão”. E essa é, a meu ver, a palavra decisiva para se entender a relação que Heidegger tem com a ontologia da substancialidade. Mas ela precisa ser muito bem compreendida. *Vorhandenheit* não é o mesmo que substancialidade.

O que mobiliza o trabalho de *Ser e tempo* é o esforço por mostrar que o descuido que prendeu a tradição da ontologia na armadilha de sua própria historicidade foi não ter percebido que o seu olhar aparentemente neutro, isento, científico para o ente sempre foi o olhar do que Heidegger chama de uma “atitude teórica”. E o que caracteriza esse olhar teórico é que ele necessariamente se projeta orientado pelo preconceito atávico de que o ente a ser investigado numa “ciência do ser”, é esse “presente constante” (*ständig anwesend*) que seria, em sua constituição mais própria e originária, um algo que *está dado de antemão*, um “existente”, um *vorhanden*.

É importante deixar claro desde o início: a posição segundo a qual os entes que não têm o modo de ser daquele ente capaz de perguntar pelo ser são “existentes”, “dados de antemão”, são *vorhanden*, é uma posição essencialmente heideggeriana, e não uma tese “derivada” que Heidegger precisa denunciar na tradição metafísica de linhagem aristotélica.<sup>3</sup> O que Heidegger pretende denunciar é que, ao assumir a atitude teórica sobre os entes *vorhanden* como a perspectiva condutora da investigação ontológica, a história da ontologia perde a capacidade de ver a *Vorhandenheit*, o ser dado de antemão, no que ele propriamente é, a saber, como uma constituição dos entes *em função de uma certa relação ontológico-existencial desses entes com o ente que nós mesmos somos*. E ao perder assim a referência do *vorhanden* ao fenômeno da *compreensão de ser* (*Seinsverständnis*), essa tradição toma os entes como “objetos”, cuja constituição fundamental será a substancialidade.

*Vorhandenheit* é, portanto, a palavra de Heidegger para fazer ver que, do ponto de vista de uma ontologia fundamental, os entes, justamente, não são substâncias dotadas de propriedades; não são um algo dado subsistindo independentemente do horizonte de compreensão que se produz a partir do comportamento de um certo ente privilegiado diante (*vor*) de cuja mão (*Hand*) eles aparecem – *vonhanden*. Numa frase, o descuido da tradição metafísica a ser “destruída” foi ter adotado, sob a perspectiva da atitude teórica, a *Vorhandenheit* como o fio condutor da investigação ontológica, e, sob o pressuposto da atitude teórica, se ver destinada a ler *Vorhandenheit* como substancialidade.

---

<sup>3</sup> Ver seção “A formulação do conceito de substância na Filosofia Antiga” neste livro, especialmente os capítulos 2, 3, 4 e 5.

Heidegger então defende que a única maneira de evitar que o preconceito antifenomenológico da atitude teórica sobre a *Vorhandenheit* obstrua o caminho de uma ontologia que se quer fundamental é adotar explicitamente um outro ponto de partida para a pergunta pelo sentido do ser. E esse é o terceiro ponto fundamental da apresentação heideggeriana do projeto de uma ontologia fundamental. Numa formulação concisa, o único caminho legítimo para a ontologia é que ela originalmente se produza como uma *analítica existencial* de um certo ente que Heidegger designa como “*Dasein*”.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> A palavra “*Dasein*” é considerada por Heidegger uma palavra intraduzível. De um lado, uma compreensão do que ela significa equivale a um acesso fundamental ao coração do projeto ontológico heideggeriano, de modo que “traduzir” “*Dasein*” é, ao fim e ao cabo, discutir e compreender a ontologia fundamental e toda a desorientação da história da ontologia da substancialidade que a ocasiona. De outro lado, qualquer tentativa de expressar essa compreensão vertendo “*Dasein*” para outro idioma costuma esbarrar na impossibilidade de preservar as semânticas da etimologia e do uso corriqueiro que caracterizam o original. Heidegger escolheu expressar o modo de ser do humano em sua dimensão ontológica, como *abertura de compreensão* e *pura expressão de ser*, numa palavra que conecta “ser” (*sein*) a um prefixo indicativo de espacialidade: “*ai*” (*da*), e que, ademais, é cotidianamente usada e compreendida como indicando a presença, a existência, o “haver” de algo. Essa conjunção de elementos não se deixa encontrar, segundo o próprio Heidegger, nas tentativas de tradução que lhe foram apresentadas. Isso não significa, entretanto, que seja filosoficamente ilegítimo tentar traduzir “*Dasein*”. No enfrentamento dessa dificuldade, as duas traduções brasileiras de *Ser e tempo* (cf. indicações bibliográficas ao final deste capítulo) comportaram-se de modo oposto. De maneira filosoficamente audaciosa e assumidamente interpretativa, Márcia Cavalcante / Carneiro Leão substituíram o germânico “*da*” pelo latino “*prae*” e, mantendo a equivalência pouco problemática entre “*sein*” e o radical “*sentia*”, derivado do latino “*essere*”, traduziram “*Dasein*” por “presença”. A escolha é evidentemente desconfortável aos ouvidos de um leitor do português, mas ela tem um importante fundamento no próprio testemunho heideggeriano de que o “*da*” de “*Dasein*” “não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele para si mesmo” (HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes 2001, p.146). Essa ressalva, confirmada no desenvolvimento explicativo da analítica existencial de *Ser e tempo*, torna essencialmente problemáticas as alternativas que se atêm ao prefixo locacional: “*There-being*”, “*Being-there*”, “*Être-là*” etc., ao mesmo tempo em que abre caminho para tentativas que privilegiem o caráter temporal e “antecipativo” da abertura para possibilidades que o “*da*” expressa (por exemplo: “pré”) – o que parece ter pretendido a tradução da Vozes. Já na tradução mais recente, Fausto Castilho opta por manter o original “*Dasein*” (como fazem as traduções inglesas: *Being and time*. Oxford: Blackwell, 1962, e *Being and time*. New York: State University of New York Press, 1996; francesa: *Être et temps*. Gallimard: Paris, 1986, e espanhola: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1997). Essa escolha, evidentemente interpretativa, tenta transformar o (talvez inevitável) fracasso do projeto tradutivo numa produtiva ênfase na necessidade da discussão filosófica do vocábulo. Para uma análise

Heidegger guarda o termo “*Dasein*” – que significa no alemão corrente simplesmente “existência” – para o tipo de existência, ou para o “modo de ser” que caracteriza o ente humano *considerado em sua dimensão ontológica*. Desse ente, que Heidegger normalmente identifica com o uso da primeira pessoa do plural – “o ente que nós mesmos somos” – e, às vezes, com o uso da primeira pessoa do singular – em virtude de sua “*Jemeinigkeit*”, isto é, do seu “caráter de sempre meu” (HEIDEGGER, 1977, §9, p. 57) –, Heidegger afirma também que ele é o único ente propriamente *existente*.

Assim, a analítica existencial, que é o caminho para uma ontologia fundamental, é uma investigação pretensamente fenomenológica que adota como fio condutor de sua pergunta não imediatamente os entes dados de antemão (*vorhanden*) – interpretativamente elaborados como substâncias pela história da ontologia –, mas sim o *Dasein*. E a questão que imediatamente se impõe é essa: no que consiste o privilégio ou o primado (*Vorrang*) que faz desse “ente” e de sua analítica existencial – ou ainda, da exposição dos caracteres existenciais que constituem o modo de ser desse “ente” – o fio condutor adequado de uma investigação ontológica originária (*ursprünglich*)?

A aposta de Heidegger é que a investigação ontológica precisa ir ao encontro do ser “lá onde” ser se pronuncia ainda livre de uma elaboração temática que é sempre a fonte das obstruções à fenomenologia como conceito de método. Ao mesmo tempo, essa instância originária e pré-temática de pronunciamento e expressão de ser precisa se impor por si mesma, anteriormente a qualquer projeção conceitual artificial de um ponto de partida.

Heidegger entende que esse fio condutor originário de uma investigação ontológica, entendida como pergunta pelo ser, só pode consistir naquilo mesmo que mobiliza e sustenta o interesse do perguntar. A aposta aqui é que a pergunta ontológica, para ser o que ela é, não pode fugir do ser que mobiliza e projeta ela mesma como uma compreensão do sentido do perguntar e daquilo pelo que ela pergunta. Mais que isso, o único ser inevitavelmente disponível para o princípio de um questionamento ontológico é aquele ser que o perguntar previamente compreende, pré-compreende, quando compreende sua própria dúvida. Isso significa que, na escolha do seu fio condutor, a investigação ontológica precisa se voltar sobre si mesma e encontrar em si mesma, mobilizando ela mesma, ainda em estágio pré-desenvolvido e pré-temático, aquilo pelo que ela pergunta.

Mas se for assim, quando Heidegger afirma que o *Dasein* é o ente privilegiado, fio condutor de uma ontologia fundamental – a qual, por isso, precisa começar como analítica

---

pormenorizada da noção de “*Dasein*” na filosofia clássica alemã de Kant a Heidegger, cf. DAVID, P. *Dasein*. In: *Vocabulaire européen des philosophies*. Tours: Seuil, 2004, p.281-287.



existencial -, o que ele está dizendo é que, rigorosamente, o *Dasein* não é um ente. Se quisermos estender a noção de “ente” para que o *Dasein* mereça essa designação, precisamos esclarecer que a entidade do *Dasein* consiste em ser ele *pura expressão de ser* (cf. HEIDEGGER, 1977, §4, p.17). A rigor, o fio condutor da investigação ontológica não é um ente, mas sim a própria compreensão de ser que, de imediato e na maioria das vezes, é pré-temática, pré-filosófica, e é algo que se dá sempre quando “nós”, isto é, o “ente” que é (*ist/sein*) sempre já num aí (*da*) pré-compreendido, compreende algo como sendo algo.

O termo “*Dasein*” é cuidadosamente escolhido para caracterizar esse ente privilegiado para a ontologia. Mas ele não é imune a mal-entendidos. Certamente não se trata de um algo que existe (*sein*) como uma coisa dentro de um lugar, um aí (*da*) previamente dado. O que Heidegger parece querer deixar marcado com essa palavra é que, sendo pura expressão de ser no modo da compreensão de ser, esse ente é uma *abertura (Erschlossenheit)*: uma instância originária em cuja compreensibilidade a espacialidade do mundo “se abre” como uma conjuntura de relações de sentido, e na qual ela se sustenta sendo.

Estabelecida a analítica do *Dasein* como o percurso na direção da ontologia fundamental, o desenvolvimento do tratado consistirá essencialmente em explicitar o que Heidegger chama de “*existenciais*”: caracterizações ontológicas daquilo que é constitutivo do ser desse ente.

Os existenciais explicitados em *Ser e tempo* não são homogêneos quanto à sua atualidade na determinação do comportamento do *Dasein*. Há existenciais que caracterizam o *Dasein* qualquer que seja a circunstância do seu comportamento relativamente a si mesmo e à totalidade do ente. *Ser-no-mundo (In-der-Welt-sein)*, *facticidade (Faktizität)*, *disposição (Befindlichkeit)*, *compreensão (Verstehen)*, *interpretação (Auslegung)* *discurso (Rede)* são alguns deles.

Há outros que, associados aos primeiros, marcam o modo de ser do *Dasein* tal como ele se comporta de imediato e na maiorias das vezes, a saber, orientado por um conjunto de pressupostos que obstruem sua capacidade de se compreender a si mesmo em seu modo de ser mais originário. Entre eles, Heidegger se dedica especialmente aos existenciais da *impessoalidade (Man)*, *decadência (Verfallen)*, *fatalório (Gerede)*, *curiosidade (Neugier)*, *ambiguidade (Zweideutigkeit)*, com todo o cuidado para evitar que esses termos, aparentemente “negativos” e “condenáveis” do ponto de vista ético, favoreçam a compreensão equivocada de que a ontologia fundamental envolveria alguma tentativa de promover uma espécie de recuperação moral da humanidade mal encaminhada. Em vez disso, o interesse de Heidegger aqui é declaradamente o de uma descrição fenomenológica do ente que é no modo de ser da compreensão de ser e que

regularmente se orienta nessa compreensão a partir de uma herança coletiva e impessoal que, eventualmente, envolve a prescrição da substancialidade do mundo como paradigma ontológico.

Finalmente há aqueles existenciais que, também associados aos primeiros, e de algum modo se atualizando como uma modificação dos segundos, caracterizam o *Dasein* tal como ele pode se comportar em sintonia e afinação com seu próprio caráter de expressão de ser (*Seinsausdruck*). Entre eles: o *ser para a morte* (*Sein zum Tode*), *consciência* (*Bewusstsein*), *resolução* (*Entschlossenheit*), *ser si mesmo em sentido próprio* (*eigentliche Selbstsein*). Estes últimos evidenciam que e como o *Dasein* tem o poder de se desconectar de uma subordinação inveterada à alteridade da impessoalidade e se recuperar a si mesmo numa espécie de escuta a um chamado que provém da sua própria relação originária com o ser de que ele é constitutivamente pura expressão.

Para efeito do que aqui nos interessa, vamos nos concentrar apenas nos existenciais do primeiro grupo, e particularmente no da *interpretação* (*Auslegung*). Nossa aposta é que privilegiadamente ele guia a descrição heideggeriana da gênese do conceito metafísico de substância, da natureza do seu caráter ontologicamente derivado e do seu primado na história da ontologia.

A discussão sobre o existencial da interpretação pertence à seção de *Ser e tempo* que elabora o que Heidegger designa como determinação existencial mais fundamental do *Dasein*, a saber, o *ser-no-mundo*. A introdução da *mundanidade* como um “caráter do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1977, §14, p. 87) não é arbitrária. Ser no modo da compreensão de ser é sempre já se mover numa compreensão do ser de entes em seus modos de relacionamento, sejam eles entes que não têm o modo de ser do *Dasein*, sejam entes que têm esse modo de ser. E é, sobretudo, compreender-se a si mesmo como “se encontrando” nesse horizonte compreendido. Heidegger decide chamar de “*mundo*” esse aí (*da*) que o *Dasein* sempre já compreendeu em “no qual” o *Dasein* sempre já se compreendeu. Mas evidentemente ele sabe do perigo que corre com essa opção.

Uma extensa seção na analítica dos existenciais é dedicada à explicitação do sentido do ser-no-mundo. Negativamente, o que precisa ser evitado é a concepção de mundo como “lugar” da subsistência de substâncias e sujeitos. O *Dasein* não é no mundo como um objeto está numa superfície ou num recipiente. Levar a sério a tese de que o mundo é um caráter de ser do *Dasein* – que comparece mesmo na palavra que designa o ser desse ente – implica entender o mundo como uma totalidade conjuntural que se abre e se projeta no movimento pelo qual se dá compreensão de ser. Ser no modo de compreensão de ser é, portanto, ser no mundo, e ser no mundo é ser aberto como e no horizonte da compreensibilidade do *Dasein*.

Como estratégia analítica, Heidegger desdobra a noção de *ser-no-mundo* nas etapas expositivas de *mundo* (*Welt*) e *ser-em* (*In-sein*). Apesar de os elementos fundamentais da mundanidade aparecerem primeiro na ordem da exposição – como resultado da estratégia metodológica de evitar de antemão o preconceito hermenêutico da compreensão do mundo como “objetividade”, “realidade” e “substancialidade” –, o que Heidegger avança nessa explicação ganhará clareza e profundidade apenas na análise do *ser-em*. É apenas aqui que *mundo* se evidencia em sua estrutura originária de abertura no modo da *manualidade* (*Zuhandenheit*) e da *serventia* (*Dienlichkeit*). A analítica do *ser-em* é o coração da resposta positiva de Heidegger à história da ontologia porque ela completa a desconstrução do preconceito ontológico com a descrição pretensamente fenomenológica do que é a dinâmica da compreensão de ser.

O *ser-em* é objeto de um capítulo que o analisa nos momentos fundamentais que Heidegger nomeia “disposição”, “compreensão”, “interpretação” e “discurso”. É importante conquistar, na medida do possível, o sentido daqueles que, na ordem da exposição do tratado, que é a ordem da “lógica” própria da análise existencial, antecedem e preparam a reflexão sobre a interpretação.

“Disposição” (*Befindlichkeit*) é o termo escolhido para marcar o fato de que, para o *Dasein*, ser não é uma escolha voluntariamente representada. Uma das expressões mais recorrentes de Heidegger para explicar o “encontrar-se” (“*sich befinden*”) é a expressão “sempre já” (“*immer schon*”). Seja na ocupação da lida com a serventia dos entes intramundanos, seja na observação teórica, o *Dasein* “sempre já” chegou antes de um controle eletivo de suas próprias possibilidades de projeção. Isso equivale a dizer que pertence ao *Dasein* o modo de ser de um “ser tocado” (*Betroffenwerden*) e um “ser tomado” (*Angänglichkeit*) no movimento pelo qual o mundo se abre no compreender. Heidegger parece querer aqui se opor a uma concepção amplamente difundida na história da metafísica moral que situa a “práxis” do humano no horizonte de uma problemática concepção de liberdade de escolha e de livre arbítrio. A noção de *humor* (*Stimmung*) aparece aqui precisamente no contexto da desconstrução do pressuposto de um controle eletivo das decisões do *Dasein*. Com a *Stimmung*, Heidegger quer sublinhar que, ao compreender ser, o *Dasein* sempre já se antecipou a si mesmo (*sich-vorweg-ist*) na ocupação (*Besorgen*) com o ente intramundano na sua *instrumentalidade*. O existencial da disposição se explicita na noção de humor no sentido de que a *totalidade de significância* do mundo aberto na compreensão é um fato primeiro incontornável e inapreensível no seu caráter de antecipação e previedade. Heidegger usa um arsenal de existenciais para sublinhar isso, que se completa com mais duas noções. A *Stimmung* da disposição descreve um modo de vir a ser no qual o ente que é pura expressão de ser sempre já está lançado na *facticidade* (*Faktizität*) do seu *aí* (*da*).

Na analítica do *ser-em*, o existencial da *compreensão* (*Verstehen*) apenas ganha em profundidade e precisão, porque ele já fora apresentado no momento da justificação da escolha do *Dasein* como fio condutor da ontologia. Agora, Heidegger quer esclarecer que ser no modo de compreensão de ser é fundamentalmente ser um *poder-ser* (*Seinkönnen*) que sempre já se projetou para possibilidades, e nessa projeção sempre já abriu uma totalidade de significância.

É importante observar o contraponto que Heidegger parece pretender sublinhar na análise da compreensão em relação a uma aparente predominância semântica, na análise anterior da disposição, em torno da ideia de passividade. Enquanto lá o tema era o “*geworfen*” (“ser lançado”), agora se trata de um “*entwerfen*” (“projetar”). Se, enquanto disposto, o *Dasein* aparecia passivamente “tocado” e “tomado” pela facticidade do seu próprio ser, ele agora aparece responsável pela possibilidade de ser (*überantwortetes Möglichsein*) que ele abre no seu compreender. É claro que não se trata de produzir ambiguidade ou contradição. O que Heidegger pretende com esse movimento conceitual pendular é deixar sublinhado que, em sua estrutura ontológica, o *Dasein* não é nem atividade, nem passividade; e menos ainda o resultado de uma reunião entre um poder espontâneo e um poder receptivo.

Essa caracterização negativa é acompanhada de perto de uma tentativa de explicação positiva do existencial da *possibilidade*: *poder-ser* (*Seinkönnen*) e *ser-possível* (*Möglichsein*). Heidegger procura de início desconstruir a ideia de compreensão como um “poder” ou “faculdade” atualizável apenas circunstancialmente, e como uma atividade intelectual de controle do conhecido (“*einer Sache vorstehen können*”) (HEIDEGGER, 1977, §31, p. 190). O compreender ser como modo de ser, e não como exercício voluntário de apropriação intelectual, associado à facticidade da disposição, é um “sempre já” ter aberto uma totalidade conjuntural de significância, de imediato no modo da *manualidade*, isto é, da lida pré-temática.

Os temas da *manualidade* e da tematização contemplativa vão aparecer com mais clareza na análise do existencial da interpretação. Por aqui, é importante sublinhar que na compreensão como abertura de significância, o *Dasein* se revela fundamentalmente como uma não coisa, ou melhor, como um não sujeito, uma não substância. Heidegger marca essa recusa com a noção de que, diferentemente da estabilidade substancial do sujeito, o *Dasein* apresenta um modo de ser no qual o seu próprio ser é aquilo que “está sempre em questão” (*um es selbst geht*). Esse estar sempre “em questão” ou “em jogo” indica positivamente que, mesmo sendo a cada vez dentro dos limites de uma possibilidade, “o *Dasein* sempre é [em algum sentido] ‘mais’ do que ele é de fato” (HEIDEGGER, 1977, §31, p. 193); isso no sentido preciso de que nenhuma das suas compreensões projetivas esgota o *poder-ser* que ele é. Heidegger guarda o existencial do *projeto* (*Entwurf*) para

sublinhar que a delimitação fáctica de uma possibilidade de significância que sempre já se projetou nunca obscurece o fato de que “o *Dasein* é suas possibilidade enquanto possibilidades” (HEIDEGGER, 1977, §31, p. 193).

Tendo explicitado o modo de ser do *Dasein* a partir da noção de compreensibilidade disposta nos dois primeiros momentos da analítica do *ser-em*, Heidegger chega finalmente ao existencial cuja análise parece fornecer o que ele entende como sendo o enraizamento ontológico do conceito metafísico de substância. A chave dessa explicação repousa na tese de que o horizonte de significação aberto na compreensibilidade disposta do *Dasein* sempre se *expõe como* algo. Vem à cena uma discussão sobre a estrutura do *algo como algo* (*ti kata tinós*) que, em Aristóteles, pertence originalmente à proposição (*aphophansís*), entendida como um tipo de *logos* que se distingue por ser dotado de valor de verdade – na medida em que visa a descrever o ente de modo adequado (*homoios*), isto é, tal *como* ele mesmo é. Mas, para Heidegger, o *algo como algo* situa-se originariamente noutra dimensão, que antecede e condiciona a enunciação proposicional.

A análise heideggeriana do *ser-em* situa a *estrutura-como* no interior do existencial da interpretação. Com isso, ela suscita duas linhas fundamentais de discussão. A primeira remete ao tema da verdade na ontologia heideggeriana e seu confronto com a teoria aristotélica da significação. Heidegger sempre recusa, como “ontologicamente derivada”, a noção aristotélica de verdade como *homoiosis*.<sup>5</sup> Mas, ao trazer para dentro de um dos seus mais importantes existenciais a *estrutura-como* da exposição do compreendido, ele precisa lidar com o fato de que o *Dasein* pode expor o ente compreendido tanto “tal como ele mesmo é”, quanto “tal como ele mesmo não é”. Isso faz com que a *homoiosis* aristotélica, seu *legein ti kata tinós* e sua disjunção verdadeiro/falso (*alethes/pseûdos*), conceitos fundamentais da história da metafísica da linguagem, exijam uma “reapropriação ontológica” por parte da analítica do *Dasein*, em vez de uma simples desqualificação.<sup>6</sup>

A segunda linha de discussão suscitada pelo existencial da interpretação exige uma análise de uma outra disjunção com que o *Dasein* anda às voltas na exposição do que a compreensão originalmente descobre. Em vez do problema da conformidade entre o compreendido e o modo como ele se expõe, trata-se agora de analisar dois modos possíveis de exposição segundo a *estrutura-como*: a exposição na forma do *como hermenêutico* e aquela na forma *como apofântico*. Sucintamente agora, e a ser explorado

---

<sup>5</sup> Ver capítulo 3, da presente coletânea, “Aristóteles e o predicável próprio da substância”, de Wellington Damasceno de Almeida.

<sup>6</sup> Sobre essa questão, os estudos da primeira seção deste livro podem oferecer indicações importantes.

no que segue: a tese heideggeriana de uma modificação existencial da *estrutura-come* convertendo a abertura da *manualidade* (*Zuhandenheit*) na visibilidade do *dado de antemão* (*Vorhandenheit*) (cf. HEIDEGGER, 1977, §33, p.210) é chave da compreensão heideggeriana do fundamento ontológico-existencial do conceito metafísico de substância.

Seja a primeira discussão. Contra o aristotelismo, Heidegger avança aqui a tese de que a proposição não é o lugar primário da verdade (cf. HEIDEGGER, 1977, §7, p.45 e §33, p.205), entendida heideggerianamente como “desvelamento”. A explicação é que o *logos* como *apophansis* (proposição) se caracteriza justamente por uma necessidade de mostrar um previamente desvelado *como algo*. Para ser *alethes*, verdadeira no sentido de desveladora, a proposição depende de uma estratégia demonstrativa que consiste em mostrar aquilo de que ela fala *como* sendo aquilo de que ela fala. É, portanto, porque precisa mostrar algo *como* algo, que a proposição, *logos* apofântico, lugar derivado da verdade, eventualmente erra na sua tentativa. E é porque ela eventualmente erra que ela não é lugar primário da verdade entendida como aparecimento daquilo sobre o que se fala.

O eventual erro da proposição consiste em que aquilo *como* o que ela mostra o algo a ser demonstrado não seja conforme, adequado, *homoios*, relativamente a esse algo. Isso parece confirmar que a correspondência do enunciado não é uma alternativa confrontadora frente à *aletheia* entendida como aparecimento. É justamente na tentativa de ser verdadeira no sentido de desveladora – e porque não lhe coube o dom de o ser sempre – que a proposição se esforça por ser adequada (*homoios*) na mediação do seu *como*.

Numa referência a Aristóteles que deixa dúvidas sobre sua incorporação na analítica de *Ser e tempo*, Heidegger defende que há uma instância originária de verdade em que não se está às voltas com a *estrutura-come*. Sendo o *como* o lugar da possibilidade do erro e, conseqüentemente, também do acerto, essa instância seria imune à disjunção *alethes/pseudos*. Heidegger afirma que essa instância seria delimitada pelas noções de sensação (*aisthesis*) e percepção intelectual (*noûs*) originários. *Aisthesis* e *noûs* como abertura perceptiva do ente como um singular (*idia*) são, para Heidegger, leitor do *De Anima*, o “lugar originário” da verdade. Porque o *noûs* não percebe algo como algo, a disjunção a que ele está exposto não é ainda verdade/falsidade, mas apenas “ciência” (*gnôsis*)/ignorância (*agnoia*) (cf. HEIDEGGER, 1977, §7, p.45).

Trata-se então de tentar compreender o tipo de relacionamento que há entre o que Heidegger, leitor de Aristóteles, entende como percepção noética de um lado e, de outro, reflexão dianoética e enunciação apofântica. Do primeiro lado, o lugar primário da verdade: *aletheia* antes do problema da *homoiosis*. Do outro lado, o lugar derivado da verdade: *aletheia* se *homoiosis*; se não, então *pseudos*.

Foi dito que o que expõe a instância estético-noética do acesso aos *idia* exclusivamente à disjunção *gnôsis/agnôia*, e não a *alethes/pseûdos*, é o fato de que aí não entra em cena a estrutura do *algo como algo*. Isso significa que onde há a estrutura expositiva do *como* é possível, em algum sentido, o *pseûdos*, e que este só pode consistir na não conformidade do *algo* a ser exposto em relação àquilo *como o que* ele é exposto. Assim, se quisermos encontrar a verdade como *aletheia* livre de *homoiosis*, temos que nos dirigir para aquela instância em que o ente se expõe de outro modo que não a partir da *estrutura-como*. Pergunta-se agora: onde encontramos, na analítica existencial do *Dasein* essa instância originária da *aletheia*?

Heidegger discorre sobre a *estrutura-como* no §33 de *Ser e Tempo*, dedicado ao existencial da interpretação. Corresponde à interpretação, diz ele, o movimento de exposição do ente aberto na compreensão. Heidegger se serve de uma constelação de termos para indicar essa exposição interpretativa: *Ausarbeitung* (elaboração); *Ausdrücklichkeit* (“expressabilidade”); *Zueignung* (apropriação); *Aussprechen* (pronunciamento); *Herauslegung, Ausbildung* (explicitação); *Enthüllung* (descobrimento) (cf. HEIDEGGER, 1977, §33, p. 204-213). Pergunta-se: qual é a natureza da relação entre a exposição interpretativa e a *estrutura-como*? A resposta de Heidegger é que o *como* não se “relaciona” com a interpretação: ele é a interpretação. Com fidelidade à letra do texto: “o *como* constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação” (HEIDEGGER, 1977, §32, p. 198). Se havíamos admitido que é a estrutura do *algo como algo*, antes mesmo da proposição, que responde por uma concepção de verdade derivada porquanto expõe o *logos* à disjunção *alethes/pseûdos* e ao crivo da *homoiosis*, temos que admitir agora também que, sempre que houver o movimento existencial da interpretação, já abandonamos o domínio da pura e originária *aletheia*. Eis então uma primeira conclusão a ficar registrada a partir de uma reflexão sobre a importação heideggeriana do *como* aristotélico para o interior do existencial da *interpretação*: toda exposição interpretativa dependerá da observação atenta de uma certa acepção de *homoiosis* se quiser ser verdadeira no sentido de reveladora do ente tal *como* ele é.

Observe-se adicionalmente: para Heidegger, jamais o movimento de instauração do ente no horizonte da compreensibilidade do *Dasein* pode prescindir de interpretação. Nesse sentido, devem ser evitados dois mal-entendidos relativos à frase que inaugura o parágrafo da interpretação: “Toda interpretação se funda na compreensão” (HEIDEGGER, 1977, §33, p. 204).

Primeiro: que a interpretação se funde na compreensão, significa apenas que somente o que se abre pode se expor como o que ele mesmo é ou como o que ele mesmo não é; e não que o ente aberto na compreensão pode passar sem qualquer tipo

de exposição. A caracterização aristotélica da proposição como um *legein ti kata tinos* sugere uma assimilação entre a *estrutura-como (kata)* e a direta formulação proposicional. Mas para Heidegger, a inexistência de uma formulação proposicional não implica a ausência do movimento de exposição do ente *como* algo, isto é, da interpretação. Todas as vezes que uma totalidade conjuntural ôntica se revela anteproposicionalmente na compreensão disposta, ela não se revela anteinterpretativamente. A interpretação está por toda parte onde há ente, seja na serventia (*Dienlichkeit*), seja na teoria, mesmo e sobretudo onde há ente e não há proposição. Portanto, Heidegger deveria recusar a tese do *De Anima* de uma certa instância estético-noética de nosso relacionamento com o ente em que ele, na qualidade de *idia*, se nos oferece numa simples visão imune a *pseûdos*. O primeiro mal-entendido é, então, o da prescindibilidade da interpretação. E uma conclusão necessária é a de que em toda exposição do compreendido, seja na lida, seja na teoria, o ente pode se mostrar como o que ele mesmo é ou como o que ele mesmo não é.

O segundo mal-entendido a que se expõe a tese do enraizamento da interpretação na compreensão diz respeito ao estatuto dos termos com que a interpretação lida. Que algo precise ser e sempre já seja exposto *como* algo, pode sugerir que tenhamos dois “algos”: aquele original que se sujeita à exposição e aquele *como* o que o original vem a ser exposto. Mas se nem compreensão, nem interpretação são autossuficientes no movimento de disponibilização de um ente, não temos, a rigor, dois, mas um e o mesmo algo analisado segundo momentos do seu único vir-a-ser. A interpretação não chega depois para justapor, sobre a face de um ente trazido pela compreensão independente, a face de um outro ente *como* o qual ela decide expor o primeiro. A relação entre o ente e o aspecto *como* o qual ele será exposto na interpretação não se dá na moldura de algum tipo de comparação referencial. Porque ainda não há ente nenhum antes da interpretação, ela não pode, na tarefa de se fazer reveladora, querer se guiar pelo aspecto de um ente previamente constituído. No registro da interpretação, “concordância” como condição de verdade (*aletheia*) não é fidelidade representativa ao previamente dado. Conformidade ou desconformidade da interpretação de *algo como algo* não pode ser, para Heidegger, nem cópia da objetividade de um ente no mundo, nem referência fiel a uma suposta configuração ôntica previamente disponibilizada pela compreensão. Não parece claro no que possa consistir essa “conformidade” que toda interpretação almeja, sem a disponibilidade prévia de um original a ser exposto como... Em todo caso, ela precisa ser algo que se decide no movimento mesmo pelo qual o ente originariamente ver a ser na compreensão-interpretação.

Vimos que a primeira dinâmica disjuntiva que Heidegger traz para dentro do existencial da interpretação quando o define como a exposição de *algo como algo* diz respeito ao problema da verdade e da inverdade na relação entre o compreendido e o



modo como ele é exposto. Seja agora a segunda dimensão disjuntiva desse existencial, que nos leva diretamente à compreensão heideggeriana do conceito metafísico de substância.

Dizíamos no começo dessa discussão que, para Heidegger, o descuido metodológico que marca o percurso da metafísica como ontologia da substancialidade foi ter priorizado uma certa atitude teórica na formulação e no encaminhamento da pergunta pelo ente enquanto ente. No que consiste essa atitude teórica e qual é a alternativa heideggeriana a ela, que deve marcar uma inflexão originária no projeto da ontologia, é algo que se decide precisamente no horizonte do existencial da interpretação. Aqui, Heidegger esclarece a razão fenomenológica de o próprio tratado já ter, desde o seu início, adotado como fio condutor uma analítica do *Dasein* em sua cotidianidade, em vez de uma análise do “mundo” na sua objetividade. Na origem dessa decisão está a tese de que toda visualização descritiva de um *algo aí diante*, de um *algo dado de antemão*, supõe o desvelamento mais originário do ente no modo da *lida*.

Reitere-se: a posição de Heidegger é que não existe nenhum fenômeno ontológico mais originário do que a revelação do ente no horizonte de uma *totalidade instrumental*. Para ele, não somos jamais capazes de nos flagrar a nós mesmo numa instância anterior à de uma *ocupação* numa *lida* com entes que, antes de aparecerem em sua “*configuração*” (*eîdos*, *Beschaffenheit*), se abrem na sua *manualidade* (*Zuhandenheit*), isto é, se revelam originariamente em seu *ser-para...* um fazer. De novo, Heidegger se cerca de uma constelação de existenciais, agora para defender que a compreensão de ser mais originária, e por isso privilegiada do ponto de vista metodológico, não é um compreender cognitivo, não é um modo do conhecimento como atitude de observação e descrição teórica. Mas não por isso seria uma cegueira ou um grau inferior e obscuro de revelação de *algo como algo*. O ente-instrumento é compreendido e portanto se revela, originariamente num ver que Heidegger chama de “*circunvisão*” (*Umsicht*) da *lida*, sempre como... um *ser-para* uma função. Nisso está sua plena consistência ontológica, que não somente não é inferior, por ser pré-temática, como é metodologicamente superior à observação de um algo em seu aspecto, em seu *ser dado de antemão*.

Como se trata, na circunvisão da *lida*, de um modo *como* o ente compreendido se *expõe* – portanto, do aparecimento do compreendido *como algo* –, a analítica do *ser-em*, do *aí* e, particularmente, do existencial da interpretação (*Auslegung*) precisa dar conta dele. É, portanto, preciso que haja um modo específico segundo o qual o compreendido se *expõe* pré-tematicamente como instrumento, e a esse modo de exposição Heidegger chama de “*como hermenêutico*”. Correspondentemente, o modo de ser específico segundo o qual o ente compreendido é exposto através do *como hermenêutico* é o modo de ser, já mencionado anteriormente, da *manualidade*.

A denúncia de Heidegger contra a metafísica da substancialidade não é a de que sua ontologia ignora o comportamento do humano na sua práxis. É, antes, que ela desconsidera o caráter originário dessa “práxis” e explica a *manualidade* como aquilo que o humano pode “fazer com” determinados entes do mundo que já seriam algo objetivamente disponível, *dados de antemão*, antes que alguém os utilizasse para algum fim. Segundo Heidegger, essa inversão é fatal, sobretudo porque, ao realizá-la, a metafísica perde a capacidade de apreender o que originariamente caracteriza o modo de ser próprio de cada um dos dois termos invertidos. Na história dessa inversão, a *manualidade* se transforma em “atitude prática”, uso de objetos dados no mundo; e aquilo que, para Heidegger, é um *modo derivado* de exposição do ente compreendido *como algo* se transforma em... substância. Pergunta-se então: o que é, para Heidegger e para sua analítica existencial, isso que a tradição metafísica sempre caracterizou como substância?

Nós vimos no início dessa exposição: Heidegger registra com uma troca de prefixo a passagem da *manualidade* para disponibilização do ente em seu *aspecto*, em seu *estar aí à vista*, em seu *ser dado de antemão*. O que é de início sempre um *zu-handen*, pode se transformar em *vor-handen*. Nesse caso, o ente do manuseio (*zu-handen*), manipulado numa lida, assume a posição de um “diante” (*vor*) no qual ele “aparece” pela primeira vez graças a uma interrupção perturbadora (*Unverwendbarkeit*) da *serventia*. No tão citado exemplo de Heidegger: a rigor, não se “vê”, como um *dado de antemão*, o martelo que se usa a não ser a partir do instante em que a fluência do seu uso é interrompida, por exemplo, pelo dano. A tese de Heidegger é de que todo “visualizar” (*hinsehen*) o ente em seu aspecto resulta de uma modificação de um modo de revelação mais originário em que não aparecem aspecto ou constituição (*Beschaffenheit*) de um algo, mas em que se projeta a totalidade significativa instrumental da circunvisão na qual o ente apenas *é-para*.

Nos termos da analítica do *ser-em* e do existencial da interpretação, isso se formula nos seguintes termos: todo compreendido é de imediato sempre interpretado – vale dizer, elaborado e exposto segundo a estrutura do *algo como algo* – no modo do *como hermenêutico*, e assim o que se expõe é o ente em sua *manualidade*. Mas em função de algum nível de perturbação da fluência da dinâmica da ocupação no uso (*gebrauchende Besorgen*) (cf. HEIDEGGER, 1977, §15 p. 90), o *como* da interpretação sofre o que Heidegger chama de uma “*modificação ontológico-existencial*” (cf. HEIDEGGER, 1977, §33, p. 209) e assume o papel de um *como apofântico*.

O que Heidegger quer mostrar com isso é que o que torna possível a *apophansis* aristotélica, o *legein ti kata tinós*, a proposição em sua estrutura demonstrativa, predicativa e comunicativa é o fenômeno de um *ti kata tinós*, de um *algo como algo* anterior ao *logos* proposicional, que acontece originariamente na exposição interpretativa. A proposição só pode demonstrar, pregar e determinar algo como algo – e nisso ser passível de verdade

e falsidade – porque “antes”, isto é, antepredicativamente, o ente já se expôs apofanticamente quando o *como hermenêutico* da lida se transmutou em *como apofântico* da exposição do aspecto. A proposição é um *logos* que se distingue por pretender ser conforme (*homoios*) a um *vorhanden*, o qual, por sua vez, se revela a partir de uma modificação de um *zuhanden* originário.

Pergunta-se então: qual ganho filosófico Heidegger obtém contra a ontologia da substancialidade com esse enraizamento da “coisa-substrato de propriedades” na dinâmica disjuntiva própria do existencial da interpretação?

Ao lado de sua intensiva e deferente dedicação a Aristóteles, Heidegger nunca deixou de manifestar seu incômodo com a identificação proposta pelo filósofo entre a investigação do ente enquanto ente e a pergunta pela *ousia*. No curso do semestre de verão de 1931 (poucos anos após a publicação de *Ser e tempo*) da Universidade de Freiburg in Brsgau, originalmente intitulado “Interpretações da filosofia antiga: Aristóteles, Metafísica Livro *Theta*”, Heidegger mitiga o que é no aristotelismo o primado da *ousia* dentre os diversos modos segundo os quais o ente se diz (*to on legetai pollakhôs*): “A fim de não apenas apreender a linguagem aristotélica, mas também compreender filosoficamente a pergunta aristotélica pelo *on*” (HEIDEGGER, 1981, p. 18), diz ele, é preciso registrar que a *ousia* é privilegiada apenas no interior do “esquema das categorias”, que, a se considerar a lista completa do Livro E da Metafísica, seria apenas um dos quatro modos fundamentais segundo os quais o ente se diz. Para Heidegger, a legítima e fundamental pergunta da ontologia pelo “ente enquanto ente” (*on hê on*) pode se desvirtuar profundamente se for identificada com a pergunta pela substância e desvinculada de uma análise do ente como “potência e ato”, como “verdadeiro e falso” e como “concomitante” (cf. HEIDEGGER, 1981, §2, p. 11-18).

Um ano antes, no curso de verão de 1930 sobre “A essência da liberdade humana: introdução à Filosofia”, Heidegger deixa entrever, numa análise da palavra grega, o perigo a que ela submete a ontologia que eleger seu referente objeto da pergunta pelo ser. *Ousia*, ele diz,

é aquele ente que *pertence* a alguém, que se revela como sua posse e bem, casa e corte (propriedade, capacidade), que se acha disponível. E esse ente, casa e corte, pode se encontrar à disposição de alguém porque ele está *inquebrantavelmente firme* (*unverrückt festliegt*), *constantemente alcançável* (*ständig erreichbar*), à mão (*zur Hand*), presente em seu aspecto (*vorhanden*), na mais imediata vizinhança. (HEIDEGGER, 1982, p. 51).

Adiante, ele completa:

*ousia* é o que está mais próximo, e enquanto este constantemente próximo (*ständig Nächste*), é, num sentido acentuado, *vor-handen* (*ai diante, dado de antemão*), atual (*gegenwärtig*), presente (*anwesend*) (...). Não se tem de fato outra coisa em vista com o termo *ousia* senão *presentidade constante* (*ständige Anwesenheit*) (...) *o que sempre se encontra presente ai diante* (*vorhanden*). (HEIDEGGER, 1982, p. 52).

Chama a atenção nessa análise que Heidegger atribui ao que os gregos chamam de “*ousia*” os dois termos da disjunção a que está sujeito o *como* do existencial da interpretação em *Ser e tempo: Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*. E no tratado de 1927, publicado três anos antes desse curso, o que há de mais decisivo para uma distinção entre a metafísica da substancialidade e a ontologia fundamental é uma clara distinção desses disjuntos, perigosamente conjuntos no grego *ousia*.

*Ousia*, para Heidegger, foi o termo escolhido pela ontologia grega porque ele diz, num sentido, a entidade como aquilo que está imediatamente e constantemente próximo: isso poderia significar, em plena sintonia como o projeto fenomenológico de *Ser e tempo*: aquilo que sempre já foi compreendido pelo *Dasein*. Todo o problema está em que essa solidez constante pode ser a de um constante e ininterrupto revelar o ente originariamente no modo da *manualidade*; ou pode ser a solidez constante de um “objeto” que se quer ver como substancialmente subsistente independentemente de toda referência ontológico-existencial à compreensão de ser. E “casa”, “corte”, “propriedade de terra”, como o “disponível alcançável”, prestam-se muito bem a esse segundo papel.

Na tradução rigorosa da análise heideggeriana, os gregos entenderam por *ousia* tanto o *zuhanden*, quanto o *vorhanden*. Mas se a ontologia adota como fio condutor a *ousia* como a constância do *zuhanden*, o que ela fenomenologicamente terá que descrever é a *constância de uma instabilidade*, de uma *dinâmica temporalizada de vir-a-ser* sustentada unicamente na projeção disposta das possibilidades do ente que compreende ser. Ocorre que, no diagnóstico histórico de *Ser e tempo*, isso foi justamente o que a ontologia tradicional da *ousia* se furtou a fazer.

De outro lado, se a ontologia decidir pelo caminho da *ousia* como constância do *vorhanden*, ela nunca terá acesso ao nexos ontológico existencial do ente aberto na interpretação do *como apofântico* em relação à dinâmica temporal e projetiva de compreensão de ser do *Dasein*. E ao perder o acesso a esse nexos, a ontologia vai se construir como uma pseudopergunta pelo sentido do ser; como uma investigação do ente pela chave interpretativa pressuposta e tácita da substancialidade. De novo, no diagnóstico de *Ser e tempo*, foi isso que a ontologia tradicional decidiu fazer quando

optou, nos termos do final do §19, pelo caminho da “substancialidade da substância” como “permanência constante” do *dado de antemão*.<sup>7</sup>

Das mais de setenta menções de *Ser e tempo* ao tema da substância, a citação dos *Principia* de Descartes que abre o §20 talvez revele o que há de essencial em todas as outras, porque essencial na apropriação heideggeriana da escolha da metafísica pela substancialidade: “por substância não podemos entender nada além de um ente que é de tal modo que, *para ser*, não necessita de nenhum outro ente” (HEIDEGGER, 1977, §20, p. 123, grifo do autor).<sup>8</sup>

O primado metodológico da *ousia* como o *dado de antemão* (*Vorhandenheit*) na ontologia tradicional não significa que essa ontologia entendeu fundamentalmente o que significa *ser dado de antemão*, o que significa um *vorhanden*. Ao contrário. O *vorhanden*, justamente *esquecido* em seu caráter de modificação ontológico-existencial da *manualidade* (*Zuhandenheit*) e de resultado do trânsito interpretativo do *como hermenêutico* para *como apofântico*, não pôde aparecer senão como substância: aquilo que para ser, “não necessita de nenhum outro”; aquilo que firmemente permanece (*ständig verbleibt*) como substrato de propriedades, subsistente e separado, em sua absoluta independência, inclusive e sobretudo em relação à constante instabilidade do *vir-a-ser* compreendedor do *Dasein*.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Band 2. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.

HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 31. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, M. *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Gesamtausgabe Band 33. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

---

<sup>7</sup> “Das, was am Körperding einem solchen *ständigen Verbleib* genügt, ist das eigentlich Seiende an ihm, so zwar, dass dadurch die Substantialität dieser Substanz charakterisiert wird” (HEIDEGGER, 1977, §20, p. 123, grifo do autor).

<sup>8</sup> Uma discussão do tema em Descartes é apresentada no capítulo 13 deste livro, Substância e independência em Descartes.

## SUGESTÕES DE LEITURA

Existem duas traduções de *Ser e Tempo* para o português, ambas recomendáveis e muito distintas nas suas decisões. A mais recente, lançada em 2012, é assinada por Fausto Castilho: HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas/Petrópolis: Editora da Unicamp/Vozes, 2012. Tem o grande mérito de ser bilíngue, é sintaticamente mais fluida – talvez porque tenda a privilegiar nas suas escolhas um vocabulário de matriz latina – e resulta de um trabalho gradativo de mais de três décadas, período em que o tradutor chegou a frequentar cursos de Heidegger na Universidade de Freiburg. A tradução lançada anteriormente, em meados dos anos 1980, é assinada por Márcia de Sá Cavalcante, com introdução e notas explicativas de Emmanuel Carneiro Leão, um dos pioneiros no ensino da filosofia de Heidegger no Brasil: HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 10. ed. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 2015. Seus traços característicos são uma forte inspiração hermenêutica, uma assumida reflexão filosófica sobre o sentido dos conceitos e um empenho por transportar o leitor de língua portuguesa para a ambiência de pensamento do alemão heideggeriano.

Os trabalhos a seguir indicados não são abordagens específicas do conceito de substância na filosofia de Heidegger. Mas são trabalhos competentes de apresentação do pensamento heideggeriano que, como tais, fornecem um importante acesso ao confronto de Heidegger com uma tradição filosófica que velada ou explicitamente, orientou o projeto da ontologia na direção desse conceito.

## REFERÊNCIAS

CASA NOVA, M. A. S. *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FIGAL, G. *Introdução a Martin Heidegger*. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

GORNER, P. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Vozes 2018.

NUNES, B. *Heidegger e Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Band 2. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.

HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 31. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, M. *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft.* Gesamtausgabe Band 33. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981.

## SUBSTÂNCIA E FUNDAMENTALIDADE NO ARISTOTELISMO<sup>1</sup>

*Guido Imaguire*

Naturalmente, o aristotelismo tem sua origem na obra do próprio Aristóteles, em particular nas suas *Categorias*; especialmente capítulos 2, 5 e 12. Mas a opção pela defesa do aristotelismo (ao invés da defesa de Aristóteles) me exime de inúmeras obrigações de ordem exegética que eu não poderia cumprir aqui. A obra Aristotélica é muito extensa e complexa, e sua interpretação é tarefa perene. Há tantas possíveis interpretações de Aristóteles que provavelmente alguns de seus intérpretes considerarão que ele não defendia o que chamo de aristotelismo. Claro, intérpretes mais ortodoxos que reconhecem o aristotelismo no próprio Aristóteles estão convidados a tomar o presente artigo como uma defesa da consistência da sua metafísica. Seria uma honra, se assim quiserem fazê-lo.

Propor uma classificação mais geral de tudo o que existe é uma tarefa central da metafísica. Teorias de categorias ontológicas são resultado do cumprimento de tal tarefa. O aristotelismo propõe uma classificação que parte da *predicação*, que é tipicamente expressa por um enunciado do tipo “a é F”. Dizemos de algo, como Sócrates, que ele é algo (humano ou animal, por exemplo) e de algum modo (ele é branco ou pálido). Numa terminologia mais originalmente aristotélica: algumas coisas são ditas “estarem em” um sujeito, outras são ditas “de” ou “sobre” um sujeito. O que é dito “estar em” um sujeito é um atributo: a brancura “está em” Sócrates. O que é dito “de” um sujeito é a substância segunda ou universal: a humanidade é dita “de” Sócrates. A substância universal pode ser o gênero (mais geral: animal) ou a espécie (mais específico: humano). Dito de outro modo: atributos universais respondem à questão sobre *como* a substância particular é (“como é Sócrates? Branco!”), enquanto a substância segunda responde à questão sobre *o que* é uma substância particular (“o que é Sócrates? Um animal, um humano!”) O sujeito mesmo, Sócrates, não é dito de nada, não é predicado de nada. Assim, Sócrates é uma substância particular, a qual instancia o atributo (acidental) universal da brancura, e que

---

<sup>1</sup> Esse trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.



pertence ao tipo (espécie<sup>2</sup> ou gênero) humano ou animal. Muitos autores destacam a existência de uma quarta categoria no sistema aristotélico: o atributo particularizado (hoje mais comumente chamado de “tropo”), a brancura específica que inere a Sócrates.

A relação de predicção é plausivelmente a principal chave para se compreender a relação assimétrica entre as categorias. Assume-se em geral (ver, por exemplo, SELLARS, 1957, p. 689; WEDIN, 2005, p. 81) que as expressões “em” e “dito de” indicam formas de dependência ontológica. Como a substância particular não é dita de nada, ela é fundamental e independente (ver *Categorias*, cap. 5). Todas as outras categorias existem na medida em que estão “em”, ou são ditas “de”, uma substância particular. Os atributos universais somente existem na medida em que estão “em” uma substância particular, e substâncias segundas existem enquanto “são ditas de” substâncias particulares. Nas palavras de Lowe (2006, p. 25):

O modo de existir de um universal é (...) “imaneente” (em oposição a “transcendente”), na medida em que ele existe apenas “em” e “através de” suas instâncias particulares, precisamente por elas o instanciam. Assim, nós podemos insistir que não podem existir universais não instanciados e que particulares gozam de um tipo de prioridade sobre universais, exatamente como Aristóteles acreditava.

## A SUPOSTA INCOERÊNCIA DO ARISTOTELISMO

Costa (2019, 2020) aponta para uma suposta incoerência do aristotelismo segundo uma análise do ponto de vista de fundação ontológica (*ontological grounding*). Resumidamente, a incoerência emergiria da seguinte forma. Suponha que esta cadeira é vermelha. O princípio da prioridade da instância (fatos existenciais são fundados nas suas instâncias) garante que:

- (i) [esta cadeira instancia vermelhidão] < [algo instancia vermelhidão].<sup>3</sup>

Segundo a concepção aristotélica de universais,

- (ii) [algo instancia vermelhidão] < [vermelhidão existe].

---

<sup>2</sup> Para facilitar a leitura, usarei muitas vezes o termo “espécie”, subentendendo que me refiro à categoria de substância segunda de modo geral, gênero ou espécie, e o uso de “universal” inclui tanto atributo universal quanto substância universal.

<sup>3</sup> Usarei a seguir colchetes para indicar fatos e o símbolo “<” para indicar a relação de fundação, assim “[p] < [q]” expressa que o fato p funda o fato q.

De acordo com o realismo aristotélico, fatos de instanciação envolvem uma relação entre um particular (a cadeira) e um universal (vermelhidão). Conforme o princípio metafísico de que a existência da relação depende da existência dos seus relata, temos

- (iii) [vermelhidão existe] < [esta cadeira instancia vermelhidão].

Aplicando a transitividade de *grounding* em (i), (ii) e (iii) concluímos que:

- (iv) [vermelhidão existe] < [vermelhidão existe],

o que fere a irreflexividade da relação de fundação (“nada funda a si mesmo”). Dissolver esta suposta incoerência do aristotelismo é a primeira tarefa deste artigo.

Alvarado (2020) defende um realismo de índole platônica, ou seja, transcendente; de acordo com o qual a existência dos universais independe de sua instanciação em substâncias particulares. Dentre os motivos que o levam a preferir um realismo deste tipo em detrimento de um realismo aristotélico está a suposta incoerência deste último. Ele recorre às noções de dependência ontológica e fundação, segundo suas definições usuais na metafísica analítica, e aponta três incoerências do aristotelismo.

A primeira é similar ao argumento de Costa e seria derivada da afirmação de duas teses incompatíveis sobre a relação entre a existência de universais e os fatos de sua instanciação:

- (1A) [a instancia F-idade] funda [F-idade existe];
- (1B) [a instancia F-idade] depende ontologicamente de [F-idade existe].

Universais são mais fundamentais que sua instanciação, pois fatos de instanciação dependem da existência de universais (como a poderia instanciar F-idade, se F-idade não existisse?). Ao mesmo tempo, instanciações são mais fundamentais que universais, posto que instanciação funda a existência de universais.

A segunda incoerência diz respeito à relação entre a existência da substância particular e os fatos de instanciação, que pode ser explicitada nas duas seguintes teses:

- (2A) [a instancia F-idade] funda [a existe];
- (2B) [a instancia F-idade] depende ontologicamente de [a existe].

Particulares são fundados em instanciações, mas tais instanciações dependem ontologicamente da existência dos particulares. Assim, enquanto (2A) estabelece a

prioridade de fatos de instanciação, (2B) afirma a prioridade da existência das substâncias particulares.

Finalmente, a terceira incoerência advém da comparação do estatuto de fundamentalidade de substâncias e de universais:

- (3A) [F-idade existe] funda parcialmente [a existe];
- (3B) [a existe] funda parcialmente [F-idade existe].

Ao mesmo tempo em que (3A) afirma que o universal F-idade é mais fundamental que o particular a, (3B) propõe exatamente o contrário. O problema da incoerência do aristotelismo é resumido por Alvarado da seguinte forma:

Assim, aristotelismo parece ser uma posição incoerente na qual instanciações ou 'estados de coisas' são fundamentais – no sentido de que eles fundam universais e particulares puros – mas, ao mesmo tempo, essas instanciações deveriam ser não-fundamentais – no sentido de que elas dependem de seus constituintes, universais e particulares puros. (ALVARADO, 2019, p. 15).

No centro das três supostas incoerências do aristotelismo está o perfil de fundamentalidade de fatos de instanciação: ao mesmo tempo em que um fato como [a instancia F] é considerado fundamental, depende da existência de seus constituintes; incluindo, assim, o universal F, e tornando o universal mais fundamental que a substância particular.

Alvarado não está sozinho na sua tese da incoerência do aristotelismo. Johan Cleary (1988) também destacou que a tese da prioridade da substância particular sobre a substância segunda é incoerente, já que a primeira é rigidamente dependente da segunda. Sirkel (2020, p. 11) levanta o mesmo ponto contra Aristóteles:

Se a substância primeira existe, ela precisa ter uma cor, um certo peso, estar em algum lugar, etc. Assim como as não substâncias não podem existir sem uma substância primeira, também a substância primeira não pode existir sem não substâncias.<sup>4</sup>

Não há como Sócrates existir sem ser humano. Portanto, Sócrates depende da existência da humanidade. Montgomery Furth (1978, p. 631) enfatizou que, curiosamente,

---

<sup>4</sup> Parece ser um princípio básico de Aristóteles que tudo o que existe pertence a alguma classificação (ver MATTHEWS, 2009).

Aristóteles nunca explicitou a assimetria da relação de dependência ontológica; e uma provável razão para isso seria justamente o fato de ele ter percebido a incoerência.<sup>5</sup> A dissolução desta suposta incoerência proposta por Alvarado (2019, 2020) é a segunda tarefa do artigo.

Eis a terceira tarefa. Kathrin Koslicki é uma das principais defensoras de uma metafísica analítica neoaristotélica. Diferentemente de Costa e Alvarado, ela não indica uma suposta incoerência do aristotelismo, mas considera necessária uma revisão da noção de dependência ontológica da tradição analítica, que é essencialmente interpretada em termos existenciais. Mantida essa interpretação padrão, substâncias particulares teriam o mesmo estatuto de fundamentalidade que os atributos e as substâncias segundas, o que é certamente contrário ao cerne do aristotelismo. Como vimos, o aristotelismo em sua interpretação padrão afirma uma assimetria de fundamentalidade entre a substância particular e todas as outras categorias. Curiosamente, o problema emerge exatamente do fato de que a existência da substância particular parece “necessitar” (no sentido de “tornar necessária”) a existência dos universais:

Pois, para uma substância particular como Sócrates existir, alguma substância segunda, algum atributo particular e algum universal também precisam existir; os quais podem ser predicados de Sócrates de modo accidental ou essencial. Mesmo que Sócrates possa existir sem que uma instância particular de cor seja predicada dele, acidentalmente, em qualquer instante do tempo, uma ou outra instância de cor precisa estar presente nele em qualquer instante em que ele exista. E a existência de alguma instância de cor ou outra, por sua vez, necessita a existência de algum universal não substancial mais geral também, como palidez ou cor, à qual essa instância particular de cor pertence essencialmente. Finalmente, se a categoria substancial mais geral à qual Sócrates pertence essencialmente (ex. espécie humana ou gênero animal) não existisse, seria impossível para Sócrates existir. (KOSLICKI, 2013, p. 37).

Ou seja, numa aplicação direta da noção usual de dependência ontológica a categoria de substância particular acaba perdendo seu estatuto de prioridade frente às categorias de atributos e substâncias universais.

---

<sup>5</sup> Seria a dependência apenas do tropo em relação à substância particular? Improvável porque a categoria de tropos é pouco mencionada nas *Categorias* e é improvável portanto que seja a ela que Aristóteles se refira quando fala da prioridade da substância particular.

Nossa terceira tarefa consiste em aceitar o desafio de Koslicki de repensar e redefinir a noção de dependência ontológica de modo a evitar a aparente inconsistência do aristotelismo.

## FUNDAÇÃO, DEPENDÊNCIA ONTOLÓGICA E FUNDAMENTALIDADE

A fim de avaliar a coerência do aristotelismo, precisamos esclarecer as duas principais noções de prioridade ou fundamentalidade metafísica: dependência ontológica e fundação. Ambas as noções são congêneres, na medida em que estabelecem padrões de fundamentalidade, e têm estado no centro do debate metafísico das duas ou três últimas décadas. Ambas as noções estão no centro das críticas de Costa, Alvarado e Koslicki.

Intuitivamente, diz-se que uma entidade B depende ontologicamente de uma entidade A quando a existência de B pressupõe ou requer a existência de A. Nesse caso, a existência de A é condição de possibilidade de existência de B. Existem diferentes definições concorrentes, sendo a definição modal-existencial, pressuposta por Alvarado, a mais popular:

- B depende ontologicamente de A sse necessariamente, se B existe, então A existe;

Em geral, assume-se que a relação de dependência estabelece uma ordem estrita: irreflexiva (nada depende de si mesmo), assimétrica (se x depende de y, y não depende de x) e transitiva (se x depende de y, e y depende de z, então x depende de z).<sup>6</sup> A noção de fundamentalidade associada à noção de dependência é óbvia: se B depende ontologicamente de A, A é mais fundamental que B.

Distinguem-se diferentes formas de dependência ontológica, como: dependência histórica e/ou causal, constitutiva, sincrônica, diacrônica, rígida ou genérica. Para os fins deste artigo, importa apenas perceber a distinção entre dependência *rígida* (que existe entre duas entidades específicas, como *o sorriso de Augusto* e *a boca de Augusto*. Se a boca de Augusto não existisse, seu sorriso também não poderia existir) e *genérica* (que

---

<sup>6</sup> Alguns autores têm desafiado a ortodoxia e questionado as propriedades formais da relação de dependência. Com respeito à assimetria, argumenta-se, por exemplo, que Sócrates e a cabeça de Sócrates são mutuamente dependentes, já que uma não pode existir sem a outra. Muitas vezes, casos assim são excluídos por cláusulas de *overlapping*. De qualquer forma, como o aristotelismo pretende defender a assimetria da prioridade metafísica, assumo aqui a ortodoxia de que essa relação é assimétrica.

ocorre entre uma entidade e um tipo geral: *Augusto* depende genericamente da água. Afinal, ele não poderia existir se não existisse a água, ainda que nenhuma molécula de água específica da composição do seu corpo seja necessária e todas as moléculas pudessem ser substituídas por outras do mesmo tipo; bastando que exista “alguma” água). Seguem as definições:

- x depende (rigidamente) de y = necessariamente, se x existe, então y existe;
- x depende (genericamente) de F's = necessariamente, se x existe, então algum F existe.

Essa distinção entre dependência rígida e genérica é fundamental para entender alguns aspectos da metafísica aristotélica. Por um lado, a dependência entre a brancura particular de Sócrates (o *tropo*) e Sócrates é uma dependência rígida, entre dois seres específicos; por outro lado, a dependência entre os atributos universais e a substância particular, bem como aquela entre a substância segunda e a substância particular, é genérica. A brancura e a espécie humana podem existir, mesmo que Sócrates não exista, bastando que outro particular branco e outro particular humano existam.

É amplamente reconhecido que a definição modal-existencial de dependência tem uma grande deficiência. A noção de necessidade, pelo menos em sua interpretação padrão, recorre à ideia de mundos possíveis. De modo estrito, dizer que “necessariamente, se B existe, então A existe” é equivalente a dizer “em todos os mundos possíveis onde B existe, A também existe”. Mas essa definição trivializa a noção de dependência ontológica: em todos os mundos possíveis onde Sócrates existe, o número 2 também existe. Disso decorreria que Sócrates depende ontologicamente do número 2. Uma saída natural seria excluir as entidades necessárias (como o número 2) da definição. Mas o problema persiste: em todos os mundos possíveis onde Sócrates existe, existe também o conjunto unitário de Sócrates (que não é necessário). Mesmo assim, Sócrates não depende do seu conjunto unitário para existir (claramente, o oposto é o caso).

Soluções usuais recorrem a noções mais expressivas que a noção de mundo possível. Na definição essencial de dependência ontológica, B depende de A se A faz parte da essência de B. Como 2 e o conjunto unitário não fazem parte da essência de Sócrates, Sócrates não depende de nenhum deles. Essa observação constitui um primeiro passo para a minha solução: o predicamento do aristotelismo parece ter sua origem numa definição deficiente de dependência (como observou Koslicki), e não numa suposta incoerência teórica. Proponho, por isso, logo adiante, uma definição mais adequada.

A noção de fundação (*grounding*) foi proposta por Fine (1994, 1995) justamente em virtude da sua maior expressividade em comparação com a noção de mundos possíveis,

e hoje constitui um dos recursos meta-metafísicos mais difundidos na metafísica analítica.<sup>7</sup> Fundação é a relação metafísica de necessitação expressa usualmente por meio do conectivo “porque” ou “em virtude de”. Diz-se que um fato A funda um fato B quando A ocorre e B ocorre justamente “em virtude de” ocorrer A. Nesse caso, diz-se que A é mais fundamental que B. Fundação é usualmente considerada uma relação de ordem estrita (assimétrica, irreflexiva e transitiva), o que é bastante natural, se entendemos que fundação estabelece uma relação de fundamentalidade: nunca A é mais fundamental que A; A não pode ser mais fundamental que B se B é mais fundamental que A; e se A é mais fundamental que B, que é mais fundamental que C, A é mais fundamental que C. Além disso, fundação é uma relação não monotônica: se A funda B, então é falso que para qualquer X, A e X fundam conjuntamente B (embora seja possível que cada um deles funde B individualmente); mas para este artigo, a propriedade formal mais importante da fundação é sua hiperintensionalidade, o que a torna uma noção muito mais expressiva que as noções modais usuais.

Nisto consiste a hiperintensionalidade: mesmo que A e B sejam modalmente equivalentes, A e B não podem ser substituídos em contextos de fundação. Veja: o conjunto unitário de Sócrates e Sócrates são modalmente equivalentes. Em todos os mundos onde um existe, o outro também existe. Mas seria incorreto substituir “Sócrates” por “conjunto unitário de Sócrates” em “o conjunto unitário de Sócrates existe porque Sócrates existe” (“o conjunto unitário de Sócrates existe porque o conjunto unitário de Sócrates existe” é obviamente falso). Num outro exemplo: *ser um triângulo* e *ser um trilátero* são propriedades modalmente equivalentes. Toda figura em qualquer mundo possível que é um triângulo é também um trilátero. Mesmo assim, seria errado substituir uma propriedade pela outra num contexto de fundação: esta figura é um triângulo (e não um trilátero) porque tem 3 ângulos (e não porque tem 3 lados). Finalmente, para termos um exemplo de equivalência factual: tome os dois fatos F1: [Sócrates existe] e F2: [o conjunto unitário de Sócrates existe]. De fato, em todos os mundos possíveis onde Sócrates existe, o conjunto unitário de Sócrates também existe e vice-versa. Assim, os dois fatos são considerados modalmente equivalentes e nenhum poderia ser considerado mais fundamental que o outro. Em termos da noção de dependência ontológica, teríamos aqui um caso de dependência simétrica: em todos os mundos em que um existe, o outro existe. No entanto, é bastante claro que F2 só ocorre porque F1 ocorre. É Sócrates que funda e é mais fundamental que o conjunto unitário de Sócrates, e não o contrário.

As noções de dependência ontológica e fundação são consideradas congêneres porque estabelecem uma ordem de prioridade metafísica: se B depende ontologicamente

---

<sup>7</sup> Veja os artigos de Schaffer (2009), Rosen (2010) e uma exposição panorâmica em Correia e Schnieder (2012).

de A, conclui-se que A é mais fundamental que B. Se A funda B, conclui-se que A é mais fundamental que B. É importante notar, no entanto, que as duas noções de fundamentalidade, pelo menos à primeira vista, podem coexistir e não coincidir. É possível que B dependa ontologicamente de A, sem que A funde B. Por exemplo, Sócrates depende ontologicamente de sua mãe, mas sua mãe não funda (necessita) Sócrates (ela poderia simplesmente não ter tido filho algum). É possível também que A funde B, sem que B seja ontologicamente dependente de A. Por exemplo, o fato que Sócrates é filósofo funda o fato que existem filósofos, mas o fato que existem filósofos não depende do fato que Sócrates seja filósofo (basta que Aristóteles seja um filósofo para que existam filósofos). Logo, pelo menos conceitualmente, é possível uma situação na qual A é mais fundamental que B, do ponto de vista da fundação, sem que A seja mais fundamental que A, do ponto de vista de dependência. Também é possível que A seja mais fundamental que B, do ponto de vista de dependência, sem que A seja mais fundamental que B, do ponto de vista de fundação. Finalmente, existe também, pelo menos em princípio, uma terceira possibilidade teórica: a de que A seja mais fundamental que B, do ponto de vista da fundação, enquanto B é mais fundamental que A, do ponto de vista de dependência. Essa terceira possibilidade é explicitamente rejeitada por Alvarado (2019, p. 13), embora ele não apresente nenhum argumento para isso.

Tendo tudo isso em vista, faz sentido distinguir F-fundamentalidade (“F” de fundação) e D-fundamentalidade (“D” de dependência). Como as duas noções não coincidem, proponho uma noção de fundamentalidade *absoluta* definida em termos das duas noções: A é absolutamente mais fundamental que B se A funda B e B é ontologicamente dependente de A (essa relação pode ser mediada: A pode fundar X, que funda B).

Existem mais duas diferenças importantes entre as duas noções. A primeira é que enquanto fundação é uma relação de *necessitação* (necessariamente, se A então B), dependência ontológica é uma relação de *possibilitação* (B só pode existir, se A existir também). Como se trata de uma relação de possibilitação exclusiva (“só” pode existir se...), dependência também pode ser vista como uma relação de necessitação: se A possibilita (exclusivamente) B, então B necessita A. Se a mãe de Sócrates possibilita a existência de Sócrates, então Sócrates necessita a existência da sua mãe. Se Sócrates existe, necessariamente sua mãe existe. E aqui está uma importante distinção: *enquanto no caso da fundação a necessitação ocorre na direção do mais fundamental para o menos fundamental, no caso da dependência ontológica a necessitação ocorre na direção do menos fundamental para o mais fundamental.*

A segunda diferença diz respeito ao tipo de entidade que tais relações podem conectar. A relação de dependência ontológica é mais flexível, podendo conectar



entidades de praticamente todas as categorias. Em princípio, um objeto pode depender de outro objeto, uma propriedade pode depender de outra propriedade, ou um fato, de outro fato. Deve-se dizer, no entanto, que o mais natural é que se pense a dependência relacionando objetos e propriedades e, mais raramente, fatos. A aplicação da fundação, ao contrário, é bem mais estrita. Embora alguns (especialmente SCHAFFER, 2009) considerem que fundação pode conectar entidades de quaisquer categorias, a grande maioria dos metafísicos (ROSEN, 2010; FINE, 2012; AUDI, 2012a, 2012b; RAVEN, 2012; TROGDON, 2012) considera que apenas fatos (ou proposições) são ligados por meio da fundação. A própria expressão canônica da relação de fundação impediria sua aplicação a entidades distintas dos fatos: “a mesa porque as partículas” ou “a propriedade vermelho em virtude da propriedade escarlate” são agramaticais. Por outro lado, “a mesa existe porque as partículas estão arranjadas em forma de mesa” ou “esta bola é vermelha em virtude de ser escarlate” são perfeitamente aceitáveis e, plausivelmente, verdadeiras.

Vale notar que o mais importante para uma compreensão adequada do aristotelismo seria verificar se alguma das duas relações pode ser aplicada transcategorialmente. Em outras palavras, pode-se dizer que um objeto é mais fundamental do que uma propriedade (ou vice-versa), ou que objetos que constituem um fato são mais fundamentais do que os fatos (ou vice-versa)? A tese central do aristotelismo é essencialmente transcategorial: a substância particular é mais fundamental do que os atributos e do que as substâncias segundas. Assim, a verdade da tese central do aristotelismo só pode ser plenamente avaliada se tivermos um critério de comparação transcategorial de fundamentalidade. Isso é uma tarefa ainda aberta e não necessária para os propósitos deste artigo, já que não é a avaliação da verdade, mas apenas a coerência do Aristotelismo que está em jogo aqui.

## **DEFINIÇÃO EXISTENCIAL-FUNDACIONAL DE DEPENDÊNCIA ONTOLÓGICA**

Como vimos, a principal preocupação de Koslicki (2013) diz respeito à pretendida assimetria de fundamentalidade entre substância particular e as outras categorias. Ao mesmo tempo em que afirma a prioridade da substância particular, o aristotelismo assume que toda substância particular necessariamente instancia algum atributo universal e pertence essencialmente a uma espécie. Assim, Sócrates necessita a existência de algum atributo universal e a existência da humanidade. Pela definição padrão de dependência, a conclusão seria que a substância particular depende genericamente dos universais e rigidamente da sua espécie. Isso, claro, afronta a tese da primazia da substância particular.

Koslicki faz então a diagnose (a meu ver, correta) de que o problema aqui está não no aristotelismo em si, mas na definição padrão modal existencial de dependência ontológica. Importa notar que propor uma definição mais adequada de dependência ontológica não é uma solução *ad hoc* com o único propósito de preservar a coerência do Aristotelismo, mas sim uma necessidade metafísica mais geral. Afinal, como vimos, essa definição de dependência torna Sócrates dependente de seu conjunto unitário e do número 3, o que é obviamente falso.

Na sequência do seu artigo, Koslicki avalia as versões alternativas de definição de dependência ontológica, em particular, a definição *essencial identitária* e a versão *definicional essencial*. Pouparei o leitor da análise destas alternativas, em particular porque, no final das contas, a conclusão totalmente justificada de Koslicki é negativa. Todas as alternativas propostas até hoje padecem de um problema grave: segundo todas elas, o conjunto vazio seria ontologicamente independente de toda e qualquer entidade e, por isso, deveria ser considerado uma substância particular no sentido do aristotelismo. Ao mesmo tempo, todos os outros conjuntos seriam não substâncias, pois todos seriam dependentes. O resultado é indesejável para o aristotelismo não apenas porque o conjunto vazio não parece um bom candidato ao posto de substância aristotélica, mas também porque entidades que pertencessem à mesma categoria (conjuntos) teriam estatutos ontológicos distintos.

Qual é a solução para esse impasse? Para defender o aristotelismo, ninguém melhor do que o próprio Aristóteles. A ideia de que alguma coisa é dita de diferentes modos (*legetai pollachos*) é recorrente em Aristóteles. Ele afirma isso sobre várias coisas, inclusive sobre a noção de prioridade. Há pelo menos cinco diferentes noções de prioridade nas *Categorias* (veja KATZ, 2017; SIRKEL, 2020). Uma das noções, inclusive, é exatamente a noção tradicional, modal-existencial, que gera a suposta incoerência: x tem prioridade sobre y se, necessariamente, a existência de y implica a existência de x.

Mas ele reconhece uma outra noção que corresponde perfeitamente à noção de fundação. No seu exemplo: mesmo que o fato de que existem humanos implique a verdade da proposição “existem humanos” e a verdade dessa proposição implique que de fato existem humanos (ou seja, fato e verdade são modalmente equivalentes), o fato tem primazia sobre a verdade (é falso que existem humanos *porque* a proposição que diz que existem humanos é verdadeira).<sup>8</sup> Que [p] funda [p é verdade] é um dos exemplos tradicionais da relação de fundação. Aqui, claro, o que está em jogo não é a “propriedade” da existência, mas a “propriedade” da verdade. E, como não poderia ser diferente no caso da fundação, os termos da relação não são entidades como substâncias ou atributos, mas fatos.

---

<sup>8</sup> Aristóteles usa aqui as noções de “causa” e “porque”: *aitiov tou einay* (ver HOCUTT, 1974).

A minha proposta consiste justamente em introduzir o conceito de fundação não factiva<sup>9</sup> na definição do conceito de dependência para estabelecer uma noção assimétrica de dependência ontológica. Eis a minha proposta (“fundacional-existencial”) de definição de dependência (depende<sup>F</sup>):

- $x$  depende<sup>F</sup> rigidamente de  $y =$  em todo mundo possível  $w$ , [ $y$  não existe em  $w$ ]  
→ ( $[y$  não existe em  $w]$   $<^*$  [ $x$  não existe em  $w]$ ).

Apesar de um pouco deselegante, essa definição nos fornece o que procurávamos: uma relação de dependência relevante e assimétrica.<sup>10</sup> A inexistência de  $y$  em um certo mundo bloqueia a possibilidade da existência de  $x$  nesse mundo. E como a noção de fundação é hiperintensional, essa definição garante que a impossibilidade da existência de  $x$  ocorre *em virtude da* inexistência de  $y$ . Ou seja, o caso de uma mera correlação modal como a que ocorre entre Sócrates e seu conjunto unitário é excluído: a inexistência de Sócrates funda a inexistência do seu conjunto unitário (e não vice-versa). A definição da versão genérica de dependência é óbvia:

---

<sup>9</sup> Existe uma disputa sobre qual noção de fundação é a mais fundamental: a factiva ou a não factiva. A factiva garante que os relata ocorrem atualmente: se  $A$  funda  $B$ , então  $A$  e  $B$  ocorrem atualmente (seria estranho dizer: Sócrates é um vegetal porque Sócrates é uma palmeira). Eu assumo aqui, sem mais argumentos, a noção de fundação não factiva, ou seja, a noção que não supõe a atualidade de  $A$  e  $B$ . De fato, se Sócrates fosse uma palmeira, ele seria um vegetal em virtude de ser uma palmeira. Para marcar essa noção não factiva, uso o asterisco junto ao símbolo usual de fundação “ $<^*$ ”. A definição aqui proposta exige a noção não factiva porque a relação de fundação que define dependência precisa ocorrer em todos os mundos possíveis e não apenas no mundo atual. Em todos os mundos possíveis, a inexistência da mãe de Sócrates funda a não existência de Sócrates.

<sup>10</sup> Certamente, uma definição direta e sem fatos negativos – algo como:  $x$  depende<sup>F</sup> de  $y =$  [ $y$  existe]  $<$  [possivelmente  $x$  existe] – seria mais elegante e, à primeira vista, correta. Afinal, se  $x$  depende de  $y$ ,  $y$  é um possibilitador de  $x$ . O problema com essa definição é que a relação de fundação é uma relação de necessitação (portanto, condição suficiente), e a existência de  $y$  pode não ser suficiente para fundar a possibilidade de  $x$ . Se  $C$  depende ontologicamente de  $A$  e  $B$  (como Sócrates plausivelmente depende de seu pai e de sua mãe para existir),  $A$  e  $B$  são necessários para  $C$  existir. Assim, nem  $A$  nem  $B$  poderiam “fundar” a possibilidade de  $C$  isoladamente. Na minha definição, esse problema é evitado: a inexistência de  $A$  ou  $B$  seria por si só suficiente para tornar a existência de  $C$  inviável. Para uma discussão minuciosa sobre a relação entre fundação e dependência e outra proposta de definição de dependência em termos de fundação, ver Schnieder (2017) e Rydéhnn (2018).

- $x$  depende<sup>F</sup> genericamente de  $F$ 's = em todo mundo possível  $w$ , [não existem  $F$ 's em  $w$ ]  $\rightarrow$  ([não existem  $F$ 's]  $<^*$  [ $x$  não existe]).

Note que esta definição de dependência genérica, como todas as definições usuais de dependência genérica, tem um lado genérico ( $F$ 's) e um lado específico ( $'x'$ ).<sup>11</sup> Em todo caso, a meu ver, é essa noção de dependência<sup>F</sup> que está em jogo na tese da primazia da substância particular do aristotelismo. É a inexistência genérica das substâncias particulares que funda a impossibilidade da existência tanto das substâncias como dos atributos universais: onde não há nenhum  $F$  particular, não pode haver  $F$ -idade.

Não pretendo aqui argumentar detalhadamente que minha proposta já era conhecida por Aristóteles, tendo em vista que a proposta do artigo é uma defesa do aristotelismo, e não de Aristóteles. Destaco apenas o fato de que outros intérpretes de Aristóteles atribuíram a ele uma tese muito próxima da que proponho, a saber, uma definição de dependência baseada na noção de fundamentalidade, por exemplo, Lewis (1991):

Coisas que não são substâncias individuais *existem apenas se, e apenas porque* substâncias individuais existem. Não é a visão de Aristóteles (simplesmente) que humanidade, por exemplo, existe somente se alguns homens individuais, como Sócrates, existem. A existência de homens individuais adicionalmente à existência da própria humanidade não é coincidência, pois a existência de homens individuais é o que *funda* a existência da humanidade, e não vice-versa. (p. 69, meu destaque).

De modo similar, Gill (1989):

A substância primeira das *Categorias*, como homens e cavalos particulares, são sujeitos que *fundam* a existência de outras coisas; algumas das coisas não primeiras, como qualidade e quantidades, existem porque elas modificam as substâncias primeiras, e outras, como as espécies e gêneros substanciais, existem porque elas classificam as entidades primeiras. (3; veja também 37 e 83)

---

<sup>11</sup> Para fins distintos dos deste artigo, poderia ser relevante definir também uma forma duplamente genérica:  $F$ 's dependem  $F$  genericamente de  $G$ 's = [não existem  $G$ 's]  $<^*$  [não possível:  $F$ 's existem]. Por exemplo, água depende genericamente de hidrogênio, pois a inexistência de qualquer hidrogênio fundaria a impossibilidade da existência de água.

Antes de deixarmos esta seção, vale uma última observação: Sirkel (2020, p. 23) segue uma linha similar na sua proposta de interpretação da noção de prioridade, em jogo no aristotelismo. Segundo sua definição explanatório-existencial,

A é mais fundamental que B = B existe porque A existe  
(ou a existência de A explica a existência de B).

No entanto, a meu ver, essa proposta de Sirkel não seria uma reconstrução adequada da noção intuitiva de dependência ontológica, que é, como vimos, fundamentalmente uma noção de possibilitação. A água depende do hidrogênio para existir, mas é claro que a existência de hidrogênio não necessita a existência da água. A proposta de Sirkel simplesmente reduz a noção de dependência à noção de fundação. Ou seja, na sua proposta, a existência de A *necessita* (e não apenas possibilita) a existência de B. Enquanto isso, a definição aqui proposta preserva o caráter ‘meramente’ possibilitador da relação de dependência: a existência de x não necessita a existência de y, mas apenas cancela (total ou parcialmente) sua impossibilidade.

## TESES CENTRAIS DO ARISTOTELISMO

Em posse das duas noções principais de fundamentalidade da metafísica, emerge imediatamente a questão: afinal, qual noção de prioridade o aristotelismo atribui à categoria da substância particular, dependência ou fundação?

A meu ver, a noção de prioridade da substância particular sobre os universais substanciais e não substanciais no aristotelismo é uma prioridade *absoluta*. Novamente, uma entidade x é *absolutamente* fundamental quando ela é fundamental tanto em termos de fundação quanto em termos de dependência. Ou seja, absolutamente fundamental é uma entidade x que satisfaz

- (i) não há nenhum y, tal que a existência de y funde a existência de x (x é “F-fundamental”);
- (ii) não há nenhum y, tal que x dependa<sup>F</sup> ontologicamente de y (x é “D-fundamental”).

Uma proposta mínima do aristotelismo precisa distinguir pelo menos dois tipos de teses, duas teses sobre F-fundamentalidade e duas teses sobre D-fundamentalidade. O aristotelismo seria então definido como a conjunção das seguintes teses:

- sejam  $x$  uma substância particular qualquer e  $\varphi$  uma substância ou atributo universal qualquer,
- F1. Nenhum fato sobre  $\varphi$  funda a existência de  $x$ ;
- F2. Se  $x$  é  $\varphi$ , [ $x$  instancia  $\varphi$ ] funda [ $\varphi$  existe];
- D1.  $x$  não depende<sup>F</sup> ontologicamente de  $\varphi$ .<sup>12</sup>;
- D2.  $\varphi$  depende<sup>F</sup> genericamente de  $x$ .

F1 afirma a F-fundamentalidade transcategorial da substância particular: a existência de uma substância particular não é fundada em nenhum fato sobre universais. D1 afirma a D-fundamentalidade transcategorial da substância particular: uma substância particular não depende de nenhum universal. Segundo minha definição: não há entidade  $x$  cuja inexistência funde a impossibilidade da existência de uma substância particular. Assim, F1 e D1 estabelecem conjuntamente a *absoluta fundamentalidade* da substância particular.

F2 e D2 estabelecem conjuntamente a derivabilidade absoluta dos universais. A existência de universais é fundada em fatos de sua instanciação em uma substância particular (F2), e tais universais dependem genericamente das substâncias particulares (D2). Segundo minha definição: a inexistência de toda e qualquer substância particular fundaria a impossibilidade da existência dos atributos e das espécies.

## A COERÊNCIA DO ARISTOTELISMO

Com base nesta reconstrução sistemática, podemos avaliar as supostas incoerências do aristotelismo a fim de dissolvê-las. A primeira incoerência, segundo Alvarado, consistia na incompatibilidade das teses:

- (1A) [ $a$  instancia  $F$ ] funda [ $F$  existe]
- (1B) [ $a$  instancia  $F$ ] depende ontologicamente de [ $F$  existe]

---

<sup>12</sup> A noção de independência aqui precisa ser tomada com certo cuidado. Afinal, Sócrates depende ontologicamente de água para existir, e água parece ser um universal. No entanto, a dependência aqui é da existência de substâncias particulares de água, e não do universal água. Não se deve confundir dependência genérica com dependência do universal. Particulares podem depender de particulares. Claro, se água particular existir, haverá o universal água. Mas Sócrates não existirá porque o universal água existe, mas porque existe água particular. Em suma, sendo  $F$  a propriedade de ser água, Sócrates depende de  $F$ 's para existir, mas não da  $F$ -idade.

Se o fato [a instancia F] funda o fato [F existe], o particular deve ser mais fundamental que o universal. Mas, ao mesmo tempo, se o primeiro fato depende do segundo, como afirma (1B), o universal é mais fundamental que o particular.

O esclarecimento das noções de prioridade nos permite ver o que há de errado nessa imputação de incoerência. Em primeiro lugar, vale notar que, de fato, (A1) é correto. Mas, antes de mais nada, vale notar que, da ocorrência da relação de fundamentalidade entre fatos não se pode concluir uma relação de fundamentalidade entre os *constituintes* dos fatos. Há muitos casos em que [Fa] funda [Ga], mas a obviamente não é mais fundamental que a (p. ex. [a bola é escarlate] funda [a bola é vermelha], e a bola obviamente não é mais fundamental que ela mesma). Mas esse é um engano menos relevante.

Muito mais importante: (1B) é falso. Para o Aristotelismo, o fato de que a instancia F não depende ontologicamente do fato de que F-idade existe. Existe sim uma correlação modal entre os dois fatos, no seguinte sentido: necessariamente, se a instancia F, F existe. Segundo a definição modal-existencial, Alvarado teria razão: se x necessita y, x depende de y. A instanciação dependeria da existência do universal. Mas a situação aqui é análoga à de Sócrates e seu conjunto unitário: segundo essa definição, Sócrates necessita o conjunto unitário de Sócrates, o que tornaria Sócrates dependente do conjunto. E segundo a definição constitutiva essencial de dependência, Alvarado parece ter razão: F é um constituinte essencial do fato que a é F. Mas, novamente, F não existe porque a é F: Wittgenstein é constituinte essencial do fato que Wittgenstein escreveu o *Tractatus*, mas ele não existe em virtude deste fato. A nossa definição de dependência existencial fundacional manifesta o erro: não é o caso que a inexistência de F bloqueia a possibilidade de instanciação de F. É justamente em virtude de ser instanciado, que F existe. A ideia de que o universal “preexiste” sua instanciação, como se ele pudesse subsistir no espaço metafísico à espera de um particular a que se associar é exatamente a concepção platônica que Aristóteles pretendia abandonar. Podemos entender melhor a proposta aristotélica ao analisarmos o argumento de Costa.

Similar à primeira inconsistência apontada por Alvarado, Costa argumenta que o fato de que vermelhidão existe funda o fato de que um particular instancia a vermelhidão; que, por sua vez, fundaria o fato de que vermelhidão existe, ferindo a irreflexividade da relação de fundação. O engano aqui, como em Alvarado, consiste em supor o princípio segundo o qual fatos relacionais dependem ou são fundados nos seus relata; ou seja, na tese de que o fato que  $xRy$  seja fundado nos fatos de que x existe e de que y existe. Como Costa (2019, p. 4335) formula informalmente:

x e y não podem estar de alguma forma relacionados se eles não existem, em primeiro lugar. E aqui, a expressão “em primeiro lugar” precisa

expressar uma forma de prioridade ontológica, pois ela não indica uma forma de causalidade ou precedência temporal.

De fato, é bastante natural supor que a fim de que João possa estar numa relação R qualquer (ser mais baixo que, amar, abraçar, ser irmão de etc.) com Maria, João e Maria precisam, “antes de tudo”, existir. No entanto, existe uma classe muito importante de relações que representam uma clara exceção a esse princípio e que designarei de “relações criativas”. Alguns exemplos: Maria gerou Pedro, Wittgenstein escreveu o *Tractatus*, o marceneiro construiu a mesa. A geração de Pedro por Maria não é fundada na existência de Pedro, pelo contrário: a existência de Pedro é justamente fundada na sua geração por parte da sua mãe. A relação de escrita do *Tractatus* por Wittgenstein não é fundada na existência de Wittgenstein e do *Tractatus*, mas o oposto: a existência do livro *Tractatus* é fundada na sua relação de ter sido escrito por Wittgenstein. A relação de construção da mesa não é fundada na existência do marceneiro e da mesa: ao contrário, a existência da mesa é fundada na sua construção por parte do marceneiro. É exatamente deste modo que o aristotelismo vê a relação de instanciação: a existência do universal é fundada ou “criada” na relação de instanciação. Portanto, o fato de que a instancia  $F$  não é fundado na existência de  $F$ , mas vice-versa (veja F2 anteriormente). Assim, o princípio de irreflexividade não é ferido e não há incoerência.<sup>13</sup>

A segunda incoerência do Aristotelismo, segundo Alvarado, diz respeito à existência da substância particular e dos fatos de instanciação. O aristotelismo afirmaria simultaneamente:

- (2A) [a instancia F-idade] funda [a existe];
- (2B) [a instancia F-idade] depende ontologicamente de [a existe].

Assim, ao mesmo tempo em que a substância particular é fundada em fatos de instanciação (segundo (2A)), tais instanciações dependem ontologicamente da existência de particulares (segundo 2B). Em suma, (2A) estabelece a fundamentalidade de fatos de instanciação sobre a existência de substâncias particulares, enquanto (2B) estabelece a fundamentalidade da existência da substância particular sobre fatos de instanciação.

---

<sup>13</sup> Costa mesmo relembra que existe a possibilidade de algumas relações serem fundadas em apenas um dos relata (relações “superinternas”, na terminologia de Bennett, 2011) e a possibilidade dos relata serem fundações apenas parciais da relação. Mas em nenhum momento ele leva em consideração a possibilidade de um dos relata ser fundado numa relação criativa. Para uma análise detalhada do argumento de Costa, veja Imaguire, 2021.



Neste caso, o erro está claramente na suposição de (2A). Nenhum fato sobre universais funda a existência de *a* (veja anteriormente F1). Não há razão alguma para se supor que Aristóteles tenha defendido (2A). Alvarado justifica essa suposição na exigência aristotélica de que toda substância particular instancie pelo menos um atributo universal. Como vimos, de fato, Sócrates não precisa ser branco, mas uma cor ele precisa ter. A estátua não precisa ter essa forma, mas *alguma* forma ela necessariamente terá. Contudo, o engano de Alvarado está, novamente, no colapso entre necessitação ou suficiência e dependência. Nem sempre quando *x* necessita ou é suficiente para *y*, *x* é mais fundamental que (ou funda) *y*. Em particular aqui, embora seja verdade que necessariamente a substância particular instancie um universal, esse fato de instanciação não é mais fundamental nem funda a existência da substância particular.

Finalmente, a terceira incoerência do Aristotelismo emergiria da comparação do estatuto de fundamentalidade da existência dos universais e das substâncias particulares. Segundo Alvarado, o Aristotelismo afirmaria simultaneamente:

- (3A) [F-idade existe] funda parcialmente [a existe];
- (3B) [a existe] funda parcialmente [F-idade existe].

Enquanto (3A) estabelece a maior fundamentalidade dos universais em comparação à substância particular, (3B) estabelece o oposto (observe-se que a relação em (3A) e (3B) é de fundação parcial, o que não muda o resultado: se *x* funda parcialmente *y*, *x* é mais fundamental que *y*). Essas duas teses decorrem do encadeamento das teses anteriores. Como já deve estar claro a esta altura, estritamente, nem (3A), nem (3B) são corretos. Sem dúvida, o maior problema está em (3A), uma tese inaceitável para o aristotelismo. Para Alvarado, (3A) seria justificada porque a existência da substância particular depende da instanciação de um universal (2A), o que só pode ocorrer se o universal existir (1B). Já demonstrei que ambas (2A) e (1B) são falsas.

Isso bastaria para dissolver a suposta incoerência. Mas vale a pena ainda entender o problema de (3B), segundo a qual a existência de uma substância particular fundaria *parcialmente* a existência de um universal. A afirmação (3B) se justificaria porque a existência de um universal seria fundada num fato de instanciação (1A), o qual dependeria ontologicamente da existência da substância particular (2B).

Diz-se que um fato *p1* funda *parcialmente* um fato *q*, quando existe pelo menos mais um fato *p2* que, conjuntamente com *p1*, funda *q*. Se [a existe] realmente fundasse parcialmente [F-idade existe], então deveria haver um fato *x* adicional que, juntamente com a existência de *a*, fundaria a existência da F-idade. Mas a verdade é que não há tal fato. Um fato como [a instancia F-idade] por si só, sem adição da existência de *a*, já funda a existência da F-idade. Como fundação é não-monotônica, e, segundo o Aristotelismo, [a

instancia F-idade] funda totalmente [F-idade existe], é falso assumir que [a instancia F-idade] e [a existe] fundam conjuntamente [F-idade existe]. Em suma, como [a instancia F-idade] funda totalmente a existência da F-idade, a existência de *a* é inócua na fundação da F-idade (embora, claro, a existência de *a* seja condição da existência do fato que [a instancia F-idade]). Assim, a existência de uma substância particular *a* possibilita o fato da instanciação [a instancia F-idade], o qual funda totalmente a existência do universal F. Mas isso, definitivamente, não é o que (B3) afirma.

## CONCLUSÃO

Uma das teses centrais do aristotelismo é a tese da prioridade da substância particular sobre todas as demais categorias ontológicas. Essa prioridade precisa ser pensada em termos de dependência e fundação ontológicas. O recente interesse dos metafísicos nessas duas noções é reconhecidamente de índole aristotélica (ver especialmente SCHAFFER, 2009). Curiosamente, o estudo dessas duas noções de prioridade tem levado alguns a atribuir uma incoerência ao próprio aristotelismo. As supostas incoerências propostas por autores como Alvarado e Costa são derivadas, basicamente, da falsa suposição de que fatos de instanciação pressupõem a existência dos universais instanciados.

Como vimos, segundo o aristotelismo, a substância particular é absolutamente fundamental, em termos de dependência e em termos de fundação. Se *a* é uma substância particular, nada funda sua existência, e sua existência de nada depende, mesmo que ela necessite a existência de entidades de outras categorias. Para o aristotelismo, a instanciação é uma relação criativa: ao ser vermelho, um objeto particular funda a existência da vermelhidão, no mesmo sentido em que a existência desse artigo se fundou no fato de eu tê-lo escrito.

## REFERÊNCIAS

- ALVARADO, J. T. The grounding problem for aristotelianism. *Manuscrito*, 2019.
- ALVARADO, J. T. *A metaphysics of platonic universals and their instantiations*. Cham: Springer, 2020.
- AUDI, P. A Clarification and defence of the notion of grounding. In: CORREIA, F.; SCHNIEDER, B. (eds.). *Metaphysical Grounding: understanding the structure of reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012a.
- AUDI, P. Grounding: toward a theory of the in-virtue-of relation. *The Journal of Philosophy*, v. 109, n. 12, p. 685-711, 2012b.

- BENNETT, K. By our bootstraps. *Philosophical Perspectives*, v. 25, p. 27-41, 2011.
- CORKUM, P. Aristotle on ontological dependence. *Phronesis*, v. 53, p. 65-92, 2008.
- CORREIA, F.; SCHNIEDER, B. (eds.). *Metaphysical grounding: understanding the structure of reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- COSTA, D. An argument against aristotelian universals. *Synthese*, online, 8 ago. 2019. Doi: 10.1007/s11229-019-02345-z, 2019.
- FINE, K. Essence and modality. *Philosophical Perspectives*, v. 8, p. 1-16, 1994.
- FINE, K. Ontological dependence. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, p. 269-290, 1995.
- FINE, K. Guide to ground. In: CORREIA, F.; SCHNIEDER, B. (eds.) *Metaphysical grounding: understanding the structure of reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FURTH, M. Transtemporal stability in aristotelian substances. *Journal of Philosophy*, v. 75, p. 624-46, 1978.
- GILL, M. L. *Aristotle on substance: the paradox of unity*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- HOCUTT, M. Aristotles four because. *Philosophy*, v. 49, p. 385-399, 1974.
- IMAGUIRE, G. On the coherence of aristotelian universals. *Synthese*, 2021. doi: 10.1007/s11229-021-03112-9.
- KATZ, E. Ontological separation in Aristotle's metaphysics. *Phronesis*, v. 62, p. 26-68, 2017.
- KOSLICKI, K. Ontological dependence: an opinionated survey. In: SCHNIEDER, B.; HOETJE, M.; STEINBERG, A. (eds.) *Varieties of dependence: ontological dependence, grounding, supervenience, response-dependence*. Munique: Philosophia Verlag, 2013. p. 31-64.
- LEWIS, F. *Substance and predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LOWE, E. J. *The four-category ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MATTEWS, G. B. Aristotelian categories. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *A companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 144-196.
- PERAMATZIS, M. *Priority in Aristotle's metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- RAVEN, M. In defense of ground. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 90, p. 687-701, 2012.
- ROSEN, G. Metaphysical dependence: grounding and reduction. In: HALE, R.; HOFFMAN, A. (eds.). *Modality: metaphysics, logic, and epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 109-136.

SCHAFFER, J. On what grounds what. In: CHALMERS, D. et al. (eds.). *Metametaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 347-283.

SCHNIEDER, B. Grounding and dependence. *Synthese*, v. 197, n. 1, p. 95-124, 2017.

SELLARS, W. Substance and form in Aristotle. *The Journal of Philosophy*, v. 54, p. 688-699, 1957.

SIRKEL, R. Ontological priority and grounding in Aristotle's Categories. In: ROQUES, M. (ed.). *Grounding in medieval philosophy*. Leiden: Brill, 2020.

SPELLMAN, L. *Substance and separation in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TROGDON, K. An introduction to grounding. In: SCHNIEDER, B.; HOETJE, M.; STEINBERG, A. (eds.). *Varieties of dependence: ontological dependence, grounding, supervenience, response-dependence*. Munique: Philosophia Verlag, 2013. p. 97-122.

WEDIN, M. V. *Aristotle's theory of substance: the categories and metaphysics zeta*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

## SUGESTÕES DE LEITURA

ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução e comentário e notas de Ricardo Santos. Porto: Ed. Porto, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

GARRETT, B. *Metafísica: conceitos-chave em filosofia*. Tradução Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008.

IMAGUIRE, G.; CID, R. *Problemas de metafísica analítica*. Pelotas: UFPel, 2020. Especialmente, cap. 1, 2 e 3.

# NEM SUBSTÂNCIAS NEM PROPRIEDADES IMATERIAIS

*Roberto Horácio de Sá Pereira*

## INTRODUÇÃO

Durante o último quarto de século, o dualismo mente-corpo foi endossando por inúmeros autores. A figura proeminente na defesa do dualismo foi e permanece sendo, sem dúvida alguma (CHALMERS, 1996). É importante salientar, contudo, que a despeito de poucas exceções, o dualismo aceito hoje não é tradicional dualismo cartesiano de substâncias, mas o assim chamado neodualismo de propriedades: propriedades fenomenais seriam imateriais no sentido de serem irreduzíveis tanto a propriedades neurológicas quanto a propriedades físicas do meio ambiente representadas por propriedades neurológicas do cérebro. Assim, por exemplo, quando sinto dor de dente, há algo para mim que é tal como sentir dor de dente. Ora, sendo imaterial tal propriedade fenomenal (sentir dor de dente) jamais poderia ser identificada, por exemplo, à propriedade instanciada pelo meu córtex parietal de disparar os neurônios nociceptivos específicos.

Contra o dualismo cartesiano de substância pesam inúmeras razões conhecidas (mencionarei as seis que considero mais relevantes na próxima seção). Não obstante, neodualistas ou dualistas de propriedades ainda sustentam que determinados estados mentais sensoriais (experiências sensoriais) possuiriam propriedades fenomenais (há algo para mim é tal como sentir dor de dente; há algo para mim que é tal como ver a cor vermelha; há algo para mim que é tal como me sentir ansioso, etc.), que seriam *imateriais* ainda não sejamos almas cartesianas imateriais distintas de nossos cérebros. Segundo tais autores/pesquisadores, enquanto o dualismo de substância (o ego imaterial cartesiano) seria insustentável, o dualismo de propriedades seria viável e plenamente defensável à luz de tudo que sabemos sobre física, biologia e metafísica. É essa a tese que pretendo combater neste ensaio. Pretendo poder mostrar que o dualismo de propriedades (a própria ideia de propriedades imateriais) é tão problemático quanto o dualismo de substâncias. O ponto central é a inviabilidade de uma explicação neodualista para a causação fenomenal.

Como procederei? Na próxima seção listarei seis dos grandes desafios que o dualismo de substância enfrenta, mas assinalando ao mesmo tempo que o neodualismo de propriedades enfrenta os mesmos problemas. Desses o mais relevante é a problemática interação causal entre entidades imateriais e materiais.

Mas o que torna ainda mais sensível o problema da interação é o princípio hoje universalmente aceito pela ciência do fechamento causal do mundo físico: eventos físicos possuem sempre e apenas causas físicas e, vice-versa, causas físicas possuem sempre e apenas efeitos físicos. Assim, a segunda seção desse ensaio está consagrada à crítica do neodualismo. Apresento brevemente dois modelos de causação e sustento que o dualismo de propriedades tem de abraçar o chamado epifenomenalismo: propriedades fenomenais seriam inteiramente inertes em termos causais. Essa me parece ser razão mais que suficiente para abandoná-lo.

I

Início apreciando os seis principais problemas gerais do dualismo de substância.

- 1) *Excrescência*: queixa-se de que os egos imateriais cartesianos seriam excrescências teóricas, estranhas e obscuras, e absolutamente desnecessárias para a explicação de qualquer fato conhecido publicamente.

Mesmo sem desconsiderar a objeção, ela me aparece como de menor importância. Os dualistas não pensavam nos egos cartesianos ou nas propriedades imateriais como postulados explicativos do que quer fosse. A rigor, não conheço nenhum dualista que defenda a imaterialidade da alma por razões explicativas. Argumentos em favor de qualquer forma de dualismo são invariavelmente de natureza modal.

- 2) *Dependência neuronal*: Se realmente existe uma entidade imaterial distinta do cérebro na qual, entretanto, o raciocínio, o pensamento e a consciência fenomenal teriam lugar, então nem a razão, o pensamento e a consciência jamais seriam vulneráveis a patologias, danos ou à manipulação do cérebro. Mas o que se verifica é justo o oposto.

Ora, Descartes tinha plena consciência que o ego imaterial dependia de maneira detalhada do funcionamento cérebro. O processamento do cérebro perfeitamente ajustado seria uma condição necessária para a atividade em uma mente cartesiana, por exemplo, para resolver um problema de transdução maciça.

- 3) *Evolução*: a teoria da evolução traz um óbvio problema para o dualismo de forma geral, uma vez que não temos a menor ideia de como a seleção natural poderia ter produzido egos cartesianos.

Entretanto, é inevitável reconhecermos que o que vale para as substâncias ou egos imateriais vale igualmente para as ditas propriedades imateriais. E a razão é muito simples: ao fim e ao cabo nada de imaterial poderia ser adaptativo.

- 4) *Não espacialidade*. Esta é, com efeito, uma característica mais problemática para um ego cartesiano imaterial. Porque desde Einstein sabemos que não podemos falar de tempo sem espaço ou de espaço sem tempo.

Mas a pergunta que não quer calar é a seguinte: uma substância imaterial não espacial seria mais problemática do que uma propriedade imaterial não espacial? Quanto a isso, poder-se-ia alegar a favor do neodualismo que *propriedades* são entidades abstratas (fora do tempo e do espaço) enquanto substâncias são *particulares*. Ademais, poder-se-ia acrescentar que as propriedades poderiam sim ser localizadas no espaço quando entendidas à luz da metafísica dos tropos: abstratos particularizados, por exemplo, a cor de uma bola está na superfície da bola; a temperatura da bola não é uniforme, mas cada grau diferente de temperatura qualifica uma localização espacial muito particular; o peso da bola está localizado exatamente onde ela está. Entretanto, um realista sobre universais (em oposição a um teórico dos tropos) rejeitaria tal suposição, insistindo que apenas as instâncias de propriedade são localizadas espacialmente.

Talvez esse problema pudesse ser contornado se acatássemos a sugestão de Newton: Egos imateriais estariam localizados aproximadamente onde se encontram os sistemas nervosos centrais. Com efeito, assumindo tal sugestão, egos cartesianos não possuiriam propriedades físicas, como massa ou carga. Ao contrário da matéria cerebral, elas não são feitas de átomos ou partículas subatômicas. Tal sugestão ainda soa plausível? Não creio, mas faço registro da mesma aqui.

- 5) *Leis da física*. O dualismo de substância é claramente incompatível com as leis de conservação por ser, antes de mais nada, incompatível com a concepção de espaço-tempo da física moderna.

Ora, mas tal como acontece com a interação causal, o mesmo problema se coloca para o neodualismo de propriedades, ou seja, também o neodualismo de propriedades se mostra incompatível com leis de conservação e a relatividade geral. Mas de longe o maior problema para o dualismo de substância é o interacionismo:

- 6) *Interação causal*: O problema considerado fatal para o dualismo de substância. Entretanto, se a interação causal é um problema do dualismo de

substância, ela o é também para o dualismo de propriedades. A pergunta natural que se coloca é como poderia uma propriedade não física afetar causalmente as físicas, mais do que poderia uma substância não física?

Chalmers (1996) aventava a hipótese de leis psicofísicas primitivas ou brutas. Ora, mas se tal hipótese goza de alguma plausibilidade para as propriedades imateriais, por que não estender tais leis para o âmbito dos egos ou substâncias imateriais cartesianas? Dito isso, concluiu essa breve seção destacando a tese que defende: o neodualismo de propriedades enfrenta os mesmos problemas que o tradicional dualismo de substâncias.

## II

Início esta seção reiterando o que tinha afirmado na breve introdução: o princípio do fechamento causal do mundo físico torna ainda mais sensível o problema da interação. É razoável se supor a ideia geral do fechamento causal do mundo físico já estivesse de algum modo implícito no advento da física moderna com Galileu. Também me parece razoável se supor que a mesma ideia tenha pautado o paralelismo metafísico dos dois anticartesianos mais célebres do século dezessete: Leibniz e Espinosa.

Entretanto, o fechamento causal só passou a ser aceito universalmente como um princípio metodológico da ciência contemporânea mais recentemente. A ciência física de Newton, até o século XX, aceitava de bom grado que vários tipos de coisas poderiam causar os movimentos da matéria. Além das forças mecânicas de impacto e forças gravitacionais, admitiam-se forças químicas distintas, forças magnéticas, forças de coesão, bem como “forças vitais” e “forças mentais imateriais”. Foi apenas em meados do século XX, com a compreensão detalhada do funcionamento eletroquímico dos neurônios, que a corrente científica dominante se convenceu que não há lugar para forças mentais imateriais *sui generis* como causas que figurariam em explicações científicas de eventos físicos. Assim, se eventos e estados mentais e fenomenais possuem efeitos causais no mundo físico, então eles só poderiam ser igualmente materiais e físicos. Tomar propriedades fenomenais como imateriais é abraçar o que hoje se entende por epifenomenalismo, ou seja, assumir que tais propriedades sejam inteiramente inertes em termos causais.

De qual modo propriedades imateriais poderiam interagir com o mundo físico? Considere a seguinte possibilidade. Em meio a uma ópera, o soprano coloratura canta com a seguinte frase: “estou com dor”. Do seu canto resulta que uma taça de vinho sobre uma mesa se estilhaça. Seu canto é um acontecimento constituído por uma determinada sequência de sons. Esses sons têm várias propriedades físicas: um certo tom, amplitude, etc. Entretanto, os sons na frase cantada também possuem uma determinada propriedade



semântica, ou seja, a propriedade de significar o enunciado *estou com dor*. Ora, segundo o neodualismo, essa propriedade semântica não é idêntica a nenhuma das propriedades físicas na sequência causal, nem sobrevém a elas. A conclusão que se impõe é a de que a propriedade semântica (o enunciado *estou com dor*) é absolutamente irrelevante em termos causais: mesmo que os sons possuíssem um significado diferente ou não significassem absolutamente nada, a taça de vinho teria se estilhaçado, bastando para isso os sons retivessem as propriedades físicas não semânticas relevantes (cf. DRETSKE, 1988, p. 79).

Suponhamos agora que quando canta “estou com dor” o nosso soprano coloratura esteja de fato sentido uma dor excruciante que o levaria a um desmaio no palco para espanto da plateia em geral. Ora, não havendo identidade nem sequer superveniência do fenomenal para com o físico, o evento neural que constitui a dor do soprano reteria suas propriedades físicas mesmo que tal evento neuronal tivesse estado presente sem que o nosso soprano estivesse sentido qualquer dor. Sendo assim, em razão das leis da física, o mesmo efeito causal teria ocorrido: o soprano teria desmaiado (de dor) sem sentir dor alguma. Essa conclusão paradoxal ilustra o que desejo mostrar: caso o neodualismo fosse verdadeiro, poderíamos desmaiar de dor sem sentir dor tanto quanto poderíamos sentir uma dor excruciante sem nenhuma consequência física. E isso mostra que a propriedade fenomenal de sentir dor é irrelevante em termos causais tal como a propriedade semântica do enunciado “estou sofrendo”. A conclusão que se impõe é a de que se o neodualismo for verdadeiro, a consequência é o epifenomenalismo quanto às propriedades fenomenais dos estados de consciência: propriedades fenomenais imateriais são inertes em termos causais.

De nada adianta se abraçar um dualismo de ocorrências (*tokens*) segundo o qual ocorrências (*tokens*) de estados mentais seriam constituídos por (ou idênticos a) ocorrências de estados físicos. Permanece um fato que meu comportamento é causado pela atividade dos neurônios no córtex sensorio-motor. Esses neurônios disparam em resposta à atividade dos neurônios no córtex proprioceptivo. Se a propriedade fenomenal não for física, esses neurônios poderiam reter exatamente as mesmas propriedades físicas neuronais sem que as propriedades fenomênicas fossem instanciadas, e tendo essas propriedades físicas, eles teriam causado exatamente a mesma atividade nos neurônios motores. Propriedades fenomênicas, portanto, tornam-se causalmente irrelevantes. Não fazem diferença. Mesmo na ausência da dor excruciante, o soprano teria desmaiado no palco.

A questão que se coloca para o neodualista de propriedades em conexão com o caso da dor é esta. Se a própria dor não é física, como podemos evitar pensar nas sequências causais que envolvem dores e comportamento como as do soprano e da taça

de vinho? Como podemos evitar a acusação de epifenomenalismo? E o que vale para a dor vale para outros estados fenomenais também. Não obstante, ainda parece haver *a priori* duas saídas alternativas para o neodualista de propriedades: a sobredeterminação causal (mais de uma causa – uma física e uma fenomenal – produzindo o mesmo efeito físico) e a teoria metafísica da constituição: a estátua do Cristo Redentor (o fenomenal) é constituída pelo concreto armado da qual é composta, mas ela não é idêntica ao concreto que a constitui.

Consideremos agora o seguinte caso. Suponhamos que um major e um sargento ordenem à tropa simultaneamente: “Retirada!” e a tropa siga o comando e bata em retirada. O que teria causado o comportamento? *Prima facie*, como a ordem do oficial superior é a que deve ser obedecida, tudo parece indicar que é a ordem do major causa a retirada das tropas e não o do sargento. No entanto, o seguinte contrafactual parece ser verdadeiro: *caso o major não tivesse dado a ordem, ainda assim as tropas teriam batido em retirada, pois as tropas teriam obedecido a ordem do sargento.*

Se este exemplo tem alguma valia como modelo para o neodualista, então devemos tomar ocorrências (*tokens*) de estados fenomenais como distintas das ocorrências (*tokens*) de estados neurais no cérebro (isto é, como não tendo partes em comum), como em versões padrão de dualismo de ocorrência (*token*) (tal como no exemplo considerado, a ordem sargento é distinta da do major). Outra alternativa seria sustentarmos que as ocorrências (*tokens*) dos estados fenomenais seriam constituídas por ocorrências (*tokens*) de estados neurais no cérebro sem que haja qualquer identidade (como, no clássico exemplo do concreto na estátua do Cristo).

Deixem-me explorar a primeira das duas alternativas. Suponhamos que eu esteja sentindo dor como resultado de um corte no dedo. Pense na minha dor no dedo como sendo análogo à ordem do major: “Recua!”. Imagine agora que existe um estado neural simultâneo, N, que está subjacente à minha dor como sendo o análogo da ordem do sargento: “Recue!”. Minha dor me faz colocar o dedo em água fria. Ela me faz pôr o dedo n’água em virtude do seu caráter fenomenal, da mesma forma que a ordem do major “Retirada!”. Ademais, se N estivesse ausente, mas minha dor no dedo estivesse presente, eu ainda teria pedido um analgésico e colocado meu dedo na água fria (como as tropas teriam recuado se o major tivesse ordenado e o sargento permanecesse em silêncio). Por último, se eu não estivesse com dor, mas N estivesse presente, eu teria feito o mesmo (novamente em analogia com o caso do major/sargento). Portanto, *prima facie* no modelo proposto do major/sargento, a eficácia causal da propriedade fenomenal da dor de meu dedo não parece estar ameaçada. É como a propriedade de ser uma ordem do oficial superior. Esse caso usado como modelo de causação fenomenal é capaz de salvar o neodualismo de propriedades?

O problema fundamental aqui é que N parece ser a causa efetiva da minha ação. Não se trata simplesmente de supormos que N poderia ter causado minha ação de colocar meu dedo em água fria, caso eu não estivesse sentindo dor (já que a ordem do sargento teria causado a retirada das tropas mesmo que o major tivesse permanecido em silêncio). Ao que tudo indica, apenas N é causalmente relevante. Portanto, o apelo ao caso do major e do sargento não é tão promissor quanto parecia. A eficácia causal da propriedade de se sentir dor está ameaçada: os efeitos causais (a ação de pôr o dedo no gelo ou tomar analgésicos) se explicam exclusivamente pelas propriedades físicas subjacentes. Ora, esse exame mais atento do caso em tela exclui a possibilidade de sobre-determinação causal. No caso do sargento e do major, parece razoável supormos que ambas as ordens quando sobrepostas poderiam causar a retirada das tropas. No caso em tela, contudo, não me parece razoável supormos que eu teria posto meu dedo em água caso o estado neuronal N não estivesse presente.

Uma possível reação à dificuldade apresentada é estabelecer uma distinção entre ações e movimentos corporais. Estados fenomenais, poder-se-ia alegar, causam ações intencionais. Em contrapartida, os estados neurais subjacentes causam movimentos corporais. Portanto, não há sobre-determinação causal ao fim e ao cabo. No exemplo anterior, minha dor no dedo causa minha ação intencional de colocar meu dedo em água fria ou de tomar um analgésico, etc. Meu estado neural causa meu movimento corporal específico. Efeitos diferentes e causas diferentes.

Infelizmente, as coisas não são tão simples. Mesmo que as ações intencionais não sejam idênticas aos movimentos corporais, há inegavelmente uma conexão muito íntima entre ambos. Os movimentos corporais podem ser entendidos transitivamente (como movimentos de partes do corpo) ou intransitivamente (como partes do corpo em movimento). É plausível sustentar que as ações são constituídas por movimentos corporais transitivos específicos. Isso exige uma breve explicação.

Um rio é uma entidade material. É constituído por uma massa de água. Mas, indiscutivelmente, um rio não é idêntico à massa de água que flui por ele: o mesmo rio poderia estar mais ou menos profundo caso tivesse chovido mais ou menos. O mesmo não pode ser dito de uma massa de água real. Da mesma forma, uma montanha, por exemplo, o Monte Everest, não é a mesma coisa que a quantidade de matéria que o compõe em um determinado momento. Isso ocorre porque, em conformidade com os eventos naturais, a matéria do monte se altera. Em ambos os casos, o evento ou objeto material é constituído por outra coisa. O rio é constituído em determinado momento por uma massa d'água. O Everest é constituído por uma matéria.

Ora, o que é verdade para eventos naturais e objetos materiais poderia ser verdade também para ações. Meu sinal para o garçom pode ter implicado em mover meu

braço de uma maneira ligeiramente diferente da que eu realizei. Mas meu movimento de braço transitivo específico real não poderia envolver meu movimento de braço ao longo de um caminho diferente através do espaço. Se eu tivesse feito isso, teria me envolvido em um movimento de braço diferente.

Nem todos concordam com essas afirmações. Alguns autores sustentam que a diferença aparente nas propriedades modais, em casos como os descritos, reflete não uma diferença nos objetos, mas sim uma diferença em como eles são concebidos. Conceber uma dada entidade como um rio, por exemplo, nos leva a dizer uma coisa sobre ela, mas concebê-la como uma massa de água nos leva a dizer outra. Entretanto, esse não parece ser o caso. Intuitivamente, o próprio rio poderia ser mais profundo com chuva adicional, mas a massa de água não poderia conter água adicional.

Ademais, o caso contra a identidade não depende de alusões a propriedades modais. Veja o exemplo familiar da estátua e da qualidade dos metais envolvida. A estátua “pode ser defeituosa, de baixo padrão, bem ou mal-feita, valiosa, feia, românica, trocada, segurada ou admirada, embora a qualidade dos metais que a constitui não seja” (FINE, 2003). É difícil de se entender essas atribuições de forma satisfatória por quem queria identificar a estátua e a qualidade dos metais.

O mesmo pode ser dito sobre o rio e a água que o constitui. O rio tem uma fase de inundação de dezessete pés; sua profundidade varia com a estação; é destruído pelo represamento e transformando-o em um lago; ele continua a existir mesmo que sejam liberados produtos químicos que transformem a água em outro líquido. Nada disso é verdade para uma massa de água que o compõe em um determinado momento.

Para os presentes propósitos, parece plausível se traçar uma distinção entre ações e movimentos corporais com o intuito de se sustentar que as ações intencionais não são idênticas, mas constituídas por movimentos corporais transitivos. E traçar essa distinção ainda mais parece superar a acusação de sobredeterminação. Tudo parece sugerir que temos diferentes efeitos para diferentes causas. Os estados fenomenais causam ações, sendo eles próprios constituídos por movimentos corporais transitivos; estados neurais causam movimentos corporais intransitivos.

Infelizmente, dois grandes problemas permanecem de pé. Em primeiro lugar, o neodualista deve admitir que a propriedade da dor possa ter desaparecido com o tempo, enquanto meu estado neural subjacente N tenha permanecido com todas as suas propriedades físicas intactas. Se a dor não tivesse sido destacada, mas N tivesse permanecido com todas as suas propriedades físicas, meu movimento transitivo específico real do dedo ainda teria acontecido. Ademais, esse movimento teria constituído a mesma ação de colocar meu dedo na água. Sendo assim, o cenário é semelhante nos aspectos relevantes ao cenário do soprano e a taça de vinho. Estamos de acordo que a

propriedade de cantar *estou com dor* não tem eficácia causal quanto à quebra da taça. E por quê? Ora, pela simples razão de que se tal propriedade tivesse ausente, mas as propriedades físicas da sequência sonora que *constituem* o canto do soprano estivessem presentes, a taça teria se quebrado da mesma forma (sendo constituída pelo mesmo complexo de eventos envolvidos). Em face disso, a propriedade da dor permanece ociosa em termos causais.

Em segundo lugar, parece inegável que a minha dor causou minha ação, minha dor me fez pôr meu dedo na água. Ora, mas o estado neural N também causou meu movimento corporal intransitivo e, portanto, N também fez com que eu pusesse meu dedo na água. O resultado é que temos sobre-determinação causal novamente, embora desta vez com relação ao meu dedo estar na água. Mas foi precisamente a distinção entre ações e movimentos corporais que deveria salvar o neodualista da acusação de sobre-determinação causal! Supor que haja tal sobre-determinação é uma suposição absolutamente *ad hoc*, talhada para salvar o neodualista.

## REFERÊNCIAS

CHALMERS, D. J. *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DRETSKE, F. *Explaining behavior*. MIT Press, 1988.

FINE, K. The non-identity of a material thing and its matter. *Mind*, v. 112, p. 195-234, 2003.

## SUGESTÕES DE LEITURA

Embora o tema seja clássico (Dualismo de substâncias e Dualismo de propriedades), infelizmente não há praticamente nada em língua portuguesa sobre o tema. As exceções são autores clássicos, como Platão, Aristóteles, Aquino, Descartes, Espinosa e Leibniz. Segue-se uma lista de autores contemporâneos que abordaram o tema.

ALMOG, J. *What am I?* Descartes and the mind-body problem. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ARMSTRONG, D. M. *A materialist theory of the mind*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968. ch. 2.

ARMSTRONG, D. *Universals and scientific realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 2v.

AVERILL, E. W.; KEATING, B. Does interactionism violate a law of classical physics? *Mind*, v. 90, p. 102-107, 1981.

- AYER, A. J. The concept of a person. *In: The concept of a person and other essays*. London: Macmillan, 1963. p. 82-128.
- BAKER, M. C. Brains and souls; grammar and speaking. *In: BAKER, M. C.; GOETZ, S. (eds.). The soul hypothesis*. London: Continuum, 2011. p. 73-93.
- BENACERRAF, P. Mathematical truth. *In: BENACERRAF; PUTNAM (eds.). Philosophy of mathematics: selected readings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 403-420.
- BRICKE, J. Interaction and physiology. *Mind*, v. 84, p. 255-259, 1975.
- BROAD, C. D. *The mind and its place in nature*. London: Routledge and Kegan Paul, 1925.
- CHALMERS, D. *The conscious mind*. New York: Oxford University Press, 1996.
- COLLINS, C. Searle on consciousness and dualism. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 5, p. 15-33, 1997.
- COLLINS, R. Energy of the soul. *In: BAKER, M. C.; GOETZ, S. (eds.). The soul hypothesis: investigations into the existence of the soul*. Continuum Press, 2011. p. 123-133.
- CRANE, T. Mental substances. *In: O'HEAR, A. (ed.). Minds and persons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 229-251.
- CUCU, A. C. Turning the table on physicalism: the energy conservation objection against substance dualism is a two-edged sword. *Philosophical Explorations*, 2018.
- CUCU, A. C.; PITTS, J. B. How a dualist should (not) respond to the objection from energy conservation. *Mind and Matter*, v. 17, p. 95-121, 2019.
- DAINTON, B. *The phenomenal self*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DAVIDSON, D. Mental events. *In: FOSTER, L.; SWANSON, J. W. (eds.). Experience and theory*. London: Duckworth, 1971. p. 207-224.
- DENNETT, D. Cognitive wheels: the frame problem of AI. *In: HOOKWAY, C. (ed.). Minds, machines and evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 129-152.
- DENNETT, D. Three kinds of intentional psychology. *In: The intentional stance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. p. 43-68.
- DUCASSE, C. In defence of dualism. *In: HOOK, S. (ed.). Dimensions of mind*. New York: Collier, 1961. p. 85-89.
- ECCLES, J. Brain and mind: two or one? *In: BLAKEMORE, C.; GREEN FIELDS, S. (eds.). Mindwaves*. Oxford: Blackwell, 1987. p. 293-306.
- ECCLES, J. *The human psyche*. New York: Springer, 1980.

- EFRON, A. Residual asymmetric dualism: a theory of mind-body relations. *Journal of Mind and Behaviour*, v. 13, p. 113-136, 1992.
- FEIGL, H. The "mental" and the "physical". In: FEIGL, H.; SCRIVEN, M.; MAXWELL, G. (eds.). *Concepts, theories and the mind-body problem*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1958. p. 370-497. (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, v. 2).
- FODOR, J. Special sciences and the disunity of science as a working hypothesis. *Synthese*, v. 28, p. 77-115, 1974.
- FODOR, J. *The mind does not work that way*. Cambridge MA: MIT Press, 2000.
- FOSTER, J. A defence of dualism. In: SMYTHIES, J.; BELOFF, J. (eds.). *The case for dualism*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1989. p. 59-80.
- FOSTER, J. Psycho-physical causal relations. *American Philosophical Quarterly*, v. 5, p. 64-70, 1968.
- FOSTER, J. *The immaterial self*. London: Routledge, 1991.
- FUMERTON, R. *Knowledge, thought and the case for dualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GREEN, C. *The lost cause*. Oxford: Oxford Forum, 2003.
- HAMLIN, D. W. Aristotle's cartesianism. *Paedia, Special Aristotle Issue*, p. 8-15, 1978.
- HART, W. D. Dualism. In: GUTTENPLAN, S. (ed.). *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell, 1994. p. 265-267.
- HART, W. D. *Engines of the soul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HAWTHORNE, J. Cartesian dualism. In: van INWAGEN, P.; ZIMMERMAN, D. (eds.). *Persons human and divine*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 87-98.
- HEIL, J. *Philosophy of mind*. London/New York: Routledge, 1998. (Especially ch. 2, "Descartes's legacy").
- HERBERT, R. T. Dualism/materialism. *Philosophical Quarterly*, v. 48, p. 159-175, 1998.
- HIMMA, K. E. When a problem for all is a problem for none: substance dualism, physicalism and the mind-body problem. *American Philosophical Quarterly*, v. 42, p. 81-92, 2005.
- PEREIRA, DE SÁ, R. The causal role of consciousness in a Physical World Papineau's Qualitative View under Attack. *Grazer Philosophische Studien*, p. 379-404, 2022.
- PEREIRA, DE SÁ, R. The causal role of phenomenal consciousness. *Principia*, p. 299-312, 2022.

# IDENTIDADE E SUBSTÂNCIA: IRIS YOUNG E OS DILEMAS DA ESCUTA POLÍTICA

*Felipe Gonçalves Silva<sup>1</sup>  
Gustavo Frota Lima e Silva*

As chamadas “políticas de identidade” representam um componente importante da cultura político-democrática desde a segunda metade do século XX até os dias atuais (McGOWAN, 2020; CARAWAY, 1991; FUSS, 1989). A expressão denota um conjunto híbrido de elaboração de problemas, estratégias de ação, formas organizacionais e modos de justificação pública mobilizado por movimentos sociais que, por meio de narrativas sobre as próprias experiências de sofrimento e injustiça, buscam se impor no debate político a partir da especificidade de suas respectivas coletividades. Mesmo possuindo fontes e repercussões mais amplas, tais políticas mostram-se bastante vinculadas à consolidação da “nova esquerda” norte-americana e europeia dos anos 1960 e 1970, à emergência de modos organizacionais alternativos às formas do partido e do sindicato, bem como à consequente diversificação do imaginário das lutas sociais para além das demandas vinculadas à classe.<sup>2</sup> Entre suas inúmeras consequências, nem sempre avaliadas positivamente (SPELMAN, 1988; ELSHTAIN, 1995; HARVEY, 1997), verificamos uma inédita visibilidade e agência política conquistada por grupos como mulheres, negros, homossexuais, povos indígenas e minorias culturais.

Essas reformulações significativas na gramática das lutas sociais são recebidas no ambiente filosófico de maneiras contrastantes. Por um lado, podemos identificar

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi concluído com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e da Alexander von Humboldt Stiftung – Bolsa CAPES/Humboldt. Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup> Para um panorama contemporâneo sobre os debates acerca deste período, ver McMillan e Buhle (2008). Como fontes historiográficas clássicas acerca da *New Left* norte-americana, conferir as obras de James Miller e Jim Miller (1994) e Kusmer (1987). Uma recente análise da nova esquerda europeia pode ser encontrada em Renaud (2021). Para o debate latino-americano sobre a diversificação dos novos movimentos sociais e as reivindicações democráticas sobre identidade e diferença, conferir Ortiz (2015), Grimson e Bidaseca (2013); Beired e Barbosa (2010); Costa e Avritzer (2009).



incorporações diretas e encorajadoras, resultando em revisões influentes no vocabulário da filosofia política que perpassam os campos centrais da teoria da justiça e do pensamento democrático. Por outro lado, encontramos também duras críticas e rejeições sumárias, apresentadas por um grande número de correntes teóricas que enxergavam seus princípios elementares ameaçados pelas articulações identitárias da práxis política, incluindo perspectivas tão diversas quanto liberais, republicanas e socialistas. Dada a prevalência de uma autocompreensão pós-metafísica na filosofia política contemporânea, essas críticas muito frequentemente fazem uso de um argumento comum: a denúncia de que tais políticas seriam baseadas em concepções *substanciais* acerca dos grupos por elas representados, as quais deveriam ser combatidas não apenas pelos pressupostos que acobertam, mas por seus efeitos políticos nocivos – tais como o ocultamento de expectativas universalistas de igualdade e respeito moral, a erosão da cidadania e do bem-comum, o enfraquecimento da consciência de classe e, principalmente, o fortalecimento de compreensões essencialistas de categorias como “mulheres”, “negros” e “gays”, as quais estariam na base das próprias práticas misóginas, racistas e homofóbicas que em princípio deveriam superar. Ao tomarem grupos sociais como substâncias definidas em função de qualidades inerentes, estáveis e, em última instância, apolíticas, o discurso identitário acabaria se tornando parte do problema que anuncia combater.

Essa polaridade na recepção filosófica das políticas de identidade pode ser encontrada no cerne da obra de Iris Marion Young, na medida em que é conscientemente incorporada pela autora como uma tensão que acompanha todo o seu pensamento político. Com efeito, uma das primeiras particularidades da posição assumida por Young nesse debate é não rejeitar cabalmente as políticas de identidade, mas tampouco tomá-las por seu valor de face, buscando um enfrentamento reflexivo destinado a apontar suas principais potencialidades e constrictões à práxis político-democrática. Inicialmente, buscaremos apresentar (i) o modo específico como as políticas de identidade incidem sobre sua obra, configurando um suposto dilema entre a exigência metodológica de “escuta” dos movimentos sociais insurgentes e o posicionamento a favor de uma filosofia da “não identidade”, inspirada em autores como Theodor Adorno, Jacques Derrida e Luce Irigaray. Após a apresentação desse suposto dilema, (ii) mostraremos como Young busca superá-lo a partir de um reposicionamento teórico das noções de “grupo social” e “identidade”. Na sequência, verificaremos as implicações de sua concepção relacional de grupo em algumas de suas principais intervenções no debate sobre (iii) teorias da justiça e (iv) pensamento democrático. Como desfecho, (v) questionaremos a capacidade de Young evitar inteiramente a categoria de substância em suas rearticulações sobre justiça e democracia, o que, entretanto, não apaga a importância de seus esforços e construtos teóricos. Se, por um lado, podemos encontrar objeções a um possível retorno de

componentes substanciais em sua concepção de grupo e identidade, isso não anula o trabalho da autora em identificar e combater seus efeitos políticos mais deletérios. Nesse sentido, defenderemos a utilização de seus critérios políticos mais centrais na avaliação de modos autoritários do discurso populista recente e (vi) finalizaremos com indicações de leitura para o aprofundamento dessas questões.

## IDENTIDADE E ESCUTA

Para entendermos o modo particular como a noção de substância se insere na obra de Young, parece-nos fundamental acessar uma tensão existente entre duas de suas principais orientações teóricas. Em primeiro lugar, a recusa em dirigir seu pensamento político segundo aquilo que chama de “lógica da identidade”, expressão que denota, entre outras coisas, a busca por um “substrato comum a tudo aquilo que pertence a uma determinada categoria”, mais pontualmente, um modo particular de construção do sentido que opera “nos termos de substância, ao invés de relação ou processo” (YOUNG, 1990, p. 98). Embora nunca tenha se dedicado a um tratamento sistemático da categoria de substância, podemos encontrar na obra de Young a utilização de dois sentidos mais frequentes, a saber, como (i) entidades singulares duradouras no mundo e (ii) capazes de serem identificadas por um conjunto de qualidades inerentes, não acidentais. Desse modo, respectivamente, encontramos definições desse conceito como “uma entidade mesma (*self-same*) que subjaz à mudança, a qual pode ser identificada, contabilizada, medida” (YOUNG, 1990, p. 98) e como “um tipo de entidade portadora de certos atributos inerentes” (YOUNG, 2000, p. 89). Esses dois sentidos, por sua vez, seriam igualmente prejudiciais ao serem aplicados aos assuntos políticos, particularmente a grupos sociais, pois tenderiam a obliterar o caráter dinamicamente constituído e transitório de formas de existência históricas, bem como tirar de foco o sentido socialmente atribuído que agiria na delimitação mesma de suas qualidades definidoras. Como consequência do tratamento de itens no mundo histórico-social segundo os termos da permanência e da fixidez, Young aponta os graves riscos de sua despolitização, atribuindo-lhes um núcleo dogmático imunizado contra críticas e transformações intencionais. E como parte dos efeitos práticos vinculados ao esforço de localizar qualidades ou atributos essenciais a um grupo, Young nos fala de sua suscetibilidade em excluir indivíduos que dele se sentem parte, ou distorcer suas vidas para se adequarem às qualidades eleitas como fundamentais (YOUNG, 2000, p. 133).

Em segundo lugar, Young reivindica sua filiação a um tipo de reflexão normativa histórica e socialmente situada, vinculada sobretudo à linhagem da teoria crítica. Para a autora, esta seria um “tipo de discurso que projeta possibilidades normativas não realizadas, mas sentidas em uma dada realidade social”, o que combinaria a exigência

metodológica de *escuta*, dedicada a “ouvir os gritos de sofrimento e aflição”, com o *interesse emancipatório* dirigido à superação de suas causas sociais mais amplas e influentes (YOUNG, 1990, p. 4-6). Nesse sentido, Young nos diz que a reflexão normativa não pode evitar uma dimensão explanatória da vida social, sem a qual sua crítica tenderia a se tornar impotente ou resignada, colaborando com o ocultamento de percepções silenciadas sobre “o que ocorre na sociedade, por qual motivo, quem se beneficia e quem é prejudicado com isso” (p. 5). Essa exigência de escuta a faz considerar as vozes insurgentes dos discursos cotidianos de injustiça em sua situação histórico-social particular; mais especificamente, a autora declara que o “ponto de partida filosófico” de sua obra mais conhecida, *Justice and the Politics of Difference* (1990), encontra-se enraizado nas ideias e experiências de movimentos sociais de grupo que floresceram nos Estados Unidos entre os anos de 1960 e 1970 e que, sobretudo em suas denúncias de dominação e opressão, continuariam a influenciar o modo de pensar e agir de indivíduos e organizações políticas ao final dos anos 1980 (p. 7). Esse vínculo com a pauta dos movimentos sociais de seu tempo marca diretamente os objetivos de sua reflexão teórica:

Meu objetivo é expressar rigorosa e reflexivamente algumas das reivindicações sobre justiça e injustiça implícitas na política desses movimentos, explorando seu significado e suas implicações. (YOUNG, 1990, p. 7).

Ocorre que, no contexto particular em que Young escrevia, a exigência de escuta a aproxima daquilo que pretendia por princípio evitar. Vale dizer, muitas das reivindicações de justiça encampadas pelas vozes insurgentes de seu tempo afirmam um vínculo identitário com as coletividades das quais pertencem e, principalmente, uma autocompreensão implícita que as aproxima de versões substanciais de grupo. Nas palavras da autora: “Em seus esforços para descobrir as especificidades de suas posições sociais de grupo e forjar relações de solidariedade entre aqueles que possuem uma posição social semelhante, os próprios movimentos sociais de grupo têm por vezes exibido essas tendências essencializantes” (YOUNG, 2000, p. 87). Isso exige que a atividade teórica não se esgote na escuta passiva, mas busque conferir uma expressão “reflexiva” das ideias e experiências dos movimentos sociais de seu tempo. “O apelo à justiça”, ela nos diz, “situa-se sempre em práticas sociais e políticas concretas que precedem e ultrapassam o filósofo” (YOUNG, 1990, p. 5). Nessa fórmula, a reflexão filosófica ocupa uma posição intermediária, a qual recebe impulsos e conhecimentos de práticas sociopolíticas concretas, mas os devolve de um modo distinto após uma atividade teórica de elaboração. Ao defender que as demandas por justiça “precedem e ultrapassam o filósofo”, Young situa a elaboração normativa sobre a justiça como um

discurso do qual a filosofia participa, mas não inaugura nem encerra propriamente. Sendo assim, quais seriam os propósitos de sua própria reflexão filosófica? De um lado, devolver algo à cultura política, permitindo que movimentos políticos organizados em função do par identidade e grupo não precisem ceder às consequências políticas negativas atribuídas à noção de substância. Isso os fortalece perante seus críticos e permite dar continuidade a seus processos de aprendizagem em um sentido mais inclusivo e não repressivo. Por outro lado, permite que impulsos vindos dessas práticas contestatórias afetem a própria elaboração filosófica, gerando um importante ponto de inflexão a partir do qual as teorias da justiça podem ser confrontadas em seus próprios limites e consolidar vias de possível superação. Para ambas as tarefas, o reposicionamento da noção de grupo social cumpre um papel determinante.

## REPOSICIONANDO A IDEIA DE GRUPO

Um dos aspectos característicos do modelo crítico desenvolvido por Young é sua teorização acerca das coletividades sociais. Ao longo de sua obra, Young retornou diversas vezes a essa questão, de modo que sua posição foi sendo modulada em vista das críticas que sofreu e dos desenvolvimentos da teoria feminista que ocorreram em paralelo à concepção de suas propostas. Em *Justice and the Politics of Difference*, a autora parte da percepção de que a filosofia política de seu tempo “não possui lugar para um conceito específico de grupo social” (YOUNG, 1990, p. 43). Essa negligência, por sua vez, não seria mera casualidade, mas fruto de uma “ontologia individualista” que supõe a anterioridade dos indivíduos relativamente aos coletivos, de modo que a identidade dos membros não se mostra significativamente impactada por suas pertenças.

Desse modo, quando filósofos e teóricos políticos discutem coletividades, eles tenderiam a concebê-las segundo o modelo dos agregados e das associações. A noção de agregado é apresentada como “qualquer classificação de pessoas de acordo com algum atributo”, tais como cor dos cabelos, bairro em que vivem, mês em que nasceram, etc. Tais atributos são considerados pertencentes aos próprios indivíduos de forma independente e anterior à formação das coletividades, sendo selecionados de forma arbitrária ou aleatória. Uma associação, por sua vez, corresponderia a “uma instituição formalmente organizada, como clube, corporação, partido político, igreja, colegiado ou sindicato” (YOUNG, 1990, p. 44). Assim como o agregado, ela pressupõe a anterioridade do indivíduo sobre a coletividade, mas sua formação encontra-se vinculada à execução de práticas comuns ou finalidades almejadas entre seus membros – o que atribui à relação estabelecida entre eles um caráter voluntário ou minimamente intencional. Para Young, a consideração da coletividade na forma de agregados não consegue explicar por si mesma o sentido socialmente significativo das características que lhe servem de base, nem

tampouco seus efeitos sobre a individualidade dos membros. Além disso, a aleatoriedade de sua constituição ofereceria boas razões para considerá-los normativamente injustificáveis ou recusá-los como fonte de privilégios e discriminações (p. 44). Essa noção de coletividade, portanto, seria opaca ao sentido politicamente relevante reivindicado pelos movimentos sociais de grupo. A noção de associação, diferentemente, atribui um sentido político à coletividade, mas o reduz às condições imparciais de sua constituição formal e voluntária; ela não seria inteiramente ausente na solidificação de relações sociais significativas, mas as restringe a um âmbito de vínculos contratuais, sendo incapaz de abranger os arranjos habitualmente informais e inicialmente involuntários que vinculam os membros de um grupo. Assim como o agregado, o modelo associativo seria incapaz de apreender o papel constitutivo do grupo na formação dos próprios indivíduos que dele pertencem:

O modelo de associação também concebe implicitamente o indivíduo como ontologicamente anterior ao coletivo, como se formasse ou constituísse os grupos. Um modelo contratual de relações sociais é apropriado para conceber associações, mas não grupos. Indivíduos constituem associações, reúnem-se como pessoas já formadas e as configuram por meio do estabelecimento de regras, posições e cargos. (...) Grupos, por outro lado, constituem indivíduos. O senso particular de história, afinidade e distinção de uma pessoa, até mesmo seu modo de raciocinar, avaliar e expressar sentimentos, são parcialmente constituídos por suas afinidades de grupo. (YOUNG, 1990, p. 44-45).

É importante destacar, entretanto, que as tentativas de diferenciar essas concepções individualistas de coletividade daquilo que será chamado propriamente de “grupo social” não conduzem Young à adesão de modelos *comunitários*. De fato, o debate político-filosófico dos anos 1990 estruturou-se de tal modo que “para muitos escritores, a rejeição do individualismo implica logicamente na defesa da comunidade, e, inversamente, qualquer rejeição da comunidade implica que se defenda o individualismo” (YOUNG, 2002, p. 229). Para a autora, a comunidade seria um modo de compreensão da coletividade marcado por características elementares compartilhadas entre seus membros, as quais representariam fontes prévias e insubstituíveis de suas próprias subjetividades. Diferentemente dos modelos agregativo e associativo, as características comuns não seriam arbitrária ou voluntariamente eleitas entre indivíduos geneticamente anteriores ao grupo. Nas diferentes versões do comunitarismo, a comunidade “precede” e “constitui o self” (YOUNG, 1990, p. 227). Suas diferentes elaborações salientam atributos distintivos partilhados entre seus membros, tais como valores, memórias, significados

culturais e heranças linguísticas, garantindo critérios substantivos à identificação de pertencas a unidades sólidas e homogêneas. Em sua valorização política, sobretudo, a comunidade seria vista como um modelo de interação alternativo à negociação e à concorrência, caracterizado pela cooperação face a face, altruísmo e busca do bem-comum. Para Young, esse modelo de coletividade deve ser recusado como “irrealista e politicamente indesejável” (p. 233). De um lado, por se pautar na idealização de interações face a face no interior de grupos pequenos e pouco diferenciados, sua realização exigiria o “desmantelamento do caráter urbano e profundamente diversificado da sociedade moderna”; de outro, esse modelo evitaria a questão política fundamental sobre como alcançar “relações justas entre tais comunidades descentradas”, além de incorrerem na forte tendência a “excluir ou oprimir aqueles marcados pela diferença” (p. 234). Segundo Young, esses efeitos excludentes não devem ser considerados simplesmente deduzidos da análise conceitual da comunidade, mas nos remetem a processos de aprendizagem decorrentes da própria experiência de movimentos sociais de grupo:

Alguns movimentos sociais que afirmam diferenças positivas de grupo descobriram, por meio de confrontações dolorosas, que um ímpeto de unidade e identificação mútua possui, de facto, implicações excludentes. Os esforços feministas para criar espaços e uma cultura de mulheres, por exemplo, têm frequentemente assumido a perspectiva de apenas um subgrupo particular de mulheres - brancas, ou de classe média, ou lésbicas, ou heterossexuais - excluindo implicitamente ou tornando invisíveis aquelas com diferentes identificações e experiências (YOUNG, 1990, p. 236).

Diferentemente do modelo individualista, Young nos diz que “grupos (...) constituem os indivíduos” (p. 45). Diferentemente da posição comunitária, por outro lado, trata-se de entendê-los de uma perspectiva eminentemente *relacional*:

Um grupo social é um coletivo de pessoas diferenciado de ao menos um outro grupo em virtude de formas culturais, práticas, ou modo de vida. Membros de um grupo possuem uma afinidade específica uns em relação aos outros em função de suas experiências similares ou estilo de vida, o que os leva a se associarem entre si mais, ou de modo distinto, do que com aqueles não identificados com o coletivo. Grupos são uma expressão das relações sociais; um grupo existe apenas relativamente a outro. Isso significa dizer que a identificação grupal surge pelo encontro e interação entre coletividades sociais que experienciam suas formas de vida e

associação de maneiras distintas, ainda que percebam a si mesmas como parte de uma mesma sociedade (YOUNG, 1990, p. 43).

Desse modo, ao invés de entidades independentes que possuem uma existência estável derivada de características inerentes e alheias a seu entorno social, grupos existem uns em relação aos outros: “grupos são reais não como substâncias, mas como formas de relações sociais” (YOUNG, 1990, p. 44). Eles seriam produto de comparações e contrastes possibilitados pelos encontros e interações em que se veem inseridos, os quais marcam cada um deles com características relevantes ao funcionamento e significado dessas próprias relações. Suas características costumam ser inicialmente atribuídas por *outsiders*, portanto, de forma exterior e heterônoma, mas podem vir a ser reelaboradas ou mesmo dissolvidas no interior do próprio grupo. Além disso, “como aspectos de processos sociais, os grupos são fluidos”, identificados por características consolidadas em estabilizações históricas de relações sociais e ações coletivas do passado (p. 48). Segundo ela, a relevância política dos grupos se dá sobretudo na medida em que as relações sociais que os engendram são marcadas por formas de injustiça, as quais serão prioritariamente descritas nos termos da opressão e dominação (como veremos adiante). Neste ponto da exposição, é fundamental para a autora insistir que o caráter relacional do grupo já nos impede de conceber suas características identificadoras como meramente arbitrárias, já que vinculadas ao funcionamento de relações sociais significativas; tampouco podem ser vistas como estritamente voluntárias, já que indivíduos são inicialmente “lançados” em feixes de relações que precedem sua consciência e agência individual; nem podem ser tidas como propriamente inerentes, já que moldadas no contraste de formas específicas de relações historicamente consolidadas. Exemplos da formação histórica de grupos sociais são utilizados pela autora para ressaltar seu caráter relacional, tais como o grupo contemporaneamente chamado de *American Indians*, forjado a partir do contato do colonizador com uma diversidade de povos de linhagens particulares sem qualquer senso originário de unidade (p. 43); ou os *Black Americans*, que a despeito de suas diferentes origens e colorações da pele, puderam ser identificados como um grupo coeso em função de um mesmo “status social” rebaixado (p. 44).

Em *Justice and the politics of difference*, Young conecta o caráter relacional do grupo a um componente propriamente identitário, de modo que o pertencimento à coletividade se vê marcado por uma “identidade de grupo” e um “senso de identidade” que vinculam diferentes indivíduos como membros. Esse modo de pertencimento, entretanto, não será definido pela posse ou compartilhamento de características inerentes ao grupo, mas sim como *afinidade*. Esta denota para a autora algo não propriamente idêntico, não configurando a apreensão de uma “mesmidade” (*sameness*), mas, ao invés disso, “semelhança” e “proximidade” naquilo que se refere a experiências, práticas, formas

culturais e modos de vida – percebidos sempre no contraste e na comparação com outros grupos. Como nos diz o trecho destacado anteriormente, a afinidade nos remete também a uma maior disposição dos membros do grupo ao estabelecimento de contatos pessoais e vínculos associativos entre si,<sup>3</sup> remetendo-nos, assim, a um componente afetivo que torna as relações intragrupo mais propícias ao desenvolvimento de laços de solidariedade e cooperação.

Ao caracterizar o senso de identidade como a percepção de afinidade entre membros de um grupo social, Young julga poder aderir à tese de que os grupos moldam aspectos importantes dos processos de subjetivação, sem com isso estabelecer uma determinação passiva e definitiva das individualidades que os compõem. Com efeito, ao desenvolver um senso de identidade com o grupo, seus membros não se veem obrigados a uma compreensão de si mesmos marcada por atributos herdados de modo inelutável; ao invés disso, a reflexão sobre o vínculo identitário permitiria aos membros do grupo apreenderem um “pano de fundo” que condiciona suas perspectivas de compreensão e agência individual, mas que pode vir a ser questionado e reelaborado em seus elementos particulares (YOUNG, 1990, p. 48). Para Young, a identidade pessoal mostra-se condicionada, mas não determinada pela identidade de grupo. Vale dizer, sujeitos individuais constroem suas próprias identidades, ainda que não sob condições relacionais que eles originalmente escolhem. Nas palavras da autora, a tese de que “grupos constituem indivíduos” não deve significar que “as pessoas não possuam estilos individuais, ou que sejam incapazes de transcender ou rejeitar uma identidade de grupo particular. Nem as impede de ter muitos aspectos independentes dessas identidades de grupo” (p. 45). O senso de identidade tampouco implica que “não se possa abandonar grupos e entrar em novos” (p. 46), ou estabelecer “identificações de grupo múltiplas” (p. 48). Young considera que a reflexão identitária e o posicionamento individual na construção de uma imagem de si podem ser consideradas práticas fomentadas – e, em certos contextos, incapazes de serem completamente evitadas – no interior de sociedades complexas amplamente urbanizadas, nas quais os sujeitos se veem obrigados a perpassar diferentes grupos e possuir múltiplas afiliações.

Em todas essas considerações, Young busca estabelecer um vínculo entre grupo e identidade que possa desonerar as “políticas de identidade” de suas possíveis implicações deterministas, tanto no que se refere à autocompreensão de seus membros,

---

<sup>3</sup> Nesse sentido, a “associação”, considerada anteriormente um modelo de coletividade incapaz de descrever propriamente o grupo, será visto aqui como um dos modos possíveis de se organizar práticas sociais favorecida pelo critério de afinidade. Apesar de aparentemente mais próxima da categoria de “comunidade”, Young não recusa a associação como estritamente “ilusória”, mas busca incorporá-la segundo um viés relacional e não individualista.



quanto ao direcionamento de seus objetivos políticos. Com efeito, o tipo de atividade política vinculada às identidades de grupo passa a ser visto não como a afirmação positiva daquilo que lhe é substancialmente comum, mas como a reflexão sobre sua diferença relacional. Nesse sentido, aquilo que a autora caracteriza como “política da diferença” acompanha a atitude de rearticulação do senso de identidade dos membros de um grupo segundo seus próprios termos. Young nos dirá que grupos constituídos por formas relacionais de injustiça costumam ser marcados por compreensões sociais degradantes acerca de si mesmos, caracterizadas pelo desvio, pela inferioridade e pela patologização. Em reação a isso, a transformação de quadros institucionais injustos demandaria a rearticulação do modo como os grupos a eles submetidos se veem e são vistos, trabalhando suas diferenças não como desvio, mas como especificidade, heterogeneidade e variação. Desse modo, as identidades de grupo podem ser compreendidas como resultado de uma construção hermenêutica histórica, na qual se expressa um entendimento da coletividade pela própria coletividade em atenção a seu posicionamento relativamente às questões da justiça social.

Em trabalhos posteriores, Young buscou complexificar seu entendimento acerca das coletividades e da relação estabelecida entre as noções de grupo e identidade. Tal complexificação parte, em grade medida, de uma diferenciação entre grupos culturais (geralmente étnicos e nacionais) e grupos estruturais. Os primeiros seriam efetivamente organizados em torno de um autoentendimento comum, ou seja, de um senso de identidade compartilhado entre seus membros, que busca explicitar a singularidade de certos valores, modos de expressão e práticas culturais reiteradas (YOUNG, 2008; TOSOLD, 2018). Os grupos estruturais, por outro lado, não devem ser considerados estritamente a partir do autoentendimento de seus membros, mas segundo uma noção de posicionalidade que leva em conta a organização estrutural de dada sociedade. Essas estruturas sociais determinam as condições de vida dos sujeitos, limitando ou ampliando suas possibilidades de autodeterminação e autodesenvolvimento. De fato, a partir da publicação de *Inclusion and democracy* (2000), a noção de grupo passa a ser prioritariamente tematizada na obra de Young em referência à posição social dos membros de determinada coletividade frente a tais estruturas, ou seja, de forma menos diretamente vinculada a um senso de identidade compartilhado por todos os seus membros. Desse modo, a autora procura estabelecer o enraizamento de sua análise priorizando fatos sociais objetivamente observáveis, menos dependente de um enraizamento “subjetivo-fenomenológico”. Assim, os grupos estruturais são definidos em função de estruturas como “a organização social do trabalho e da produção, a organização dos modos de desejo e sexualidade, as regras institucionais de autoridade e subordinação, e a constituição [social] do prestígio” (YOUNG, 2000, p. 94). Esses

elementos são tomados pela autora como estruturais por sua relativa opacidade e permanência: “mesmo que o conteúdo e os detalhes específicos das posições e relações [por eles determinadas] sejam constantemente reinterpretados, cambiantes ou até mesmo contestados, as posições sociais básicas e suas relações tendem a reproduzir-se” (YOUNG, 2000, p. 95).

Ainda que a argumentação de *Inclusion and democracy* seja desenvolvida prioritariamente de maneira estrutural, Young mobiliza repetidas vezes as experiências e as demandas expressas por movimentos sociais como bases de suas propostas. Em certo sentido, portanto, é possível afirmar que a metodologia da escuta e a consideração das injustiças a partir da perspectiva dos concernidos seguem informando seu pensamento, ainda que moduladas de maneira mais robusta por análises estruturais. As demandas publicizadas por movimentos feministas, antirracistas, anticapacitistas, gays e lésbicos continuam dirigindo a agenda de pesquisa da filósofa, determinando uma abordagem que tematiza a justiça a partir da noção de diferença. Entretanto, a virada teórico-estrutural empreendida por Young a fez considerar as noções de identidade invocadas por tais coletividades sob novo prisma. Se antes eram tomadas como representativas de amplos grupos relacionais, configuram, no novo quadro, categorias parciais que não devem ser estendidas à totalidade dos indivíduos que compõem uma coletividade (YOUNG, 1997). Isso tampouco significa que a autora deixe de considerar sua importância política. Pelo contrário, as identidades são tomadas como componente significativo de discursos organizados e expressões culturais que buscam reverter estereótipos e depreciações valorativas atribuídas pela cultura dominante a grupos oprimidos: “geralmente, funcionam como projetos explícitos pelos quais indivíduos afirmam sua identidade pessoal relativamente a significados grupais e afinidades coletivas. Seu objetivo é encorajar a solidariedade [...] e um senso de agência política para reivindicar justiça” (YOUNG, 2000, p. 103). Além disso, ainda que esse conceito de grupo apresente diferenças notáveis frente àquele desenvolvido em *Justice and the politics of difference*, não devemos perder de vista que certas características da reflexão anterior são mantidas. Young propõe novamente um entendimento relacional acerca das coletividades, enfatizando agora as posições relativas perante uma estrutura. E, sobretudo, a autora insiste novamente que não se deve pensar sobre os grupos como elementos fixos, uma vez que as estruturas que os determinam, ainda que relativamente constantes, não configuram dados inertes ou estados acabados, mas condições sócio-históricas e processos abertos vinculados a ações coletivas passadas (YOUNG, 2000, p. 96).

## UMA TEORIA RELACIONAL DA INJUSTIÇA

As reflexões sobre grupo e injustiça encontram-se profundamente imbricadas no pensamento de Young. Em realidade, a autora não busca desenvolver uma “teoria da justiça” em sentido abrangente, mas trabalhar limites e inadequações das teorias da justiça predominantes à luz dos movimentos sociais de grupo. Seu foco será novamente relacional e sua ênfase inicialmente dirigida não a princípios e normas morais positivas, mas a apreensões conceituais de experiências de *injustiça* pautadas em posições sociais assimétricas. As intervenções de Young dirigem-se a diferentes níveis do campo consolidado da teoria da justiça de seu tempo, amplamente marcada pelos trabalhos de John Rawls e outros representantes do liberalismo político, envolvendo aspectos metodológicos, ontológicos e político-normativos. Não nos ocuparemos aqui de uma reconstrução cabal das objeções da autora, nem de sua avaliação à luz das obras contra as quais se dirige. O ponto que nos interessa mais particularmente refere-se a sua “crítica ao paradigma distributivo”, não apenas por ser considerada um de seus legados mais influentes no pensamento político de gerações posteriores (FORST, 2007; ALLEN, 1999; VOIROL, 2017), mas principalmente por permitir um acesso mais direto aos componentes centrais de suas próprias intervenções sobre justiça.

Segundo Young, a maior parte dos teóricos de seu tempo “consideram como dado que a justiça refere-se à distribuição”, mais especificamente, à justificação de critérios para se avaliar a distribuição mais correta de bens e ônus entre os membros de uma sociedade (YOUNG, 1990, p. 18). Ao proceder de tal modo, esse tipo abordagem tenderia a desconsiderar contextos sociais e estruturas institucionais que antecedem a própria situação de partilha, tais como: a *divisão social do trabalho* necessária à produção dos bens a serem distribuídos (e que envolvem relações de conflito entre as diferentes posições sociais); as *elaboraões culturais* responsáveis pelos significados e símbolos por meio dos quais os sujeitos se comunicam, mas também pelo valor atribuído às tarefas vinculadas à produção dos referidos bens; além de *procedimentos e estruturas de tomada de decisão* que envolvem regras e práticas segundo as quais resoluções significativas são tomadas, incluindo questões relativas a quais sujeitos possuem autoridade e liberdade efetiva para decidir. Para Young, divisão do trabalho, cultura e processos decisórios não devem ser tomados como contextos e estruturas sociais independentes da distribuição, as quais pudessem ser simplesmente desconsideradas porque irrelevantes ao modelo distributivo, mas se apresentam como suas condições mesmas de possibilidade. Em suas palavras, esses elementos “são ignorados, ao mesmo tempo que pressupostos” (YOUNG, 1990, p. 18). Nesse sentido, o modelo distributivo não seria capaz de avaliar as bases sociais mais profundas de seu próprio funcionamento. O argumento de Young, entretanto, não se dirige aqui a uma mera negligência, isto é, à falta de atenção e interesse dos

teóricos distributivos em relação a esses tópicos vinculados às bases sociais da justiça. Trata-se de apontar os limites de sua linguagem: a terminologia da posse e da aquisição, que associa sujeitos individuais a bens exteriores, não poderia ser adequadamente aplicada a aspectos relacionais da vida social. E ao tentar fazê-lo, acaba-se por “reificar” as relações sociais abarcadas, isto é, *reduz relações sociais a coisas*. É o que aconteceria, por exemplo, quando teóricos distributivos buscam incluir bens imateriais entre seus objetos de avaliação, tais como direitos, oportunidades, respeito ou poder. Em relação a esta última categoria, mais importante para a continuidade de sua análise, Young dedica-se inicialmente a demonstrar que tais tentativas tendem a confundir o poder com os recursos para exercê-lo, tais como dinheiro, armas ou exércitos. Em segundo lugar, o viés atomista as leva a ter por foco a concentração de recursos nas mãos de alguns indivíduos, bem como sua ausência entre outros. Desse modo, mesmo quando buscam admitir a natureza relacional do poder, essas abordagens tendem a tratá-lo como uma categoria diádica, vinculada a um modelo do tipo dominador/dominado. Isso faria com que saísse de radar a dimensão propriamente estrutural da dominação, segundo a qual o poder se exerce por feixes de comportamentos rotineiros, impessoais e profundamente mediados. Por fim, o foco na concentração de poder faria elidir justamente o caráter profundamente disperso e descentralizado de sua reprodução cotidiana, a qual se desenrola por meio de relações sociais capilarizadas sem um núcleo emissor e nas quais muitos se situam como “agentes do poder sem propriamente ‘possuí-lo’” (YOUNG, 1990, p. 33).

Não se trata, assim, de negar a importância de questões distributivas para a reflexão sobre a justiça, mas de deslocar tal reflexão para um quadro ampliado em que os sujeitos aparecem não apenas como possuidores e consumidores de bens, mas como atores relacionais cuja agência é promovida ou cerceada pela realidade institucional em que se situam. Young busca superar os limites atribuídos ao modelo distributivo por meio de um novo enquadramento teórico, desenvolvido a partir das categorias de opressão e dominação. Segundo ela, a opressão consiste em processos sistemáticos que limitam, material e imaterialmente, o autodesenvolvimento dos indivíduos, seja em relação à aprendizagem e ao uso de habilidades socialmente valorizadas, seja em relação a capacidades comunicativas e expressivas relacionadas (YOUNG, 1990, p. 38). Embora a autora nos diga que as condições sociais de opressão muito frequentemente incluem privações materiais ou má distribuição, elas habitualmente nos remetem a questões que se situam “para além da distribuição” (p. 38). A dominação, por sua vez, consiste em limitações atinentes à autodeterminação, as quais dificultam ou impedem a participação dos sujeitos nas instâncias decisórias que regulam suas ações (p. 40). Em ambos os casos, coloca-se em foco as possibilidades e condições da agência dos sujeitos, em vista

de limites normativamente injustificados que emergem de suas posições sociais relativas (CARD, 2009). Apresentaremos, a seguir, as subcategorias que permitem à autora desenvolver o conceito de opressão em cinco dimensões interconectadas. Na seção seguinte, trabalharemos mais particularmente as relações entre dominação e sua concepção de democracia.

Young busca sistematizar os diferentes modos de opressão “conforme seu uso manifestado por novos movimentos sociais nos Estados Unidos desde a década de 1960”, fornecendo um “argumento normativo para esclarecer os males que esses termos nomeiam” (YOUNG, 1990, p. 40). Ao fazê-lo, procura evitar o debate teórico sobre suas “causas essenciais”, o qual conduziria a uma disputa considerada infrutífera sobre qual das diferentes formas de opressão seria mais elementar ou determinante. Desse modo, a ideia de opressão, inicialmente apresentada nos termos amplos da “inibição ao desenvolvimento e ao exercício de capacidades”, procura ser aprofundada em um sentido voltado à diversidade de seus condicionamentos e suas experiências. Para tanto, em um dos momentos mais centrais de *Justice and the politics of difference*, Young distingue “cinco faces da opressão”: exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência. A *exploração* é descrita como um tipo de relação social na qual o exercício de capacidades de um indivíduo encontra-se submetido ao controle, aos propósitos e aos benefícios de outros (YOUNG, 1990, p. 49). Não se trata apenas de uma transferência indevida do produto do trabalho, mas de um controle alienante das capacidades daqueles que trabalham – determinando quais serão desenvolvidas e o modo de seu desenvolvimento para a satisfação de finalidades alheias. Trata-se de uma categoria pensada a partir da exploração do trabalho assalariado em Marx, mas expandida para abarcar formas de trabalho não pago, domésticos ou servis, tradicionalmente vinculados à subjetivação de mulheres e à racialização (p. 51-53). Apesar dessas ampliações, a análise marxiana permaneceria sobretudo instrutiva na medida em que o “trabalho da maior parte das pessoas em sociedade aumenta o poder [de disposição de capacidades alheias] por parte de relativamente poucos” (p. 56). A *marginalização*, diferentemente, aconteceria quando pessoas são expelidas da participação útil na vida social: “marginais são pessoas que o sistema de trabalho não consegue ou não pretende utilizar” (p. 53). Desse modo, não se trata de uma condição em que sujeitos têm suas capacidades exploradas para benefícios alheios, mas se encontram impedidos mesmo de exercê-las. Com isso, além de se submeterem a severas privações materiais e aos riscos de sua aniquilação, os marginalizados do sistema produtivo se veem inseridos em vastas cadeias de dependência, controle e desumanização. A *impotência*, por sua vez, seria caracterizada como um tipo de relação na qual grupos são impedidos de exercer suas capacidades de planejamento, mas permitidos e incentivados a realizar funções

subordinadas de execução (p. 57). Nesse sentido, ela representaria uma condição intermediária entre a exploração e a marginalização. Essa forma de opressão é encontrada sobretudo nas relações profundamente desiguais que opõem “trabalho intelectual” e “trabalho manual”, “trabalho profissional” e “não profissional”, sendo estes últimos marcados pela precarização, reduzido prestígio social e ausência naturalizada de ensino formal e treinamento, o que não apenas diminuiria as capacidades de trabalhadores exercerem atividades criativas e socialmente reconhecidas no presente, mas as oportunidades concretas de planejamento e transformação de suas vidas futuras (p. 58).

As três categorias iniciais de opressão se referem à divisão social do trabalho e às estruturas sociais hierárquicas. Isso enfraquece as objeções de um suposto “culturalismo” predominante na tematização dos movimentos sociais de grupo, ou de que sua gramática normativa representaria um completo deslocamento em relação a formas de injustiça vinculadas o trabalho.<sup>4</sup> As categorias seguintes, por sua vez, referem-se ao modo como o poder é exercido entre grupos posicionados hierarquicamente na estrutura social, buscando desse modo responder aos demais limites e ocultamentos atribuídos ao paradigma distributivo vinculados à cultura e à violência. Nesse sentido, o *imperialismo cultural* é tratado como a universalização da cultura e da experiência dos grupos dominantes, as quais são transformadas em norma ou padrão de normalidade para todos os grupos a eles subordinados (YOUNG, 1990, p. 58). Por consequência, como já mencionado na discussão anterior sobre os modelos de coletividade, os significados e as visões de mundo de grupos oprimidos se tornam invisíveis ou estereotipados como inferiores, desviantes ou menos desenvolvidos: “Dada a normalidade de suas próprias expressões culturais e identidade, o grupo dominante constrói as diferenças que os demais grupos exibem como ausência e negação. Esses grupos são marcados como Outros” (p. 59). A noção de imperialismo cultural é reaplicada em diferentes momentos da obra de Young; por exemplo, como um componente elementar de suas críticas aos ideais de mérito e neutralidade. Por fim, para além da legitimação relativamente pacífica de normas estruturais que mantêm a hierarquia social, Young menciona duas formas de sua imposição violenta. A *violência* assume a forma da repressão na medida que vem acompanhada do uso intencional de ferramentas coercitivas para forçar a manutenção

---

<sup>4</sup> As acusações mais robustas de um pretensão “culturalismo” atinente ao modelo crítico de Young foram desenvolvidas por Nancy Fraser (1997a; 2003). De fato, as duas autoras travaram um influente debate filosófico acerca dos modos pelos quais as reivindicações dos novos movimentos sociais devem informar a análise normativa da sociedade contemporânea: ver Young (1997b) e Fraser (1997b). Consideramos as implicações de tal debate para o desenvolvimento do pensamento de Young em Lima e Silva; Silva (2019).

dos padrões de desigualdade social ou de um regime de dominação segundo os termos de uma racionalidade instrumental (p. 62). Esse tipo de violência é dirigida sobretudo àqueles admitidos como inimigos ou que buscam se insurgir contra normalidade reinante. Ao tratar dessa última forma de opressão, no entanto, Young se ocupa de forma mais direta e enfática com o que chama de “violência sistêmica”. Esta nos remete a uma forma de violência aleatória, desproposita, provocada sem nenhum outro motivo a não ser humilhar, rebaixar ou ferir. O que a faz ser considerada uma injustiça social, ao invés de apenas um ato individual moralmente condenável, mas socialmente arbitrário, é o fato de ser dirigida de modo sistemático a indivíduos apenas por fazerem parte de certos grupos (p. 63). Esse tipo de violência sem aparentes propósitos ou ganhos instrumentais, mas que se repete regularmente contra grupos sociais marcados pela vulnerabilidade e pelo rebaixamento, mantém determinadas coletividades sob uma ameaça constante, exigindo grande gasto de energia física e emocional para evitarem que aconteça. Nesse sentido, um de seus aspectos mais decisivos é que não precisa sequer ser exercida diretamente para surtir graves efeitos, já que a própria insegurança, o medo e a pressão gerada por sua aleatoriedade já limitam por si só a liberdade, a dignidade e as possibilidades práticas dos grupos que costumam sofrê-la:

Independentemente do que um homem negro faz para evitar a marginalidade e a impotência, ele vive sabendo que está sujeito a ataques ou perseguições. A opressão da violência consiste não apenas na vitimização direta, mas no conhecimento diário compartilhado por grupos oprimidos que se encontram suscetíveis à violação apenas em virtude de sua identidade de grupo. (YOUNG, 1990, p. 62).

## **DEMOCRACIA COMO CONDIÇÃO DA JUSTIÇA SOCIAL**

Paralelamente às relações sociais opressivas, Young também se dedica ao estudo da *dominação* como um modo elementar de injustiça, entendido como o conjunto de “condições institucionais que inibem ou impedem pessoas de participarem da determinação de suas ações ou das condições de suas ações” (YOUNG, 1990, p. 38). Desse modo, a dominação já nos remete por contraposição à ideia de democracia, na medida em que se pauta no conjunto de limitações atinentes à autodeterminação em diferentes instâncias de regulação do comportamento: “a plena democracia social e política é o oposto da dominação” (*ibidem*). Esse modo de apresentação também já deixa perceber que as instâncias decisórias às quais Young vincula a dominação não se referem apenas às instituições do Estado, mas também a processos decisórios encontrados em dimensões variadas da vida social, tais como empresas, universidades,

organizações voluntárias e agências não governamentais. Em *Justice and the politics of difference*, sua crítica a instâncias de dominação no interior do capitalismo administrado é conduzida por análises dirigidas sobretudo ao controle burocrático das administrações estatais e às exigências de democratização em locais de trabalho.

Entretanto, além de se relacionar diretamente a um dos modos particulares de injustiça mencionados, a democracia é também tematizada como uma condição mais ampla para o alcance da justiça social. Nesse sentido, a autora diferencia a democracia como “elemento” e como “condição da justiça” (p. 91). Como elemento da justiça, ela “minimiza a dominação” (p. 92); como condição, ela se volta a processos mais amplos de resolução de problemas sociais, vinculados não apenas aos impedimentos de autodeterminação em instâncias decisórias existentes, como também a formas de opressão e questões de justiça distributiva. Esse segundo uso da noção de democracia faz a autora avaliar, segundo os termos consolidados de sua teoria, as condições de deliberação pública mais propícias ao alcance da justiça social em seus mais diferentes aspectos:

É mais provável que a deliberação chegue a uma distribuição justa de recursos, regras justas de cooperação, a melhor e mais justa divisão de trabalho e definição das posições sociais, se envolver a participação aberta de todos os afetados pelas decisões. (...) A tomada de decisão democrática tende a promover resultados justos porque é mais propícia a introduzir padrões de justiça nos processos de tomada de decisão e porque maximiza o conhecimento social e as perspectivas que contribuem para o raciocínio sobre a política. (YOUNG, 1990, p. 93).

Como já mencionado anteriormente, a política da diferença remete-nos a formas de ação voltadas à transformação de instituições e práticas sociais por meio de um posicionamento reflexivo dos grupos acerca de sua diferença relacional. Neste momento de sua argumentação, entretanto, a autora passa a sublinhar que tais políticas não apenas permitem a reelaboração do modo como membros de um grupo social se autocompreendem, como abrem canais para a expressão pública de suas experiências, seus modos de vida e suas percepções de mundo – tendencialmente obliteradas por formas sistemáticas de dominação, opressão e escassez material. Nesse sentido, sua inclusão democrática no debate público produziria condições mais propícias à superação das formas de injustiça às quais se encontram relacionados, já que amplia o conjunto de informações necessárias ao conhecimento apropriado de condições sociais complexas, exige a consideração de aspectos normativos habitualmente negligenciados pelas



instâncias decisórias e promove um grau mais elevado de confronto discursivo, exigindo maior esclarecimento e justificação entre posições publicamente divergentes.

Desse modo, ao tratar a democracia como condição da justiça social, Young encaminha um novo quadro de intervenções teóricas, voltado agora ao modelo de arena pública que melhor promove o “alcance de resultados justos” (YOUNG, 1990, p. 93). Em primeiro lugar, a ação de agentes que reclamam a relevância pública de suas pertencas favorece a configuração do que ela chama de “público heterogêneo”, vale dizer, um público diferenciado e sensível à variação de experiências e percepções sobre a realidade social, mas ainda assim engajado em processos democráticos abrangentes voltados ao melhor entendimento e combate das formas de injustiça socialmente vigentes. Desse modo, ele se distingue tanto do ideal de “público unificado”, marcado pela exigência de uma gramática política destinada a restringir tópicos e demandas particulares ou não generalizáveis, quanto do “pluralismo de interesses”, em que cada parte busca maximizar seus objetivos específicos no mercado político, considerando as demais coletividades apenas como aliados ou adversários estratégicos no alcance de suas próprias finalidades. Para Young, o primeiro desses ideais transforma o “bem comum” em um grandeza anterior ao processo democrático, operando efeitos tendencialmente excludentes em relação a grupos sujeitos à marginalização e ao imperialismo cultural (YOUNG, 1990, p. 118); enquanto que o problema do segundo modelo seria não seu alegado pluralismo ou incentivo à particularidade, mas a privatização que impõe aos assuntos políticos, encorajando a persecução autorreferencial de benefícios e inibindo qualquer responsabilização de grupos privilegiados em atender demandas alheias ou a reparar condições injustas. Young defende que o ideal democrático, em contraposição, deve insistir no caráter enfático de um *público* no qual “seus participantes discutem conjuntamente as questões que lhes são apresentadas e chegam a uma decisão de acordo com os princípios de justiça” (p. 190); bem como em seu caráter *heterogêneo*, de modo que “a percepção de algo como o bem comum só pode ser compreendido como resultado da interação pública que expressa particularidades, e não de sua supressão” (p. 119).

Em segundo lugar, a articulação das noções de público heterogêneo busca desafiar a clivagem tradicional entre “razão pública” e “experiências privadas”, as quais estariam vinculadas à exclusão de uma série de relações injustas do debate público (p. 119). Para Young, a dimensão pública *não* constitui um domínio de ação em que as diferenças de gênero, raça ou sexualidade, tradicionalmente tratadas como “questões privadas”, devam ser desconsideradas. Não configura, tampouco, uma esfera social substantiva, com instituições, práticas e atributos específicos. Entendido como um espaço de debates aberto e de acesso irrestrito, o público democrático teria de se estruturar de

acordo com os seguintes princípios normativos: “(a) nenhuma pessoa, ação ou aspecto da personalidade devem ser forçadamente privatizados; e (b) nenhuma instituição ou prática social deve ser excluída a priori da possibilidade de ser assunto de discussão e expressão públicas” (p. 120). Os conceitos de público e privado, assim, não devem corresponder a instituições como trabalho e família ou Estado e economia. O próprio estabelecimento da fronteira, na verdade, deve ser uma questão política, submetida ao questionamento e à justificação coletiva.

Por fim, a noção de público heterogêneo também permite à autora reapresentar sua noção de justiça em termos especificamente democráticos, tendo como vetor uma política emancipatória que dá expressão às diferenças grupais em favor da igualdade, aqui entendida como “participação plena e inclusão de todos nas principais instituições sociais” (YOUNG, 1990, p. 173). Mas se o modelo “unificado” é incapaz de reconhecer as diferenças do grupo e tende a permitir que a perspectiva e os interesses de grupos privilegiados se imponham como dominantes, então o debate democrático precisa encontrar meios de combater essa tendência à desigualdade dando voz às diferenças do grupo em seu interior. Essa preocupação faz a autora introduzir um princípio normativo voltado à representação específica de grupos no interior dos públicos democráticos: “um público democrático deve fornecer mecanismos para o reconhecimento e a representação eficazes das vozes e perspectivas distintas daqueles grupos que se mostram marcados pela opressão ou pelo desfavorecimento” (p. 184). Os mecanismos de representação eficazes exigidos por esse princípio incluem, por sua vez, estruturas institucionais e recursos públicos de apoio à auto-organização dos membros do grupo, a exigência de que as autoridades responsáveis por tomadas de decisão demonstrem que suas deliberações levaram em consideração as perspectivas de grupo, além do poder de veto atribuído a grupos em relação a políticas que os afetam diretamente.

A partir da reelaboração da noção de grupo em termos estruturais realizada em *Inclusion and democracy*, Young introduz esclarecimentos e alterações também no que se refere a sua concepção de democracia. No que tange aos aspectos mencionados anteriormente, vale inicialmente apontar que Young mantém sua defesa de uma concepção inclusiva de democracia vinculada a um modelo deliberativo pautado por públicos heterogêneos. Entretanto, a inclusão da diferença de grupo nos processos deliberativos passa a ser justificada em termos distintos, enfatizando agora ganhos cognitivos vinculados às noções de posicionalidade e perspectiva – os quais passam a ser mais propriamente vistos como “recursos” democráticos:

Ao contrário daqueles que acham que políticas diferenciadas de grupo apenas criam divisão e conflito, argumento que a diferenciação de grupo oferece recursos para um público democrático comunicativo que busca

fazer justiça, uma vez que pessoas posicionadas de forma diferente têm experiências, histórias e conhecimentos sociais distintos, derivados de seu posicionamento. Eu chamo isso de perspectiva social. (YOUNG, 2000, p. 136).

Young passa a argumentar que o posicionamento do grupo em relação à estrutura lhe confere uma perspectiva social distinta, entendida como o “ponto de vista” particular que os membros do grupo possuem a respeito da sociedade. Mais especificamente, a perspectiva se refere a um “conhecimento diferenciado de eventos sociais e suas consequências” (YOUNG, 2000, p. 136). A autora esclarece que a perspectiva não fornece aos membros do grupo conteúdos particulares, não podendo ser confundida com interesses ou opiniões. Nesse sentido, ela mais propriamente “inicia raciocínios”, ao invés de produzir diretamente conclusões (p.137). Desse modo, embora diferentes, as perspectivas sociais não são necessariamente incompatíveis. Cada perspectiva é particular e parcial em relação a todo o campo social e, a partir de cada uma delas, certos aspectos da realidade dos processos sociais são considerados mais visíveis do que outros. Com isso, Young defende que a consideração do ponto de vista de grupos em posições menos privilegiadas pode revelar a parcialidade e o caráter tendencioso até então oculto na compreensão de processos sociais. Isso não implica atribuir qualquer “privilégio epistêmico” aos grupos oprimidos – como encontraríamos, segundo ela, em boa parte das “teorias do lugar de fala” desenvolvidas até o momento (YOUNG, 2000, p. 117). Ainda assim, a inclusão da diferença de grupo nos processos deliberativos passa a ser defendida fazendo uso de um argumento epistêmico, segundo o qual apenas por meio da conjunção de perspectivas particulares poderíamos produzir um conhecimento suficientemente amplo e complexo da sociedade, necessário à promoção da justiça social para problemas sociais específicos:

O objetivo de promover a justiça social por meio da ação pública requer mais do que enquadrar o debate em termos que apelem à justiça. Requer uma compreensão objetiva da sociedade, um relato abrangente de suas relações e processos estruturados, suas localizações materiais e condições ambientais, um conhecimento detalhado de eventos e condições em diferentes lugares e posições, e a capacidade de prever as prováveis consequências das ações e políticas. Apenas a reunião do conhecimento situado de todas as posições sociais pode produzir tal conhecimento social. (YOUNG, 2000, p. 117).

## POLÍTICAS DE GRUPO SEM SUBSTÂNCIA?

Após todo esse percurso, consideramos importante mencionar que Iris Young foi contestada por manter parcialmente atuantes os “pressupostos da substância” que pretendia inicialmente dissolver. Nesse sentido, em suas críticas dirigidas a *Justice and the politics of difference*, Nancy Fraser alega justamente a permanência de uma concepção de grupo caracterizada por uma existência objetiva, duradoura e capaz de ser identificada por atributos inerentemente constitutivos. Conforme sua leitura, a obra apresentaria dois modos distintos de caracterização do grupo: um deles marcado pelo posicionamento na divisão social do trabalho e outro caracterizado por “formas culturais compartilhadas” (FRASER, 1997a, p.195). No primeiro caso, a afinidade de grupo seria derivada de uma experiência de “hostilidade vinda de fora”, tendo a classe como exemplo paradigmático, enquanto que no segundo, a afinidade acompanharia “formas de vida e práticas comuns”, sendo esta descrição representativa de grupos étnicos. Para Fraser, grupos étnicos de fato reivindicariam a existência de um conjunto de características que os definem singular e exclusivamente, tendo suas demandas políticas dirigidas à preservação daquilo que lhes é específico. Grupos vinculados a relações injustas no sistema produtivo, entretanto, não apresentariam identificação a uma base cultural comum e, mais importante, suas demandas políticas não estariam vinculadas à preservação de sua identidade, mas a transformações da divisão do trabalho que conduziriam em última instância à dissolução do próprio grupo. Para além dessa ambiguidade no sentido de grupo, Fraser argumenta que, ao longo de sua exposição, Young passaria a privilegiar implicitamente “grupos sociais baseados na cultura”, acomodando a esse modelo tanto populações nativas, judeus e italo-americanos, como mulheres, negros e classe operária. Isso levaria não só a uma descrição equivocada dos grupos baseados na divisão do trabalho, como do tipo de discurso que elabora suas denúncias e reivindicações coletivas. Nesse último caso, segundo Fraser, sua mobilização política não seria pautada pelo reconhecimento das diferenças, mas pela construção da igualdade via redistribuição (Fraser, 1997, p.196).

Além disso, Young é combatida por pressupostos de outra ordem. Como vimos, ela conta com um sujeito portador de capacidades humanas latentes e passíveis de desenvolvimento, incluindo uma agência prática compreendida como condição necessária tanto à autodeterminação política quanto à construção da própria identidade pessoal. Nesse sentido, mais do que mero produto de relações sociais ou efeitos de poder, a autora parece pressupor um sujeito autônomo, dotado de independência e criatividade suficientes para avaliar os termos de sua adesão a identidades herdadas e coletividades preexistentes, sem excluir a possibilidade mesma de “transcender ou rejeitar uma identidade de grupo particular” (Young, 1990, p. 45). Um tal pressuposto, entretanto, é

com frequência vinculado à “ontologia liberal” e às ideologias do mérito e da imparcialidade por ela rejeitadas (p. 83-84; p. 112-116), não sendo submetido em suas principais obras políticas aos mesmos trâmites de uma reelaboração relacional, estrutural ou histórico-genética. Desse modo, mesmo que busque uma compreensão não substancial de grupo e identidade, Young parece pressupor um substrato ético-subjetivo como base necessária das políticas da diferença, vale dizer, um modo distinto de substância enquanto sujeito (Allen, 2006).

A favor de Young, é também oportuno acrescentar alguns esclarecimentos e caminhos de resposta. Em primeiro lugar, Fraser a interpreta a favor de seus próprios objetivos teóricos. Com isso, impõe a Young o papel de teórica do reconhecimento, posição que deveria ser combatida em função do ofuscamento que promove às políticas de redistribuição e igualdade. Fraser, entretanto, nunca teria levado às últimas consequências o caráter relacional e a posicionalidade estrutural dos grupos. Com isso, atribui a Young, e admite ela mesma em sua crítica, um tipo de grupo social baseado estritamente na cultura. Contrariamente a isso, o imperialismo cultural em *Justice and the politics of difference* perpassa os três modos de opressão analiticamente posicionados na divisão social do trabalho. Por outro lado, as lutas contra a exploração, marginalização e impotência no sistema produtivo precisam todas contrastar as formas culturais normalizantes de valorização do trabalho. Em segundo lugar, como vimos, Young nunca desprezou a dimensão distributiva da justiça, apenas buscou estender a reflexão normativa a suas condições sociais de possibilidade. Nesse sentido, a política da diferença pode ser admitida como uma política da igualdade, vale dizer, a igualdade de condições sociais ao autodesenvolvimento e à autodeterminação de grupos diferentemente posicionados (p. 173). Em terceiro lugar, naquilo que se refere aos pressupostos vinculados à noção de sujeito, devemos sobretudo admitir que não foi trabalhado ao longo do presente capítulo o conjunto mais amplo de seus textos fenomenológicos (YOUNG, 2005). Neles, Young avança hipóteses de impacto sobre processos de subjetivação compreendidos de forma relacional e genética. Também devemos mencionar que o desenvolvimento desse trabalho foi precocemente interrompido pelo falecimento da autora em 2006. Já nas obras mencionadas aqui, entretanto, poderíamos aceitar que o pressuposto da agência prática é de fato admitido por Young como condição de suas elaborações filosóficas sobre justiça e democracia. Para ela, entretanto, trata-se de uma condição levantada e satisfeita pela práxis política dos movimentos sociais de grupo, junto às heranças contestatórias que lhe servem de base. Nesse sentido, os conceitos de autodesenvolvimento e autodeterminação devem ser considerados elaborações teóricas pautadas nessas práticas históricas de organização e contestação política.

Essas linhas de argumentação infelizmente não podem ser continuadas aqui. Gostaríamos apenas de acrescentar algo relativamente à impregnação ontológica de seu conceito de grupo. Podemos assumir, por hipótese, que a autora admitia como impossível, ou mesmo indesejável, uma completa eliminação da categoria de substância. A exigência de escuta autêntica a impede de domesticar inteiramente as vozes dos movimentos sociais com uma linguagem filosoficamente controlada: “Eu não posso falar em nome dos movimentos radicais (...). Mas tampouco posso falar sem eles” (YOUNG, 1990, p. 14). Ao longo de *Justice and the politics of difference*, Young de fato defende que a teorização sobre justiça não pode se abster completamente de “premissas substantivas sobre a vida social” (p. 4), as quais emergem com as narrativas situadas das coletividades sob escuta e sem as quais os objetivos explanatórios anunciados de início restariam impossibilitados:

Quaisquer afirmações normativas sobre a sociedade fazem suposições sobre a natureza da sociedade, muitas vezes apenas implicitamente. Os julgamentos normativos de justiça tratam sempre de alguma coisa e, sem uma ontologia social, permanecemos sem saber do que se referem. (YOUNG, 1990, p. 25).

Mas se admitirmos que sua própria ontologia social não se abstém por completo de um certo modo de conceber a substancialidade dos grupos sociais e dos sujeitos que os compõem, qual o impacto de sua reflexão filosófica? Deveríamos, afinal, considerar absolutamente frustrados seus objetivos iniciais? Como conclusão, julgamos satisfatório insistir, uma vez mais, que a originalidade e as contribuições fundamentais da autora no debate sobre políticas de identidade podem ser alojadas na modulação normativa a que submete os movimentos sociais de grupo. Como o percurso até aqui reconstituído deixa claro, Young sustenta um certo conjunto de critérios normativos capazes não de aniquilar a autocompreensão dos grupos a respeito de sua própria existência social, mas de identificar e combater suas consequências políticas mais indesejáveis. Estes envolvem sobretudo critérios de *não exclusão* e *não opressão*, dirigidos tanto às relações que um grupo mantém com seu entorno social quanto ao modo como trabalha suas diferenças internamente. No primeiro caso, trata-se de um critério que permite avaliar como injusto (e nos fornece motivos para contestar) o impedimento de grupos e indivíduos à participação em processos decisórios que lhes concerne direta ou indiretamente. Como salientado, Young insiste em dirigir esses critérios não apenas às instâncias formais de tomada de decisão, mas aos aspectos discursivos e organizacionais com os quais os grupos se autoelaboram. Afinal, no intuito de afirmar positivamente a identidade coletiva, as dinâmicas intragrupais dos movimentos podem ter como efeito a produção de “exclusões

similares àquelas que eles buscam combater” (p. 236). O segundo critério, por sua vez, nos remete a uma família de conceitos que acompanham a percepção e crítica dos bloqueios ao autodesenvolvimento em face de relações sociais naturalizadas e desumanizantes. Uma vez mais, tais bloqueios mostram-se em sua obra reproduzidos não apenas pelas figuras do tirano ou de indivíduos relativamente privilegiados, mas pelos próprios grupos submetidos à opressão, remetendo a “suposições e reações muitas vezes inconscientes” reproduzidas com as categorias bem-intencionadas do grupo, da comunidade e do povo (YOUNG, 1990, p. 41).

A centralidade da ideia de “povo” reemerge no debate político após a crise financeira de 2008 como substrato elementar de um novo momento populista, o qual se vincula tanto à escalada do neoconservadorismo nacionalista no interior de democracias liberais aparentemente consolidadas, quanto a uma nova gramática de protestos globais que perpassa movimentos contestatórios tão diversos como a chamada “Primavera Árabe”, o *Occupy* e o *Podemos* (FINCHELSTEIN, 2017; GERBALDO, 2017; MÜLLER, 2016; ZURN, 2020). A reinserção do povo como categoria de coletividade a organizar o discurso político impele a reflexão filosófica a uma avaliação em termos normativos, principalmente em razão da grande e significativa variação de suas representações e seus conteúdos. Impele-nos, inicialmente, a identificar e combater formas *excludentes* de mobilização do povo, o qual passa a ser reclamado como uma grandeza preexistente, identificável em um certo conjunto de características essenciais (vagamente definidas em seu conjunto, mas capazes de ser recrutadas de modo episódico e instrumental) e que busca ser resgatada politicamente como uma exigência de autoconservação. Para tanto, uma parcela do corpo político precisa ser identificada como inimiga e, retórica ou efetivamente, eliminada – parcela usualmente identificada a grupos organizados nas formas de partidos políticos e movimentos sociais mobilizados em nome da superação de impedimentos historicamente sistemáticos nos processos de autodeterminação, junto a demandas por condições materiais e simbólicas necessárias à participação igualitária. Além disso, parece-nos igualmente importante diferenciar uma forma de populismo *opressiva*, a qual, para além da exclusão de parcela significativa da população nos canais político-decisórios, busca impor uma forma de vida particular, seja por meio da violência brutal, seja pela normalização do comportamento cotidiano. Esse tipo de mobilização opressiva da ideia de grupo recusa seu próprio caráter identitário, ocultando os conflitos e as tensões internas àquilo que nomeia por povo e dirigindo esforços ao silenciamento de grupos heteronomamente tomados como identidades desviantes – evocando, para isso, marcadores depreciativos de raça, classe, gênero, sexualidade, etnia e religião. Esses critérios de diferenciação, entre outros a serem testados, fomentam uma identificação mais clara e o combate assertivo do populismo autoritário.

## REFERÊNCIAS

- ALLEN, A. *The power of feminist theory: domination, resistance, solidarity*. Boulder: Westview Press, 1999.
- ALLEN, A. Power and the politics of difference: oppression, empowerment, and transnational justice. *Hypatia*, v. 23, n. 3, p. 156-172, 2006.
- BEIRED, J. L. B.; BARBOSA, C. A. S. (org.). *Política e identidade cultural na América Latina*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. (Coleção PROPG Digital - UNESP). Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/110771>
- BRESSIANI, N. de A. Multiculturalismo ou desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser. *Humanidades em diálogo*, v. 1, n. 1, p. 81-98, 2007.
- CARAWAY, N. The challenge and theory of feminist identity politics: working on racism. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, v. 12, n. 2, 1991, p. 109-129.
- COSTA, S.; AVRITZER, L. Teoría crítica, esfera pública y democracia: concepciones y usos en América Latina. In: BRAIG, M.; HUFFSCHMID, A. (org.). *Los poderes de lo público: debates, espacios y actores en América Latina*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2009, p. 27-51.
- ELSHTAIN, B. J. *Democracy on trial*. New York: Basic Books, 1995.
- FERGUSON, A.; NAGEL, M. (orgs.). *Dancing with Iris: the philosophy of Iris Marion Young*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- FINCHELSTEIN, F. *From fascism to populism in history*. Berkeley: University of California Press, 2017.
- FORST, R. Radical justice: on Iris Marion Young's critique of the "distributive paradigm". *Constellations*, v. 14, n. 2, p. 260-265, 2007.
- FORST, R. *Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*. São Paulo: Unesp, 2018.
- FRASER, N. Culture, political economy and difference: on Iris Young's justice and the politics of difference. In: FRASER, N. *Justice interruptus*. New York: Routledge, 1997a.
- FRASER, N. A rejoinder to Iris Young. *New Left Review*, v. 1, n. 223, p. 126-129, 1997b.
- FRASER, N. Social Justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.



- FRASER, N. *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2008.
- FUSS, D. *Essentially speaking*. New York: Routledge, 1989.
- GERBAUDO, P. *The mask and the flag: populism citizenism and global protest*. London: Hurst Publishers, 2017.
- GRIMSON, A.; BIDASECA, K. A. *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: CLACSO, 2013.
- HABERMAS, J. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Unesp, 2020.
- HARVEY, D. *Justice, nature and the geography of difference*. Oxford: Blackwell, 1996.
- KUSMER, K. L. *The sixties: years of hope, days of rage*. New York: Bantam Books 1987.
- MCMILLIAN, J. C.; BUHLE, P. *New left revisited*. Philadelphia: Temple University Press, 2008.
- MILLER, J.; MILLER, J. *Democracy is in the streets: from Port Huron to the siege of Chicago*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- MÜLLER, J.-W. *Whpat is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- ORTIZ, R. *Universalismo e diferença: contradições da modernidade-mundo*. São Paulo: Editora Boitempo, 2015.
- LIMA e SILVA, G.; SILVA, F. G. Between experience and structure: social suffering, collective identities and justice in Iris Marion Young. *Digithum*, [online], v.1, n. 23, 2019.
- McGOWAN, T. *Universality and identity politics*. New York: Columbia University Press, 2020.
- RENAUD, T. *New lefts: the making of a revolutionary tradition*. Princeton University Press, 2021.
- SPELMAN, E. *Inessential woman*. Boston: Beacon Press, 1988.
- TOSOLD, L. *Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência*. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- TOSOLD, L. Do problema Do essencialismo a outra maneira De se fazer política: retomando o potencial transformador das políticas de diferença. *Mediações*, Londrina, v. 15, n.2, p. 166-183, 2010.
- VOIROL, O. O positivo e o político: Iris Marion Young e o projeto da teoria crítica. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.1, n. 2, p. 14-48, 2017.
- YOUNG, I. M. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

YOUNG, I. M. Gender as seriality: thinking about women as a social collective. *In*: YOUNG, I. M. *Intersecting voices: dilemmas of gender, political philosophy, and policy*. Princeton: Princeton University Press, 1997a.

YOUNG, I. M. Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's dual systems theory. *New Left Review*, v. 1, n. 222, p. 147-160, 1997b.

YOUNG, I. M. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

YOUNG, I. M. Reply to Tebble. *Political Theory*, v. 30, n.2, p. 282-288, 2002.

YOUNG, I. M. *On female body experience: "Throwing Like a Girl" and other essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

YOUNG, I. M. *Global challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

YOUNG, I. M. Structural injustice and the politics of difference. *In*: CRAIG, G.; BURCHARDT, T.; GORDON, D. (orgs.). *Social justice and public policy*. Bristol: The Policy Press, 2008.

ZURN, C. Populism, polarization, political pathologies, and misrecognition. *In*: KOSKINEN, H. *Recognition: its theory and practice*. 2020.

## SUGESTÕES DE LEITURA

Como já apontado, a noção de grupos sociais e sua relação com o par conceitual "identidade e diferença" são debatidas em diferentes momentos da obra da autora. Além dos dois livros discutidos em maior detalhe no presente capítulo, *Justice and politics of difference* (1990) e *Inclusion and democracy* (2000), podemos encontrar um tratamento da questão em *Intersecting voices: dilemmas of gender, political philosophy and policy* (1997) e *On female body experience: throwing like a girl and other essays* (2005). Além disso, o tema é indiretamente retomado, em sua relação com as noções de nacionalidade e autodeterminação, na obra *Global challenges: war, self-determination and responsibility for justice* (2006). Em uma entrevista publicada postumamente, a autora reafirma retrospectivamente o caráter relacional do grupo como sua principal estratégia para responder aos desafios políticos da compreensão substantiva de coletividade: "When I think about myself as politically engaged, I think of myself as a citizen: interview with Iris Marion Young" (JALUSIC; PAJNIK em FERGUSON; NAGEL, 2009). Importantes debates sobre a filosofia política de Iris Young foram publicados após seu falecimento em 2006. Entre eles, destaca-se o dossiê editado por Jodi Dean para a revista *Constellations* (2007, v. 14, n. 2), que conta com textos de Rainer Forst, Nadia Urbinati, Cass R. Sunstein, S. Laurel Weldon e Jeffrey C. Isaac. Publicado em 2009, o livro *Dancing with Iris: the philosophy of Iris Marion Young*, organizado, por Ferguson e Nagel, constitui outra fonte

relevante de comentários e críticas ao pensamento da autora. No Brasil, um dossiê do periódico *Dissonância* (v. 1, n. 2) dedicado à teoria crítica feminista conta com dois importantes artigos acerca da obra da autora.

Diferentes autores da teoria crítica engajaram-se com o pensamento de Young. Em *Facticidade e validade* ([1992] 2020), Jürgen Habermas discute a obra da autora como uma referência elementar à elaboração de sua própria teoria deliberativa, além de considerá-la uma das principais ferramentas para a compreensão e tratamento do chamado “dilema da diferença”, que nos remete à possível reiteração de discriminações historicamente consolidadas como efeito de medidas políticas dedicadas a seu combate. Amy Allen debate o modo como Young trabalha a categoria de poder no artigo “Power and the politics of difference” (2006) e em seu primeiro livro, *The power of feminist theory* (1999). Nancy Fraser discute a autora em três de suas obras, *Justice interruptus* (1997), *Redistribution or recognition* (2003) e *Scales of justice* (2008). Além do texto publicado no dossiê do periódico *Constellations*, Rainer Forst mobiliza a teoria da justiça da autora em *Justificação e crítica* (2018). Uma avaliação sobre as contribuições de Young à teoria crítica posterior pode ser encontrada no longo ensaio de Olivier Voirol sobre a autora, intitulado “O positivo e o político” (2017).

Nenhum livro completo de Young foi publicado no Brasil até o presente momento. Ainda assim, podemos encontrar alguns capítulos e artigos traduzidos, tais como “O ideal da imparcialidade e o público cívico” (2012); “Representação política, identidade e minorias” (2006); “Categorias desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser” (2009) e “Desafios ativistas à democracia deliberativa” (2014). Entre os artigos dedicados à análise do pensamento da autora, destacamos os trabalhos de Tosold, “Do problema do essencialismo a outra maneira de se fazer política” (2010) e de Bressiani, “Multiculturalismo ou desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser” (2007). Entre trabalhos acadêmicos, destacamos a dissertação de Renata do Vale Elias, *Justiça, grupos sociais e responsabilidade: estruturas e agência em Iris Young* (USP, 2018), e a de Gustavo Lima e Silva, *Identidades e justiça: sujeitos coletivos e ação política em Iris Marion Young e Axel Honneth* (UFRGS, 2018).

## POR QUE DESSUBSTANCIALIZAR A POLÍTICA<sup>1</sup>?

*Wladimir Barreto Lisboa e Paulo MacDonald*

Nossa intenção, ao apresentarmos este artigo no presente livro dedicado à substância, não foi própria ou primariamente exegética. Quisemos mostrar de que modo o projeto de legitimação da autoridade política, denominado aqui, de modo amplo, de iluminista, constitui-se a partir de um processo de dessubstancialização dessa autoridade, isto é, como oposição a uma concepção de ordem social legítima constituída como reflexo de uma hierarquia natural dos indivíduos com base na noção de mérito compreendida como realização virtuosa da forma essencial dos seres humanos. A reação ao projeto iluminista, por sua vez, consiste, no mais das vezes, na tentativa de reinserir no espaço público e nas instituições do Estado uma prática e um discurso que têm a pretensão de ressignificar esse espaço e essas instituições a partir de uma fundamentação teológica, natural ou mesmo patriarcal do exercício do poder. Segundo essa concepção, a estrutura de governo deveria refletir uma hierarquia presente na natureza das coisas, em que cada um ocuparia uma posição predeterminada. Esse é, *mutatis mutandis*, o cerne do pensamento contrarrevolucionário hoje e outrora.

Quatro autores serão mobilizados aqui com a finalidade de contarmos tal história conceitual, mas também, em certo sentido fática. Começaremos pela análise da escravidão natural em Aristóteles, do estatuto da família, do chefe da casa e do cidadão.<sup>2</sup> Esse ponto é importante não apenas porque tornou-se um lugar de partida hegemônico no pensamento político até, pelo menos, o início da modernidade, mas também porque, combinado com as regras do direito civil romano, solidificou, por séculos, uma das

---

<sup>1</sup> Este trabalho contou com apoio do programa PQ/CNPq.

<sup>2</sup> Evidentemente, não pretendemos aqui tratar todos os aspectos do pensamento ético-político aristotélico, o qual jamais deixou de fornecer ferramentas conceituais e analíticas de valor inestimável. O nosso foco, no entanto, são alguns pontos do aristotelismo que foram extremamente influentes no período pré-moderno, contra os quais se voltaram autores como Hobbes e Kant a partir do século XVII. Sobre as lições de Aristóteles que transcendem a estrutura social pré-moderna, ver, por exemplo: Spinelli (2008).

estruturas centrais da ordem política (ainda que essas instituições de direito romano sejam apenas tangenciadas no presente artigo). Thomas Hobbes, por sua vez, é utilizado em nosso texto como um autor que, sistematicamente antiaristotélico e antiescolástico, propõe uma crítica radical ao justo natural, à noção de justiça distributiva e à concepção do homem como um animal naturalmente político. Como resultado dessa recolocação do problema da justificação da autoridade, não apenas jurídica, mas também doméstica, identificamos aqui um dos momentos importantes naquilo que chamamos de dessubstancialização da política. Como dirá Hobbes, não é a verdade, mas a autoridade que faz a lei. Procuraremos justificar essa afirmação e, de certa forma, inseri-la em uma noção mais ampla de sujeito de direito, ainda que esse conceito não faça parte do vocabulário hobbesiano.

A noção de sujeito de direito propriamente dita será introduzida por nós a partir do exame das linhas gerais do pensamento político de Immanuel Kant, que explicitamente se contrapõe a Hobbes. Kant funda sua concepção de justiça em uma noção moral de dignidade humana; esta, no entanto, não se deve a uma noção substancial de mérito que distingue o que é devido a cada um, como em Aristóteles, mas sim posiciona todos em pé de igualdade enquanto indivíduos autônomos. Apesar de as bases de seu pensamento refletirem o projeto iluminista de uma sociedade de cidadãos livres e iguais, Kant, quando desce às implicações institucionais de sua teoria, parece, todavia, fazer demasiadas concessões a certos resquícios do Antigo Regime que ainda permaneciam, além de não estender a radicalidade das aspirações do Iluminismo a questões de igualdade socioeconômica. Tais limitações serão superadas no século XX pela teoria da justiça de John Rawls, o quarto e último autor a que faremos referência em nosso breve panorama. Procuraremos mostrar que Rawls leva o projeto iluminista até as últimas consequências, derivando princípios de justiça de um procedimento teórico abstrato que busca se descolar completamente daquilo que é moralmente arbitrário nos fatores naturais e sociais que tradicionalmente foram empregados para legitimar a distinção entre os seres humanos ao longo da história.

## **A IDEIA DE MÉRITO E A VIRTUDE COMO CRITÉRIO DE DISTRIBUIÇÃO DE PODER EM ARISTÓTELES**

Começamos nossa análise por uma conhecida passagem que abre o livro *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: “Toda arte e toda investigação, e similantemente, toda ação e escolha, tende a algum bem. Por essa razão, o bem tem sido corretamente declarado ser isso ao que todas as coisas tendem” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1904 a 1-5). Precisamos, então, esclarecer a parte central dessa afirmação, a saber, o significado

desse bem ao qual *todas* as coisas tendem. Para isso, primeiramente, e de modo bastante sucinto, identifiquemos quais são tais coisas de que fala Aristóteles e o que as constitui, o que lhes é próprio. Há, por um lado, os corpos que habitam a Terra que são compostos de quatro elementos: fogo, água, ar e terra. Desses corpos, alguns possuem movimento próprio, isto é, têm vida. Dos que possuem movimento próprio, há os que são capazes de se moverem para tal ou tal direção ou com tal e tal propósito porque assim deliberaram, escolheram. Por fim, existem corpos celestes que se encontram acima da órbita da Lua e que se denominam, por essa razão, corpos supralunares.

A proporção dos quatro elementos no interior dos corpos sublunares, isto é, que estão abaixo da Lua, torna-os pesados ou leves. Assim, se um corpo é *naturalmente* leve, seu lugar *natural* é para cima, se *naturalmente* pesado, para baixo (cima e baixo por relação à linha reta que une o centro da terra ao observador). Quanto aos corpos celestes, eles não são compostos a partir dos quatro elementos, mas de um quinto elemento, o “éter”, e seu movimento é circular. Devido à ausência dos quatro elementos, isto é, da matéria, e a seu movimento perfeito circular (que não sofre desvios de sua órbita), Aristóteles os considerava incorruptíveis. Incorruptível aqui significa o que não se corrompe, não perece, não se destrói. Eles são, assim, eternos.

Mas é a análise dos demais corpos que nos interessará mais diretamente no presente estudo. Os corpos que são considerados vivos o são porque possuem um princípio interno de movimento que chamamos vida. Vida, entretanto, diz-se em três sentidos. Há seres vivos vegetais, cujo curso da vida consiste em nutrir-se, desenvolver-se e crescer. Há também aqueles seres que, mantendo as três características anteriores, apresentam em sua composição uma parte sensitiva, isto é, sentem e desejam. Seu movimento próprio, assim, será mediado pelo prazer e dor que experimentam, aproximando-se do que proporciona prazer e evitando a dor. Enfim, para todo o existente, perguntar por seu movimento próprio é perguntar pelo seu fim, seu *telos*. Por exemplo, qual é o fim de uma semente de figueira? Seu fim é germinar e produzir figos. Nesse sentido dizemos que ela realiza sua natureza.

Por fim, há os seres vivos que apresentam os traços anteriores, mas aos quais acrescenta-se a razão, o *logos*. Tal é o ser humano! Resta a pergunta: mas o que lhe é próprio? O que o distingue dos demais seres vivos? Uma parte da resposta encontramos no primeiro Livro da *Ética a Nicômaco*:<sup>3</sup>

se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam

---

<sup>3</sup> O tema da função própria dos seres humanos em Aristóteles foi desenvolvido nos capítulos 6 e 7 desta coletânea.

um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098 a 10-15).

Notemos que, quando perguntamos pelo que é natural a um homem, indagamos por seu movimento próprio. Vemos agora que a realização excelente do que lhe é próprio é a realização virtuosa. Portanto, viver segundo a virtude é o bem do homem, e uma vida conforme à virtude é uma vida feliz (“felicidade” é uma tradução possível para o termo grego *eudaimonia*).

Ora, aquilo que é próprio do homem é aquilo que o define. Dizemos que uma definição é apropriada quando ela exprime o que é a coisa, sua substância.<sup>4</sup> Realizar aquilo que a define, sua natureza, é realizar o bem que lhe é próprio. Entretanto, ainda temos uma definição provisória do que é o homem, sua substância. Isso porque, parte da excelência humana, dirá Aristóteles, apenas pode se realizar plenamente em uma vida política. Vejamos as razões para isso.

Já na *Ética a Nicômaco*, em suas linhas finais, Aristóteles apontava à necessidade, para que se levasse a cabo a filosofia da natureza humana, de se investigar as constituições: qual a melhor, como deve estar ordenada, e quais leis e costumes deve promover (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1181 b 23.). Esse ponto de vista é confirmado pela seguinte passagem logo no início de seu livro I: “Uma vez que a política utiliza a seu grado todas as demais ciências, e, uma vez que, novamente, ela legisla o que devemos fazer e o que devemos nos abster de fazer, o fim dessa ciência deve abarcar o das demais, de modo que esse fim deve ser o bem para o homem.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1094 b 4-7). Nesse sentido, Aristóteles aponta claramente para a necessidade de uma investigação da política. Seu resultado nos proporcionará também uma melhor compreensão da natureza humana, de sua definição.

Começemos nossa análise no domínio da política pelo final do capítulo 2, Livro I da *Política*. Nessa passagem, Aristóteles afirma:

Que, portanto, a cidade [*pólis*] seja ao mesmo tempo por natureza e anterior a cada um [de seus membros] é claro. Se é verdade, com efeito, que cada

---

<sup>4</sup> Essa expressão é de difícil explicitação. A história dessa noção é muito rica, indo além do escopo deste artigo. No presente trabalho, empregamos esse termo no sentido específico de aquilo que, na coisa, expressa sua essência, aquilo que explica o princípio intrínseco do seu movimento.

um tomado separadamente não é auto suficiente, ele estará na mesma situação que as outras partes em relação ao todo, enquanto que aquele que não é capaz de pertencer a uma comunidade ou que dela não tem necessidade porque é auto suficiente, este não é parte de uma cidade [*pólis*], sendo ou uma besta ou um deus. (ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 25-30).

Ou seja, apenas uma besta ou um deus pode prescindir de uma vida em uma comunidade política. Ademais, é dito nessa passagem que a cidade existe por natureza e é anterior a cada um de seus membros. Mas o que significa para uma cidade existir por natureza e ser anterior aos indivíduos? Para esclarecermos esse ponto, Aristóteles irá analisar a estrutura da cidade, seus componentes.

Em sua gênese, o elemento primeiro a ser analisado é a família (cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a 30). Ela é composta por um homem e uma mulher que, pela procriação, visam a continuidade da espécie. A manutenção da família, entretanto, é assegurada pelo comando que exerce o chefe da casa (o déspota) sobre o(s) escravo(s). Aquele que é apto, por natureza, a comandar mantém uma relação reciprocamente proveitosa com o escravo, naturalmente inapto ao comando, e, portanto, naturalmente apto a ser comandado (voltaremos a esse ponto adiante). Em seguida, pela união de diversas famílias tendo em vista relações que não dizem mais respeito à finalidade da família apenas (sua sobrevivência), constituem-se as aldeias (*komé*). Enfim, a comunidade composta por diversas aldeias forma uma cidade, “tendo adquirido um nível de autossuficiência (*autarkéias*) por assim dizer completa; surgindo para permitir viver, ela existe para permitir bem viver” (ARISTÓTELES, *Política*, 1252 b 25-30). Aristóteles está nos dizendo, então, que há uma diferença qualitativa entre a família e a cidade. A esfera doméstica existe para prover a subsistência de seus membros; a cidade, ao contrário, permite realizar certas capacidades que apenas encontram possibilidade de desenvolvimento fora da esfera da casa, a saber, na comunidade política. Apenas na *pólis*, então, é possível desenvolver aquela excelência de que havíamos falado quando analisamos aquilo que é próprio ao homem, sua natureza.

Estamos de posse, agora, das noções que nos permitirão minimamente compreender em que sentido a cidade (*pólis*) é natural e anterior a seus componentes. Pelo processo de sua *gênese*, vimos que a cidade se compõe progressivamente pela passagem da comunidade doméstica à aldeia, e, desta, à comunidade política. A cidade é, portanto, nesse sentido, não natural. Se é assim, então “natural” deve se dizer em outro sentido.

Um caminho para compreender o que Aristóteles entende por natureza em relação à *pólis* pode ser encontrado na passagem que segue:



Assim, se as formas anteriores de comunidade são naturais, também o é a cidade (*pólis*), pois ela é o fim daquelas, e a natureza de uma coisa é seu fim. *O que cada coisa é quando plenamente desenvolvida, chamamos sua natureza*, quer se trate de um homem, um cavalo ou uma família. Ademais, isso em vista do que, isto é, o fim, é o melhor, e a autarquia é ao mesmo tempo o fim e alguma coisa de excelente.<sup>5</sup> (ARISTÓTELES, *Política*, 1252 b 25-30).

Uma das principais conclusões a ser extraída dessa passagem é que, se a cidade é natural, então o homem é naturalmente político. É isso que afirma a passagem que segue a citação anterior: “É manifesto, a partir disso, que a cidade (*pólis*) faz parte das coisas naturais, e que o homem é por natureza um animal político, e que aquele que está fora da cidade, naturalmente, é claro, e não de maneira circunstancial, é ou um ser degradado ou um ser sobre-humano.” (ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a 5). A partir dessas duas citações podemos compreender o sentido em que a cidade (*pólis*) é por natureza anterior à família e o homem naturalmente um animal político.

Então, retornando a nossa pergunta anterior acerca da virtude própria do homem, devemos investigar qual sua excelência no domínio da política. Nesse sentido, diz Aristóteles:

Eis porque ele é o mais ímpio e o mais feroz quando não tem virtude, e ele é o pior [dos animais] em sua volúpia e gula. Ora, a virtude da justiça é política, pois a justiça introduz uma ordem na comunidade política, e a justiça distingue o que é justo e o que é injusto. (ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 35-39).

O homem, enquanto um animal político dotado de intelecto (*logos*), apenas pode alcançar sua excelência no domínio político na medida em que possui “a faculdade de participar no poder deliberativo ou judiciário” (ARISTÓTELES, *Política*, 1255 a 20). Entretanto, para que alcance sua autossuficiência no domínio da política, sua suficiência deve estar já assegurada. É no domínio da família que se dão as condições de tal suficiência, de modo que, assegurada a vida, permite-se o exercício de uma vida conforme à virtude. Sem a família e seus membros, o exercício da política não seria possível.

Como dissemos anteriormente, há uma diferença qualitativa entre as regras que organizam a casa e as regras que determinam o modo de funcionamento da comunidade

---

<sup>5</sup> Grifo nosso.

política. O domínio da casa é determinado pelas relações que o chefe da casa (déspota) mantém com a mulher, filhos e escravos. O domínio da comunidade política é aquele frequentado por cidadãos livres (que não estão sob o jugo de um déspota ou tirano).

Agora, a satisfação das condições de subsistência pressupõe uma relação entre seus membros que, primeiro, “não podem existir uns sem os outros” (ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a 26) e, segundo, mantêm entre si relações hierárquicas, ou seja, relações de comando. Aquele que exerce o comando o faz em razão de certas virtudes que apenas ele possui, a saber, a capacidade de deliberar. Devemos então determinar a natureza de tal deliberação. Vejamos, para tanto, a seguinte passagem da *Política* de Aristóteles: “O escravo é totalmente desprovido da faculdade de deliberar, a mulher a possui, mas sem autoridade, a criança a possui, mas imperfeita” (ARISTÓTELES, *Política*, 1260 a 12). Por esse trecho, temos ainda dificuldade de entender em que sentido o escravo é desprovido de deliberação, pois parece evidente que, a menos que possua uma incapacidade congênita, o escravo é perfeitamente apto a encontrar os meios que julgue necessários para alcançar um determinado fim. Precisamos então, para entender a afirmação de Aristóteles citada, qualificar o tipo de deliberação de que se trata.

Podemos dizer que a incapacidade do escravo em deliberar não diz respeito ao domínio da técnica, mas sim ao âmbito ético. Essa é a deliberação, acreditamos, de que fala Aristóteles quando caracteriza a escravidão natural. O escravo natural é incapaz de escolher aquelas ações que podem conduzir a uma boa vida ética. Em sua cooperação com seu mestre, o chefe da casa, ele não tem a capacidade de deliberar, de antever a atividade em sua maior amplitude, isto é, enquanto uma ação que se dirige a um horizonte ético. A escravidão, então, para Aristóteles, é justa e natural: “Também é evidente que esta distinção [entre o mestre e o escravo] existe entre alguns para quem é vantajoso para um ser escravo, para o outro ser mestre, o que é justo, e que um deve ser comandado e o outro comandar de acordo com uma autoridade natural, ou seja, a do mestre. (...) e o escravo é uma certa parte de seu mestre, ou seja, uma parte animada e separada de seu corpo. (...) há benefício e amizade mútua entre um escravo e seu mestre quando ambos são naturalmente merecedores de seu status” (ARISTÓTELES, *Política*, 1255 b 5-15). Assim, como a finalidade da casa é pensada com vistas à autossuficiência ética e política do cidadão e à perfeição da pólis, a hierarquia observada em seu interior respeita igualmente essa finalidade, proporcionando comando àqueles que possuem a excelência de comandar. Não existisse a escravidão, faltaria à pólis o espaço público deliberativo dos homens livres, dado que lhes seria ainda necessário garantir sua subsistência.

Quando, portanto, o chefe da família “sai” da esfera da casa, onde ele comanda, para tratar e discutir com os outros chefes de família aquilo que concerne a todos em

geral, então ele se despe do título de mestre para ser cidadão, par e associado com os demais, deixando a família e os assuntos domésticos para entrar na cidade e tratar dos assuntos públicos. Em lugar de déspota ele agora se chama cidadão.

A cidade (*pólis*) distingue-se, portanto, das comunidades familiares porque é o espaço onde a isonomia se torna possível, estando todos cidadãos subordinados às mesmas leis e livres das relações de dominação doméstica. A boa cidade, portanto, é aquela que assegura a manutenção dessa liberdade. Desse modo, para Aristóteles, não basta a caracterização do ou dos regimes políticos retos apenas segundo a quantidade daqueles que comandam: muitos, alguns ou um. Se assim fosse, não compreenderíamos suas formas desviadas, corrompidas. Nesse sentido, segundo a finalidade da cidade, podemos caracterizar como formas retas de regime ou constituição política aquelas que tratam de preservar o que é comum: assim, é o caso que todos os regimes “que visam a vantagem comum sejam as formas retas segundo o justo no sentido absoluto, e aquelas, ao contrário, que visam apenas o interesse dos governantes sejam defeituosas” (ARISTÓTELES, *Política*, 1279 a 17-20). Portanto, o poder de um só, quando exercido para todos, chama-se realza, quando exercido para si mesmo, tirania; o poder de alguns, exercido para todos, chama-se aristocracia, exercido para os poucos, oligarquia; o poder de muitos, exercido para todos, chama-se “regime constitucional” ou *politeia*, quando exercido apenas para os muitos que governam, democracia. Entretanto, esse critério qualitativo que aponta para a finalidade da vida em comunidade política não é, claro, apenas procedimental, pois no interior de cada regime é preciso observar um critério substantivo, a saber, o governo segundo a virtude: apenas o ou os virtuosos têm competência para governar para todos, pois só ele ou eles têm a sabedoria política; em uma comunidade de homens livres, em que uns são mais capazes que outros de governar, é justo que exerçam o poder os mais aptos. Se são iguais em aptidão, é justo que participem alternadamente dos ofícios públicos. Finalmente, se uma pessoa excede em prudência todas as demais, então é justo que comande:

A realza, com efeito, foi estabelecida para servir às pessoas honestas a se defenderem contra o povo, e um rei é então escolhido dentre essas pessoas honestas em razão da sua superioridade em virtude ou nas ações que a virtude lhe inspira, ou da superioridade de sua linhagem nesses mesmos domínios. (ARISTÓTELES, *Política*, 1310 a 9-13).

Vemos, portanto, que o melhor regime político, a melhor constituição, depende da composição ética da comunidade que ela pretende reger. A distribuição do poder deve sempre observar, assim, o mérito segundo a virtude. Essa justa repartição remete ao que Aristóteles denomina de justiça distributiva, isto é, à justa proporcionalidade que pode ser

expressa do seguinte modo: a cada um segundo seu X (X sendo o fator individual que é legítimo levar em consideração na repartição). O critério do justo, tanto no domínio da casa, quanto no domínio político, deve respeitar, assim, aquele ou aqueles que se mostram naturalmente mais aptos a executar a finalidade de ambas as funções (as da casa e as políticas). Aquele que comanda porque executa melhor tal atividade, comanda por merecimento, por natureza.

Ao final dessa breve investigação acerca da filosofia prática de Aristóteles, vemos que nossa busca pela definição que melhor expressasse a natureza humana se completa. Não apenas o ser humano é dotado de sensação e raciocínio (*logos*) – é um animal racional –, como também se constitui, fundamentalmente, como um animal político (*zoon politikon*).

## **AUCTORITAS NON VERITAS FACIT LEGEM:<sup>6</sup> HOBBS CONTRA A NOÇÃO DE ORDEM NATURAL**

Antes de iniciarmos nossa apresentação da filosofia política hobbesiana, devemos ter consciência da monumental tradição filosófica que se desenvolveu desde a Grécia clássica ao século XVII. Até Thomas Hobbes, muito se escreveu, ampliando, comentando, criticando – ou mesmo ignorando – Aristóteles. Se fazemos a passagem direta de um ao outro, é por um motivo muito particular. As críticas expressas de Hobbes a Aristóteles não atingem apenas esse último, mas a fortificação inteira de uma tradição que pensava o mundo e o homem segundo uma certa finalidade. Para o filósofo inglês, não há desígnio ou propósito natural nos entes que compõem o mundo e, por consequência, no ser humano. Mas se isso é assim, então a própria estrutura da cidade (*pólis*) e da casa se desfazem. Por conseguinte, a legitimidade do comando e do mérito devem ser deslocados. Qual mérito justifica a submissão da mulher, filhos e escravos ao déspota? Qual mérito justifica a proeminência de alguns em relação aos demais? Qual o sentido de se falar que o homem é naturalmente um ser político? Qual virtude, enquanto excelência da realização de uma certa natureza humana, justifica o domínio político? Para respondermos a essas perguntas, começemos com a análise de uma importante crítica de Hobbes à desigualdade natural em Aristóteles:

A questão de decidir quem é o melhor homem não tem lugar na condição de simples natureza, na qual (conforme acima se mostrou) todos os homens são iguais. A desigualdade atualmente existente foi introduzida pelas leis civis. Bem sei que Aristóteles, no livro primeiro de sua Política,

---

<sup>6</sup> A autoridade, não a verdade, faz a lei.

coloca, como fundamento de sua doutrina, que por natureza alguns homens têm mais dignidade para comandar, querendo com isso referir-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido a sua filosofia), e outros para servir (referindo-se com isto aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofos como ele); como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de espírito (*wit*), o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência. Pois poucos há de tão insensatos que não prefiram governar-se a si mesmos, mas a ser governados por outros. (HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. XV, 2012, p. 234).

Muitos argumentos podem ser retirados dessa passagem. Exploreemos alguns. Primeiramente, deve-se observar que Hobbes está atacando o núcleo elementar da pólis, na concepção de Aristóteles, a saber, a família. Parece que, refutado o argumento da justiça natural que justificaria o comando do déspota sobre o escravo, tudo o mais se desestruturaria. Mas o que entende Hobbes por justiça e como ela se diferencia daquela do Estagirita?

Parece ser o caso que, desqualificando-se a justificação do reto comando em virtude de sua vinculação com o exercício de uma certa excelência humana, restaria a Hobbes apenas o conceito de justiça como significando o respeito ao que foi estabelecido em acordos voluntários recíprocos, como, por exemplo, a compra e venda, a locação, o empréstimo, as trocas, etc. Portanto, é sempre o contrato que decide a natureza da justiça. Ademais, a justiça comutativa não diz respeito à igualdade no valor das coisas envolvidas no contrato, “como se fosse injusto vender mais caro do que compramos; (...) o valor de todas as coisas que são objeto de um contrato é medido pelo apetite dos contratantes: assim, o justo valor é aquele que eles aceitam dar” (HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. XV, 2012, p. 228-230).

Quanto à justiça distributiva, ela concerne à arbitragem, isto é, ao ato de definir o que é justo. Ao exercer sua atividade, o árbitro distribui a cada um o que lhe pertence e, então, a distribuição é justa. Todavia, reclama Hobbes, o termo mais adequado aqui seria o de equidade, e não justiça distributiva, pois, a distribuição não se funda mais no ato de distribuir ou definir o que é justo. Ou seja, a distribuição não mede mais um critério objetivo, mas ela respeita a vontade e o ato gracioso do árbitro (HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. XV, p. 230).

E o que permanece do mérito na discussão sobre a justiça em Hobbes? Que sentido pode ter a afirmação de que a justiça distributiva consiste na distribuição de igual benefício para pessoas de igual mérito? (cf. HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. XV, p. 228). “O mérito (para além daquele que procede de um contrato, caso em que uma das partes se

executando merece que a outra o faça também, e que diz respeito à justiça comutativa e não à distributiva) não é devido por justiça (*right*), mas é uma retribuição devida à graça apenas (HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. XV, p. 230). Portanto, a justiça não diz respeito nem à igualdade de valor das coisas envolvidas nem a uma distribuição igual de vantagens a homens de igual mérito ou valor. Sobre a dignidade dos homens, diz Hobbes no capítulo X do *Leviathan*:

O valor ou importância [*Dignitas*, em latim] de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem. Um hábil condutor de soldados é de alto preço em tempo de guerra presente ou iminente, mas não o é em tempo de paz. Um juiz erudito e incorruptível é de grande valor em tempo de paz, mas não o é tanto em tempo de guerra. E tal como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem (como muitos fazem) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não excede a estima que os outros dele fazem. (HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. X, p. 134).

Fica claro, portanto, que para Hobbes os indivíduos não possuem valor intrínseco, algo que, por natureza, os distinga. Uma pessoa pode mesmo ser qualificada para receber riquezas ou encargos públicos, todavia, ela não tem o direito de possuí-los de preferência a um outro ou mesmo afirmar que as mereça (cf. HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. X, p. 148). Ao contrário, o valor apenas pode ser auferido desde a perspectiva da República. Há homens a quem o poder público atribui cargos de comando, as judicaturas ou os empregos públicos: a isso chamamos dignidade (cf. HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. X, p. 136).

Entretanto, o ato do árbitro de distribuir do qual falamos anteriormente não é indiferente a uma certa natureza das partes. Ao contrário, na distribuição as partes devem ser tratadas de maneira igual. Tal é mesmo a décima primeira lei de natureza. Há, portanto, uma igualdade natural dos indivíduos, em Hobbes, que se encontra no fundamento, digamos, de sua dessubstancialização da noção de mérito e de justiça. Trata-se de sua teoria da igualdade natural dos indivíduos que também repercute em sua crítica à teoria da escravidão natural em Aristóteles.

Mas qual o conteúdo de tal igualdade natural? Hobbes apresenta esse ponto no início do capítulo XIII do *Leviathan*:

A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é tão considerável para que um homem possa com base nela reivindicar para si qualquer benefício a que outro não possa também pretender, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo. Quanto às faculdades do espírito [...] encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. [...] O que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência [*wit*], maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque veem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância. Mas isto prova que os homens são quanto a esse ponto iguais, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma igual distribuição de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube. (HOBBS, T. *Leviathan*, Cap. XIII, p. 188).

Evidentemente, a igualdade de que fala Hobbes aqui é circunscrita a certas capacidades humanas. Há, é claro, pessoas mais fortes, mais fracas, mais inteligentes, etc. Mas, tomadas em conjunto suas capacidades, todos os homens têm as mesmas condições de se defender e obter os bens que julgam adequados à sua autopreservação. Assim, um homem de espírito mais vivo pode ser morto por outro de corpo mais forte, ou o de corpo mais fraco matar o de corpo mais forte, etc. As maquinações secretas ou as estratégias de alianças suprem eventuais inferioridades. Tal igualdade, portanto, diz respeito não à força, mas à capacidade máxima de matar. Todos têm a esperança da vitória. A diferença de força não pode, portanto, assegurar uma desigualdade que sustente uma dominação.

Quanto às faculdades do espírito, Hobbes acredita haver aqui uma igualdade ainda maior. Novamente, Hobbes não nega as diferenças que existem entre as capacidades intelectuais dos indivíduos. Entretanto, quando se comparam uns com os outros, essa diferença torna-se negligenciável. O que vemos aqui é uma espécie de vã glória de todos

que leva cada homem a se considerar superior aos demais. Mas se todos os homens se consideram desiguais, então, nisso, eles são iguais. Portanto, o reconhecimento dessa igualdade parece ser a condição para que possa ocorrer a consciência recíproca (não necessariamente unânime) desse impasse que consiste na recusa desse reconhecimento que sustenta e mantém esse estado de guerra.<sup>7</sup>

Assim, com esse deslocamento do lugar a partir do qual o problema político é pensado, percebemos como o fundamento da autoridade política é legitimado de um modo completamente diferente de Aristóteles. Mas esse deslocamento também opera do lado da cidadania. Os indivíduos não mais “carregam” consigo algo que naturalmente lhes é devido, eles não têm mais um *status* jurídico originário oponível a terceiros. Seus direitos não são aqueles definidos pelas associações às quais pertencem: igreja, entidade profissional, família, corporações, etc. Ao contrário, como mostrou nossa análise da igualdade natural dos indivíduos em Hobbes, não há “lugares públicos” interditados de antemão em virtude de uma pertinência qualquer oponível à autoridade pública. Portanto, é dizer muito pouco quando se afirma que a liberdade dos indivíduos, para Hobbes, é o que sobra das interdições das leis do Estado. Afirmação verdadeira, sem dúvida, mas que não apanha o que importa. Essa liberdade de comprar, de vender, de realizar contratos, de escolher sua residência e profissão, a capacidade de poder criar, modificar e abandonar associações quaisquer (que não sejam vedadas em lei) supõe uma certa universalidade do sujeito de direito (expressão anacrônica, certo) que o retira da esfera de certas “obrigações naturais” de *status* para jogá-lo nessa abstração que o constitui: cidadão cuja esfera de liberdade apenas pode ser limitada, privadamente, por seu consentimentos nos “negócio privados”, ou diretamente pela lei civil, geral e impessoal do soberano. Essa condição natural dos homens se transformará pouco a pouco, como veremos nas seções subsequentes, em uma esfera de reivindicação política mais robusta. Mas tudo isso, lembremos, só foi possível pelo que denominamos aqui de dessubstancialização da política. O justo natural ou distributivo transforma-se na positividade da lei do Estado, cujo conteúdo não está previamente dado. Nesse sentido, Hobbes pode afirmar:

Uma vez a cidade (poder civil) instituída, a interpretação das leis naturais não depende dos doutores e dos escritores de filosofia moral, mas da

---

<sup>7</sup> Essa igualdade quanto às capacidades corporais e de espírito, longe de conduzir a um estado de paz ou de concórdia, conduz à iminência da violência. Cada um, julgando-se superior aos demais, supõe poder obter uma vantagem sobre os outros na persecução de seus fins. Mas, em razão dessa igualdade, nenhuma superioridade é definitiva. A condição natural é, portanto, uma condição de guerra da qual só se pode sair pela morte.



autoridade da cidade (civil). Suas doutrinas podem ser verdadeiras, mas é a autoridade, e não a verdade, que faz a lei. (HOBBES, 2004, Cap. XIV, p. 207).

## **LIBERDADE, IGUALDADE E INDEPENDÊNCIA JURÍDICA: O PROJETO ILUMINISTA NA NOÇÃO POLÍTICA DE AUTONOMIA DE KANT**

Conforme visto na última seção, Hobbes ataca as teses que sustentam uma hierarquia natural entre os seres humanos. Na condição natural, todos devem ser tomados como iguais portadores do mesmo direito natural a realizar tudo aquilo que se encontrar a seu alcance e que a razão julgar necessário à busca pela autopreservação. Trata-se de uma liberdade que encontra limites externos apenas nas possibilidades físicas de ação, à qual todos podem renunciar, desde que os demais também renunciem, com vistas à instituição de um soberano, sendo todo critério do justo e do injusto definido pela lei civil por ele promulgada.

As leis de natureza, para Hobbes, prescrevem o reconhecimento da igualdade natural dos seres humanos e o cumprimento dos pactos. Não há assim espaço para a distinção de *status* como reprodução de uma ordem natural das coisas. Desse modo, encontram-se os sujeitos em pé de igualdade quanto à capacidade de efetivação do contrato em que há a renúncia de sua liberdade para a criação do Estado.

Uma tal concepção dos sujeitos de direito, no entanto, é incapaz de atribuir valor intrínseco aos seres humanos. Conforme anteriormente destacado, na condição natural “o valor de um homem é seu preço”. Isso exclui que haja qualquer parâmetro externo à própria lei civil que condicione o seu conteúdo ao respeito a uma concepção que atribua valor objetivo à natureza humana: é tão somente a autoridade do soberano que produz a lei, e é apenas a lei a medida do justo e do injusto. Para Hobbes, bastariam sinais externos de reconhecimento da autoridade do soberano por parte do indivíduo para que se considere voluntária a sua adesão ao pacto que a instituiu. Sendo esse consentimento passível de ser extraído inclusive pela força e tomando-se como por definição impossível tratar injustamente aquele que consente (*volenti non fit iniuria*), concebe-se também como por definição impossível que o soberano cometa uma injustiça com relação aos seus súditos.

Immanuel Kant, no final do século XVIII, buscará, diferentemente de Hobbes, defender o valor intrínseco de cada ser humano, o qual deriva da sua própria humanidade, que se encontra igualmente presente em todos, e não de um valor proveniente de algum tipo de mérito moral (distinguindo-se de Aristóteles quanto a esse

ponto). Seria precisamente o fato de seres humanos serem dotados de dignidade que impede que seu valor seja seu preço:

“O que tem preço, em seu lugar também se pode pôr outra coisa, enquanto *equivalente*; mas o que se eleva acima de todo preço, não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade. (KANT, 2009, p. 265, Ak 4:434).

Mas o que seria responsável por conferir esse lugar privilegiado à humanidade, que sempre deve ser tratada, em si e nos demais, como um fim em si mesmo, e nunca como um mero meio, impedindo que seja instrumentalizada como mero valor de troca (KANT, 2009, p. 239-245, Ak 4:428-429)?<sup>8</sup> A resposta reside em nossa capacidade, enquanto seres racionais, de agirmos moralmente, isto é, de agirmos “apenas segundo a máxima pela qual possa[mos] ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 2009, p. 214, Ak 4:421), válida para todos os seres que compartilham conosco a racionalidade.<sup>9</sup>

A natureza, para Kant, ao contrário de Aristóteles, não dita uma hierarquia entre as pessoas: os que naturalmente comandam e aqueles cuja natureza é a de ser comandados. Ao invés disso, é justamente a nossa capacidade de agir segundo uma lei que representamos para nós mesmos, mas concebida como dotada de validade universal, que assinala a posição única igualmente compartilhada por todos seres humanos de se conceberem como agentes livres e, por conseguinte, moralmente responsáveis, em contraste com todos os demais movimentos naturais, determinados por relações de causa

---

<sup>8</sup> A condição de escravidão seria paradigmática da instrumentalização de uma pessoa pelo arbítrio de outra. O contrato de trabalho, por outro lado, tem em consideração o concurso da vontade do trabalhador, concebido como sujeito de direito, embora o objetivo do empregador seja usar a sua força de trabalho, não se caracterizando como o tratamento de um ser humano *meramente* como um meio.

<sup>9</sup> “Ora, a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legislante no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma [a humanidade capaz da moralidade], é a única coisa que tem dignidade. A habilidade e a diligência no trabalho têm um preço de mercado; o engenho, a imaginação viva e o humor, um preço afetivo; ao contrário, a fidelidade às promessas, a benevolência por princípio (não por instinto) têm um valor intrínseco. Tanto a natureza quanto a arte nada contêm que, na sua falta [daquilo que possui valor intrínseco], pudessem pôr em seu lugar; pois o seu valor não consiste nos efeitos que resultam daí, na vantagem e utilidade que proporcionam, mas nas atitudes, isto é, nas máximas da vontade, que dessa maneira estão prontas a se manifestar em ações mesmo que o resultado também não as tenha favorecido. [...]” (KANT, 2009, p. 165-267, Ak 4:434-435).

e efeito. O valor moral que eleva a humanidade sobre o resto da natureza consiste, portanto, na capacidade de agir segundo normas que o sujeito destina a si próprio, cujo caráter universal não o coloca acima ou abaixo de ninguém: a lei moral é rigorosamente a mesma para todos, não havendo espaço para privilégios. Entre seres autônomos só pode haver igualdade de *status*, na medida em que há perfeita identidade entre legisladores e destinatários das normas.

Nesse sentido, nenhum ato que vá de encontro à autonomia individual pode ser tomado como representando a vontade de seres humanos enquanto tais. A dignidade humana, portanto, não pode ser alienada, nem tomada por justa a ordem jurídica que não a respeite. Ela fundamenta uma concepção moral dos sujeitos de direito, os quais possuem desde o nascimento, simplesmente pelo fato de serem humanos, uma liberdade compreendida em termos normativos bastante distintos do *ius naturale* de Hobbes:

*A liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade. - E as seguintes competências já estão no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem realmente (como membros da divisão sob um conceito superior do direito): a igualdade inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los; por conseguinte, a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (sui iuris) [...]. (KANT, 2013, Ak 6:237-238).*

Para Kant, a necessidade de estabelecer reciprocamente os limites externos de tal liberdade, bem como de protegê-la de possíveis violações por parte dos outros, gera o imperativo aos indivíduos de que se associem aos demais, submetendo-se à lei civil (KANT, [s.d.], p. 19, Ak 8:289; 2013, § 44, Ak 6:312-313). Afinal, apenas as normas desta última têm a capacidade de determinar os limites da coexistência das liberdades segundo uma lei universal, assim como somente os poderes do Estado têm como garantir o seu cumprimento pelo uso da coerção.

O contrato originário consistiria em uma ideia da razão que representaria o abandono do estado de natureza com vistas a esse objetivo de preservar a liberdade que temos enquanto seres humanos. Como não é qualquer ordenamento jurídico que cumpre com tal finalidade, Kant, ao contrário de Hobbes, impõe condições para que a lei civil seja considerada justa com quem a ela se submete (KANT, [s.d.], p. 35, Ak 8:303-304). Podem ser tomados como representativos da vontade de seres autônomos ordenamentos jurídicos que cumpram com as três seguintes condições:

## Liberdade enquanto ser humano

Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível. (KANT, [s.d.], p. 21, Ak 8:290).

## Igualdade enquanto súdito

[T]odos os que, como súditos, fazem parte de um povo se encontram num estado jurídico (*status juridicus*) em geral, isto é, num estado de igualdade de ação e reação de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal de liberdade (a tal se chama o estado civil): por isso mesmo, o direito inato de cada qual neste estado (isto é, anteriormente a todo o ato jurídico do mesmo), quanto ao poder de constranger quem quer que seja a permanecer no interior das fronteiras da consonância do uso da sua liberdade com a minha, é universalmente o mesmo. Ora, visto que o nascimento não é um ato de quem nasce, portanto, não lhe está adscrita nenhuma desigualdade do estado jurídico nem qualquer submissão a leis coercivas exceto a que lhe é comum com todos os outros, enquanto súdito do único poder legislativo supremo, não pode haver nenhum privilégio inato de um membro do corpo comum, enquanto co-súdito, sobre os outros e ninguém pode transmitir o privilégio do estado que ele possui no interior da comunidade aos seus descendentes; por conseguinte, também não pode, como se por nascimento estivesse qualificado para a condição senhorial, impedir coercivamente os outros de chegarem por seu próprio mérito aos graus superiores da hierarquia (do superior e do inferior, dos quais, porém, nenhum é *imperans* e o outro *subjectus*). (KANT, [s.d.], p. 23-24, Ak 8:292-293).

## Independência enquanto cidadão

[A] “existência e conservação” do cidadão não devem depender do “arbítrio de um outro no povo, mas [dos] seus próprios direitos e forças enquanto membro da comunidade política”, do que decorre sua personalidade civil, que consiste no exercício desses direitos em nome próprio, sem encontrar-se subordinado ou sob a tutela de alguém. (KANT, 2013, § 46, Ak 6:314).

Apenas quando cumpridas essas três condições é que se pode imputar a legislação à vontade geral do povo, pois apenas nesses casos se pode falar em normas destinadas a indivíduos autônomos, sendo a possibilidade de tal assentimento “a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública” (KANT, [s.d.], p. 28, Ak 8:297). Elas excluem de plano a ideia de uma sociedade dividida em castas ou estamentos, cada uma com o seu estatuto jurídico próprio; ao invés disso, assinalam a condição igual de todos os indivíduos como sujeitos de direito.

Para Kant, em oposição a Hobbes, a noção de sujeito de direito reveste-se de um fundamento moral, na medida em que reconhece o valor intrínseco dos seres humanos enquanto seres autônomos. Tal fundamento moral, contudo, não depende do conteúdo dos fins efetivamente buscados pelos indivíduos e sua relação com a realização da felicidade própria ou alheia segundo a função própria da espécie humana, como ocorre em Aristóteles, o que possibilitaria uma hierarquia de dignidade entre os mais e menos virtuosos. Em vez disso, o que confere igual dignidade a todos os seres humanos é a sua capacidade para agir moralmente, quer seja ela efetivamente empregada ou não, e essa capacidade, como vimos, é definida nos termos formais da autolegislação.

Por conta disso, encontramos no pensamento kantiano uma poderosa fundamentação para a noção de direitos humanos, dos quais todos somos titulares independentemente daquilo que fazemos ou deixamos de fazer, uma vez que nos são atribuídos em função de nossa igual dignidade e não do nosso merecimento. Nesse sentido, as três condições postas pela ideia kantiana de pacto originário se coadunam com o espírito dos seguintes artigos da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789<sup>10</sup>:

- Art.1º. Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.
- Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.
- Art. 5º. A lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordene.
- Art. 6º. A lei é a expressão da vontade geral. [...] Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais a seus

---

<sup>10</sup> Como é sabido, Kant foi um atento observador dos acontecimentos da Revolução Francesa, os quais tinha em mente quando redigiu seus principais escritos políticos na década de 1790.

olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.

- Art. 12º. A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita de uma força pública. Esta força é, pois, instituída para fruição por todos, e não para utilidade particular daqueles a quem é confiada.

Na próxima seção, analisaremos as limitações da proteção à autonomia política dos indivíduos do modo como foi concebida por Kant, contrastando-a com a teoria da justiça de John Rawls. Partindo de uma concepção de cidadão semelhante à de Kant, o filósofo norte americano estende o escopo de uma concepção política de justiça para que também abranja uma dimensão socioeconômica, preenchendo assim a lacuna que pensadores socialistas identificaram no liberalismo clássico ao longo dos séculos XIX e XX.

## **OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA ENTRE CIDADÃOS LIVRES E IGUAIS: O PROJETO ILUMINISTA LEVADO ADIANTE POR RAWLS**

No pensamento de Kant, encontramos as bases para uma sociedade cujo ordenamento jurídico, para que se possa reivindicar como a representação da vontade de seres autônomos, precisa respeitar o direito inato à liberdade inerente à dignidade humana. Tratar a todos seres humanos como senhores de si (*sui iuris*) implica submetê-los ao mesmo estatuto jurídico (igualdade) e não os tornar sujeitos à vontade arbitrária de outrem (independência).

No entanto, Kant parece não levar esses preceitos fundamentais às suas últimas consequências, fazendo concessões a relações sociais tradicionais que iriam de encontro a tais princípios.<sup>11</sup> No que diz respeito à comunidade doméstica, ele aceita relações de

---

<sup>11</sup> “No entanto, esta igualdade universal dos homens num Estado, como seus súditos, é de todo compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus da sua propriedade, na superioridade quer física quer intelectual sobre os outros ou em bens de fortuna que lhe são exteriores e em direitos em geral (de que pode haver muitos) em relação aos outros; pelo que o bem-estar de um depende muito da vontade do outro (o do pobre depende da do rico), um deve obedecer (como a criança aos pais, ou a mulher ao homem) e o outro dá-lhe ordens, um serve (como jornaleiro), o outro paga, etc. Mas, *segundo o direito* (que enquanto expressão da vontade geral só pode ser um único e que concerne à forma do direito, não à matéria ou ao objecto sobre o qual se tem um direito), são, enquanto súditos, todos iguais; porque nenhum pode constranger a quem quer que seja, exceto mediante a lei pública (e o seu executor, o chefe do Estado), mas através desta também todos os outros se lhe contrapõem em igual medida; ninguém, porém, pode

subordinação da esposa ao marido, bem como do servo ao patrão, sendo tão forte esta última relação de sujeição que Kant chega a negar-lhe o caráter meramente contratual, aproximando-a dos direitos que se exercem sobre coisas (KANT, 2013, § 30, Ak 6:282-284).

A desigualdade material entre as pessoas seria uma realidade que, não tendo sido causada direta e intencionalmente pela legislação (por exemplo, proibindo certas pessoas de serem proprietárias), não a invalidaria enquanto representação da vontade geral, não podendo ser considerada, portanto, injusta. Seriam aqueles que não preenchem os requisitos para serem cidadãos independentes, tendo que se subordinar às ordens de outro para ganhar o seu sustento, que deveriam ser desconsiderados ao se verificar o preenchimento das condições do contrato originário<sup>12</sup> (KANT, [s.d.], p. 26, Ak 8:295).

O livro *Uma teoria da justiça*, do filósofo norte americano John Rawls, publicado em 1971, inspirou-se no contratualismo dos filósofos dos séculos XVII e XVIII, especialmente na versão kantiana, concebendo os membros de uma sociedade como (ao menos politicamente) autônomos; procurou, no entanto, levar as ideias fundamentais da sua concepção até as últimas consequências, ainda que isso pudesse implicar uma crítica radical das estruturas sociais existentes, principalmente no que diz respeito à distribuição de renda e propriedade. Para Rawls, nem mesmo as desigualdades naturais quanto a características físicas ou a capacidade para o desenvolvimento de certas habilidades devem determinar o destino de cada indivíduo no interior da sociedade. Em suas palavras, “não há necessidade de resignar-se a essas contingências”, na medida em que “o sistema social não é uma ordem imutável que se encontra fora do controle humano, mas um padrão de ação humana”, sendo “justa ou injusta a maneira como as instituições lidam com esses fatos” (RAWLS, 1999, § 17, p. 87-88). Em uma obra posterior, Rawls definiu nestes termos a principal questão que a sua teoria visa responder:

---

perder esta faculdade de constrangimento (portanto, a posse de um direito contra outrem) a não ser em virtude do seu próprio crime, e também a ela não pode renunciar, ou seja, por meio de um contrato; por conseguinte, ninguém pode, mediante um ato jurídico, fazer que não tenha direito algum, mas apenas deveres: privar-se-ia assim efectivamente do direito de fazer um contrato e, por conseguinte, este suprimir-se-ia a si mesmo.” (KANT, [s.d.], p. 22-23, Ak 8:291-292).

<sup>12</sup> “Ora, quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se *cidadão (citoyen)*, isto é, *cidadão do Estado (Staatsbürger)*, e não *cidadão da cidade (bourgeois)*. A única qualidade que para tal se exige, além da qualidade natural (de não ser nem criança nem mulher), é *ser o seu próprio senhor (sui iuris)*, por conseguinte, é possuir alguma *propriedade* (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, talento artístico ou ciência) que lhe faculte o sustento; nos casos em que ele recebe dos outros os meios de viver, é necessário que os adquira apenas mediante a *alienação* do que é *seu*, e não pelo consentimento a outros dado para utilizarem as suas forças, portanto, ele a ninguém deve *servir* em sentido próprio a não ser à comunidade.” (KANT, [s.d.], p. 26, Ak 8:295).

Quais princípios são os mais apropriados para uma sociedade democrática que não apenas professa, mas realmente deseja levar a sério a ideia de que os cidadãos são livres e iguais, e tenta realizar essa ideia em suas principais instituições? (RAWLS, 2001, § 12.1, p. 39).

As bases para conceber os cidadãos como livres e iguais assemelham-se às de Kant, embora adquiram uma roupagem conceitual que as desvincula do sistema filosófico kantiano. Podemos reconhecer em todos os seres humanos adultos duas faculdades morais: (1) a capacidade de, com o concurso da razão, formular uma concepção de bem, isto é, daquilo que deve ser buscado na sua vida, assim como deliberar sobre os meios adequados para colocá-la em prática (racionalidade) e (2) um senso de justiça capaz de reconhecer limites na realização dos objetivos dos indivíduos, respeitando os direitos justamente conferidos aos demais pelas regras e instituições (razoabilidade) (RAWLS, 2001, § 7.1, p. 18-19). Observamos aí algo próximo à ideia kantiana de que se deve respeitar o caminho que cada um toma para si, desde que compatível com a liberdade dos demais segundo uma lei universal, constituindo uma atitude paternalista querer coagir os outros a ser feliz à sua maneira (o pior dos despotismos, segundo Kant) (KANT, [s.d.], p. 21, Ak 8:290-291).

Há igualmente uma noção de autonomia na obra de Rawls, embora restrita à relação entre concidadãos.<sup>13</sup> Em uma democracia de cidadãos livres e iguais, todos devem ser reconhecidos como fontes autoautenticáveis de reivindicações, uma vez que estas devem estar ancoradas em razões fundadas nos valores democráticos que devem ser compartilhados por todos os concidadãos e não nas diversas e conflitantes concepções abrangentes de bem dos indivíduos. O caráter legítimo de uma reivindicação consiste em estar justificada em razões que ninguém possa razoavelmente rejeitar sob a alegação de não estar sendo tratado com o mesmo respeito e consideração em comparação com os demais, e a fonte dessas razões corresponde ao uso pelo indivíduo de suas próprias faculdades morais (RAWLS, 2001, § 7.5, p. 23; 2005, p. xxvi-xxvii).

Nesse sentido, assim como em Kant, o contrato social é concebido como uma ideia da razão para definir aquilo que seres autônomos racionalmente reconheceriam como representando as condições de preservação de sua autonomia no convívio político. Mas, em Rawls, a metáfora contratual se reveste de um significado adicional: ao conceber a sociedade democrática como um sistema cooperativo que deve ser vantajoso da

---

<sup>13</sup> A autonomia nos termos de uma concepção moral abrangente é abandonada em *Liberalismo político* como forma de não excluir da sociedade democrática concepções filosóficas e religiosas que, apesar de submeter o indivíduo a ordens heterônomas (como mandamentos divinos), são capazes de reconhecer que, na esfera política, esse tipo de autoridade moral não encontra espaço.



perspectiva de todos, o filósofo norte americano estende a exigência de reciprocidade do domínio meramente jurídico para abranger também a distribuição de bens e vantagens sociais (RAWLS, 1999, §3, p. 14-15).

Não são apenas as esferas de liberdade individual que devem coexistir segundo uma lei universal, mas também deve ser repartido tudo aquilo que uma concepção razoável de bem e a autonomia política do cidadão podem exigir como instrumento para sua realização, o que Rawls denomina *bens primários*. Estes incluem os direitos e liberdades civis, mas também os direitos inerentes à participação política em uma democracia, os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade, renda e riqueza, entre outros (RAWLS, 2001, § 17.2, p. 58-59.).

Para representar o que seria a escolha de princípios para a distribuição de bens primários realizada por cidadãos autônomos, Rawls lança mão de um artifício teórico capaz de neutralizar qualquer influência indevida de alguma assimetria de poder ou de motivações imbuídas de parcialidade. Trata-se da situação hipotética denominada *posição original*, em que as partes do contrato social, representantes dos interesses de cidadãos autônomos enquanto tais, colocadas em perfeita simetria de poder e de informação, buscam satisfazer o seu autointeresse de maximizar o seu quinhão de bens primários, mas ignoram quais são suas características pessoais, seus talentos naturais, sua concepção de bem e a posição que ocupariam na sociedade – nas palavras de Rawls, estariam sob o *véu da ignorância*. Desse modo, ao desejarem escolher o que é melhor para si, acabam por escolher princípios de justiça que seriam também vantajosos na perspectiva de todos os demais membros da sociedade (RAWLS, 1999, § 3, p. 11; 2001, § 6, p. 14-18, e § 25, p. 85-89). Nas circunstâncias estipuladas para a posição original, seriam estes os princípios escolhidos para a distribuição dos bens primários entre os cidadãos:

(a) Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: [b.1] primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, [b.2] em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (princípio da diferença). (RAWLS, 2001, § 13.1, p. 42-43).

A análise da solidez do argumento da posição original para justificar tais princípios como aptos para determinar as bases das relações entre cidadãos livres e iguais pode ser repartida em dois movimentos distintos. Em um primeiro passo, examina-se se as

diversas estipulações realizadas por Rawls - a saber, sobre as faculdades morais dos cidadãos, os bens primários como objeto da distribuição e o véu de ignorância como mecanismo para garantir a adoção de um ponto de vista comum na medida em que neutraliza qualquer consideração parcial - servem adequadamente para representar tão somente os interesses que os indivíduos têm enquanto cidadãos autônomos, excluindo da deliberação a consideração de qualquer outro desejo particular que porventura possam ter. Quanto a esse ponto, tentamos anteriormente defender que a teoria de Rawls torna mais robusto o tratamento da autonomia do cidadão em comparação com os escritos políticos de Kant. O passo seguinte consiste em verificar se é verossímil que as partes do contrato hipotético descrito pelo filósofo norte americano, com suas motivações restringidas pelas características impostas à posição original, escolheriam esses princípios.

Não pretendemos nos aprofundar na exposição dos argumentos que podem ser lançados em favor da concepção de justiça de Rawls. Buscaremos apenas apresentar as linhas gerais do raciocínio que levaria as partes do contrato hipotético à escolha de ambos os princípios, bem como explicar alguns pontos centrais acerca de sua interpretação para poder contrastá-los com os princípios do contrato originário de Kant e com os de uma constituição reta segundo Aristóteles.

O primeiro princípio garante aos cidadãos igual proteção de suas liberdades fundamentais e de suas liberdades políticas. Isso não apenas veda restrições arbitrárias às liberdades pelo ordenamento jurídico ou pela atuação das autoridades, como também exige destas últimas a sua efetiva proteção. Afinal, a omissão do Estado frente à violação desses direitos seria uma outra forma de descumprí-lo. No entanto, o primeiro princípio não determina que as liberdades tenham o mesmo valor para todos indivíduos: sabe-se, por exemplo, que o direito de fazer turismo no exterior, decorrente do direito de ir e vir, apenas tem significado prático para aqueles que detêm os recursos necessários para exercê-lo. Para Rawls, a correta distribuição do valor das liberdades, via de regra, constitui tarefa do segundo princípio, que, como veremos, maximizaria o valor das liberdades de todos, exceção feita às liberdades políticas, cujo valor equitativo deve ser garantido a todos para que se preserve a simetria de poder entre os cidadãos que caracteriza uma democracia.

Por que o primeiro princípio seria escolhido na posição original e, segundo Rawls, lhe seria dada prioridade em relação ao segundo? Respondendo primeiramente a última parte da questão, não é difícil concordar que, sem essas liberdades, a autonomia dos cidadãos para viver a vida que consideram valiosa (sob a condição de respeitar os demais) ficaria de plano comprometida. Esse ponto é contemplado pela noção de “esquema plenamente adequado de liberdades fundamentais”. Mas por que

necessariamente escolheriam um esquema igual para todos? Ora, lembremos a caracterização das partes na posição original: têm interesse em maximizar o seu quinhão de bens primários, mas desconhecem qualquer característica que as distingam dos demais indivíduos. Nesse caso, dada a forma como as liberdades de diversos indivíduos interagem em sociedade, garantir o máximo de liberdade para si implica garantir liberdades iguais para todo o mundo. Caso contrário, a parte poderia assumir na sociedade real o lugar de quem tem uma liberdade negada (e.g., ser adepto de uma religião proscrita) ou se colocar em posição de desvantagem (autorizando, por exemplo, que o voto de quem tiver curso superior possua um peso maior, requisito que a parte não tem como saber se preencheria).

Quanto ao segundo princípio, é de se esperar que as partes na posição original não queiram permitir (1) nenhuma restrição com respeito ao acesso a cargos e posições sociais, assim como (2) uma distribuição de renda e riqueza que favoreça alguns em detrimento dos demais. A alternativa contrária em ambos os casos jamais constituiria uma escolha racional para quem não sabe se se encontrará entre os beneficiados ou os prejudicados. Faz sentido, portanto, atribuir às partes a escolha de que cargos e posições sejam *acessíveis a todos* e que renda e riqueza sejam distribuídas para a *vantagem de todos*. Mas como devemos interpretar essas cláusulas?

O pensamento liberal clássico conferiu uma conotação exclusivamente formal à noção de que cargos e posições devem ser acessíveis a todos, contrapondo-se aos privilégios existentes no Antigo Regime. Tal como encontramos na formulação de Kant de seu princípio da igualdade, todos devem ter o mesmo estatuto de cidadão e estar submetidos às mesmas regras do ordenamento jurídico. Ora, sabe-se muito bem que a posição social na qual a pessoa nasce determina sua vantagem ou desvantagem na disputa por cargos e posições. Isso, em uma sociedade de pessoas livres e iguais, deve ser considerado como arbitrário do ponto de vista moral, e não o reflexo de uma ordem natural. Para neutralizar tanto quanto possível a influência desse fator, as pessoas na posição original, que desconhecem a sua sorte nos estratos sociais, optariam por um sistema de *igualdade equitativa de oportunidades*, isto é, uma organização social que garanta o acesso a todos aos recursos necessários para competir em pé de igualdade por essa espécie de bem primário, proporcionando o sucesso dos mais talentosos e não daqueles que, em virtude de sua posição social, “largaram na frente” na disputa.

Além de não ser factível a completa neutralização de todos os fatores externos à consideração do talento e aptidão na disputa por cargos e posições,<sup>14</sup> a mera igualdade

---

<sup>14</sup> Nem mesmo desejável, pois implicaria uma intrusão excessiva na esfera privada dos indivíduos, violando liberdades protegidas pelo primeiro princípio (RAWLS, 1999, § 17, p. 87-89).

equitativa de oportunidades, por si só, é incapaz de assegurar que a cooperação social seja em benefício de todos. Desacompanhada de um princípio que regule o produto da cooperação, representado pelos bens primários renda e riqueza, acarretaria no favorecimento daqueles que, por sorte, possuem os talentos valorizados por aquela sociedade. Para direcionar o uso dos talentos e aptidões para o benefício de todos, Rawls lança mão do princípio da diferença, a saber: que só serão permitidas desigualdade na distribuição das vantagens sociais se elas beneficiarem ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (RAWLS, 1999, § 17, p. 87). A distribuição de renda e riqueza não consiste em um jogo de soma zero, em que aquilo que um ganha necessariamente corresponde ao que foi retirado de outro. É possível conceber sistemas mais produtivos - e, portanto, com mais riquezas a serem distribuídas - em que esse tipo de desigualdade opere como incentivo aos mais talentosos, redundando em um ganho para todos, inclusive para aqueles que formam a camada de menor poder aquisitivo da sociedade. Apenas se essa condição for satisfeita e o arranjo social estiver de fato aumentando as expectativas dos menos favorecidos, o afastamento de um padrão igualitário de distribuição seria permitido.

Não é difícil entender por que o princípio da diferença se mostra atraente para as partes na posição original. Estando encobertas pelo véu da ignorância, ignoram a posição que ocuparão na sociedade. O modo de assegurar que o sistema de cooperação social lhe seja vantajoso, ainda que a sorte não a favoreça, consiste em garantir a melhor situação possível para aqueles que vão ocupar a pior posição na distribuição de renda e riqueza em relação aos demais - exatamente o que faz o princípio da diferença (RAWLS, 1999, § 12, p. 57-65).

Aplicados em conjunto, os dois princípios de justiça, por serem os preferidos pelas partes na posição original, reivindicam expressar como cidadãos politicamente autônomos devem ser tratados de maneira imparcial pelas principais regras e instituições sociais. Trata-se de um modo procedimental de se argumentar: a partir de uma concepção de autonomia política (faculdades morais dos cidadãos) e dos instrumentos necessários para a operação dessas faculdades (bens primários), se elabora, como um experimento mental, um procedimento controlado de deliberação (posição original) que visa fundamentar a correção da escolha dele resultante (princípios de justiça). Que espaço haveria nesse empreendimento teórico para a noção de mérito, que, como vimos, é central para qualquer concepção de justiça distributiva segundo Aristóteles?

Rawls não nega que a noção de mérito possa ser relevante em vários domínios sociais, tais como a atribuição de notas por um professor ou de prêmios por um concurso literário. Não há problema em que a noção de mérito seja utilizada nesses contextos delimitados, comparando os indivíduos quanto a um aspecto determinado (o desempenho

acadêmico em uma disciplina ou a qualidade e a originalidade de sua obra) que é destacado de acordo com os fins daquela prática social específica (o aprendizado de determinadas habilidades e conteúdos ou a descoberta de novos talentos literários). O que colide frontalmente com a teoria rawlsiana é classificar os cidadãos segundo uma noção de mérito que servisse para orientar a distribuição pelo Estado daqueles bens necessários para o exercício de sua autonomia (bens primários). Para Rawls, a comunidade política não pode estar voltada à realização de uma concepção abrangente de bem que imponha a realização de uma função própria aos seres humanos (conforme explicada na primeira seção). Ao contrário, há que se respeitar o pluralismo de concepções compatíveis com a observação dos princípios de justiça. Desse modo, contrariamente ao defendido por Aristóteles, a distribuição do poder conforme a virtude, “proporcional ou dependente do valor moral intrínseco” do indivíduo (RAWLS, 1999, § 48, p. 273), não pode ser o critério para discriminar as constituições retas das corrompidas.

Não há, portanto, espaço no pensamento de Rawls para qualquer diferenciação entre os cidadãos com base em uma noção substancial de mérito, independente da ordem jurídica positiva. Qualquer diferenciação que possa haver, para que seja considerada justa, deve resultar da aplicação de regras e procedimentos instituídos em conformidade com os princípios de justiça, a partir dos quais os indivíduos podem gerar expectativas legítimas acerca dos efeitos de suas ações em sua parcela de bens primários:

A estrutura básica é um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduzem os homens a agir em conjunto de modo a produzir a maior soma de benefícios e que atribuem a cada um reivindicações reconhecidas a uma parte nos resultados. O que uma pessoa faz depende do que as regras públicas dizem com respeito àquilo a que ela terá direito [no que se refere a tais benefícios socioeconômicos], e a atribuição a ela desses direitos depende daquilo que ela faz. (RAWLS, 1999, § 14, p. 74)

Com a exposição de suas linhas gerais, podemos observar o modo como a teoria de Rawls busca levar a cabo o ideal iluminista de uma sociedade entre indivíduos livres e iguais, destacando os princípios fundamentais da formação política que usualmente denominamos Estado Democrático de Direito. Nessa forma de exercício do poder, todos são tratados com igual respeito e consideração, sem que alguns sejam favorecidos em detrimento de outros, bem como são respeitadas todas as formas de vida e visões de mundo que forem compatíveis com tais condições de reciprocidade. Como veremos em

nossas considerações finais, é precisamente contra essas noções que o pensamento reacionário, anti-iluminista, se volta.

## **EPÍLOGO: INIMIGOS DO PROJETO ILUMINISTA E A RESSUBSTANCIALIZAÇÃO DA POLÍTICA**

Quando os revolucionários franceses, no período ainda da monarquia constitucional, procuraram revisar o estatuto jurídico da família, tinham consciência de que estavam atingindo não apenas o coração do Antigo Regime, mas também uma certa tradição jurídica e filosófica que lhe servia de fundação. Como afirmara Jean Bodin no seu primeiro dos *Seis Livros da República*, 1.2.1.,

[...] Assim, como a família bem conduzida é a verdadeira imagem da República e a potência doméstica se assemelha à potência soberana, também é o reto governo da casa o verdadeiro modelo do governo da República.<sup>15</sup> (BODIN, 2013, p. 180).

Nesse sentido, propostas foram feitas na direção de dismantelar a autoridade da figura tradicional do *pater familias*, do chefe da casa: direito de castigar, direito de deserdar, exigência do consentimento paterno para o casamento dos filhos maiores, etc. Depois, em agosto de 1790, a Assembleia Nacional instituiu tribunais de direito de família, o que seria impensável em uma tradição que atribuía ao chefe da casa poderes absolutos para com aqueles que lhe eram subordinados. Em 1793 chegou-se mesmo a propor a dissolução pura e simples do pátrio poder. Para os deputados, se a tirania tinha sido abolida no topo do Estado, faltava agora suprimir a base.

O segundo pilar de ataque às estruturas do Antigo Regime dirigia-se ao poder do Rei em matéria penal. Em 1791, os revolucionários, sob forte influência do milanês Cesare Beccaria, por intermédio de seu livro *Dos delitos e das penas*, de 1764, reformularam, pela promulgação de um código penal, aquilo que consideravam o bárbaro sistema penal em vigor não apenas na França, mas por toda a parte.

Quando, portanto, esses mesmos revolucionários escreveram a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789, não consideravam aqueles artigos e expressões como destituídas de relevância prática. Assim, por exemplo, quando declararam em seu artigo 1º que os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos, e que as distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum, afirmaram que apenas a lei, em sua abstração, constituiria o critério do lícito e ilícito.

---

<sup>15</sup> Bodin (2013, livre I, p. 180, 1.2.1).

Portanto, particularidades como, por exemplo, a pertinência a um certo grupo religioso, não podem contar como critério válido para atribuir privilégios ou interdições no âmbito público. Se é assim, então os judeus, por exemplo, têm, ao contrário do Antigo Regime, pleno direito de cidadania. Do mesmo modo, o Estado, como vimos, não deveria ser paternalista, isto é, determinar o bem a ser vivido pelos indivíduos. O Estado moderno, em sua versão iluminista, na verdade, consistiu num longo processo na direção da autonomização do indivíduo, na medida em que enfraqueceu, pouco a pouco, os privilégios de *status* através da sujeição à lei comum ou simples eliminação daquelas associações que asseguravam direitos particulares a seus membros. Os direitos subjetivos individuais têm, então, uma dimensão de universalização, na medida em que suprimem interdições legais ligadas a um *status* particular (judeu, escravo, mulher, por exemplo). Eles permitem ascender a prerrogativas ligadas à qualidade de ser humano.

A reação não tardou. A revolta contra a revolução varreu a Europa. Os reacionários eram, em primeiro lugar, evidentemente, a Igreja católica, as dinastias monárquicas e seus adeptos. A eles se juntaram, mais tarde, os nacionalistas que reivindicavam uma certa homogeneidade do povo que havia sido conspurcada pela incorporação indiscriminada de povos que não pertenciam ao solo, e, como consequência, os antisemitas. Esse caldo cultural contrarrevolucionário tem seu ápice no racismo, colonialismo e antisemitismo que permeou a Europa até as vésperas da II Grande Guerra.

A crítica à modernidade e ao Estado moderno trazida pela reação procura, é claro, atingi-los no coração. Dois são os alvos: a ideia de direitos humanos e a noção de direito subjetivo. Podemos identificar essa crítica em um celebrado historiador do direito do século passado, de muito sucesso nos cursos jurídicos do Brasil, chamado Michel Villey. Sobre o direito subjetivo ele afirma: "... assim como, partindo do indivíduo, não podemos chegar ao direito como uma justa divisão e proporção entre indivíduos, mas apenas ao 'direito subjetivo' solitário de cada indivíduo (...); assim também uma lei que é a expressão de uma vontade individual é impotente para ordenar relações justas" (VILLEY, 1975, p. 706). Para escapar desta obscuridade na qual teríamos sido submergidos pelas luzes, os juristas deveriam "voltar através da história ao século em que esta revolução ocorreu; à encruzilhada onde os modernos, em nossa opinião, se extraviaram. E voltar ao caminho que eles erroneamente abandonaram, o do realismo clássico." A sugestão de Villey, então, consiste, como acabamos de ver, em retomar o caminho da substancialização do direito e da política.

Em seus *Cadernos* publicados em 1995, sete anos após sua morte, Villey escreveu sobre a igualdade dos modernos: "Os homens não são de modo algum iguais, não importa o que o democratismo nos faça acreditar; sua autoridade é muito desigual, pois

há alguns que, por graça, penetraram nos mistérios do amor divino (Santo Agostinho), que tiveram o gênio da beleza musical (Mozart), e a inteligência filosófica (Aristóteles); outros que foram dotados de um senso jurídico.” Para curar tais males da modernidade, o autor nos sugere na sequência: “Reabilitar a *auctoritas* contra a ciência impessoal” (VILLEY, 1995, p. 448). Tudo está aí, poderíamos dizer: o ataque à igualdade abstrata das democracias e ao império da técnica e da ciência, o retorno ao mistério da graça (um tema constante em seus *Cadernos*) e o lamento pelo esquecimento da autoridade.<sup>16</sup>

Façamos o exercício imaginativo de concordar, por um instante, com Villey. Abandonemos os direitos humanos e sua fundamentação, abandonemos a ideia de direito subjetivo, abandonemos a noção de autonomia. Em que estado de coisas estaríamos? Suponhamos que não temos aversão ao risco. Apostemos que seremos chefes de família ou que estaremos na linha de sucessão da lei sálica. Ou então, que seremos senhores ou, com menos sorte, vassalos. Outra ótima alternativa seria sermos patrícios em Roma ou déspotas na Grécia clássica. O destino reservado às demais hipóteses – incluindo todo aquele reservado às mulheres, por exemplo, – seria insuportável. Apostaríamos nisso?

## REFERÊNCIAS

ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*. Traduction et commentaire R. A. Gauthier et J. Y. Jolif. Paris: Vrin, 1959. 3 v.

ARISTOTE. *Les Politiques*. Traduction Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993.

BODIN, J. *Les six livres de la République*. Paris: Classiques Garnier, 2013.

---

<sup>16</sup> Não é de se admirar que, em sua resenha de *Uma teoria da justiça*, publicada somente em 1976 (cinco anos após a obra resenhada), Villey recomende a sua leitura apenas com o intuito de “compreender a que tipo de linguagem os princípios individualistas ainda hoje conduzem; a que tipo de ideologia; a que noções ocas e verbais de liberdade, igualdade, ‘democracia’, ‘obrigação política’; como os slogans herdados do século XVIII podem ser atualizados de acordo com os gostos contemporâneos”, uma vez que rejeita a teoria de Rawls classificando-a entre os “sistemas construídos sobre bases arbitrárias”. Afirma, em uma formulação críptica mas nitidamente contrailuminista (e dependente de uma interpretação equivocada da obra de Rawls e do contratualismo de um modo geral), encontrar-se “surpreso que ainda nos preocupemos em criar novas formas de contrato social na hipótese de indivíduos originalmente separados. Seria suficiente considerar a interdependência natural dos membros que a constituem para ver como estes postulados são irrealis”. A alternativa que propõe, por seu turno, segue o caminho da ressubstancialização da política: “É no próprio grupo social como uma realidade primária, como existindo ‘naturalmente’, que devemos, em nossa opinião, buscar o ponto de partida da justiça e romper com a herança do idealismo” (VILLEY, 1976, p. 272).



HOBBS, T. *Leviathan, or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civil*. Edition by Noel Malcolm. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HOBBS, T. *Léviathan latino*, OL. Tradução e anotação por François Tricaud e Martine Pécharman. Paris: Vrin, 2004.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

KANT, I. Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito. In: KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução Clélia Aparecida Martins. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Tradução Artur Morão. Covilhã: LusoSofia, [s.d.].

RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

RAWLS, J. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

VILLEY, M. *La Formation de la pensée juridique moderne: cours d'histoire de la philosophie du droit*. Paris: Montchrétien. 1975.

VILLEY, M. Compte-rendu de *A Theory of Justice*. *Archives de Philosophie du Droit*, t. 21, 1976, p. 271-272.

VILLEY, M. *Réflexions sur la philosophie et le droit: Les Carnets de Michel Villey*. Textes préparés et indexés par Marie-Anne Frison-Roche et Christophe Jamin. Préface de Blandine Kriegel et François Terré. Paris: Presse Universitaire de France, 1995.

## SUGESTÕES DE LEITURA

### Para a seção 1

MACDONALD, P. B. C. *Direito e justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: UFRGS, 2019.

Este livro expõe o tratamento conferido por Aristóteles às questões relativas à lei e à justiça no contexto mais amplo de seu pensamento ético-político.

SPINELLI, P. T. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

Esta obra constitui uma excelente introdução à filosofia moral aristotélica a partir do exame detalhado da prudência, cuja centralidade em Aristóteles reside no fato de se tratar

da virtude intelectual que compõe a definição de virtude moral e que responde pela excelência do uso prático da razão.

WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Este livro oferece uma análise acessível de capítulos centrais dos livros I e III da Política de Aristóteles.

## Para a seção 2

LIMONGI, M. I. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.

Esse livro reconstrói a visão hobbesiana do homem a partir do contexto das mútuas relações em que se encontra. É na arena da visibilidade pública, mostra a autora, que se darão os modos de regulação moral e política dos indivíduos. Tal reconstrução do pensamento hobbesiano é interessante porque desloca uma interpretação comumente atribuída a Hobbes de haver caracterizado os seres humanos como egoístas e individualistas.

TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2001.

Nesse livro, Richard Tuck é particularmente cuidadoso em descrever não apenas a filosofia política de Hobbes, mas também em fornecer uma introdução ao pensamento de Hobbes sobre religião, ciência, ética e método filosófico.

## Para a seção 3

PERES, D. T. *Kant: metafísica e política*. Salvador: Editora EDUFBA/UNESP, 2004.

Daniel Tourinho Peres, neste livro, apresenta de modo sistemático algumas análises que são capitais para a compreensão da ideia de República em Kant. Começando pelo estudo do direito e dos limites da propriedade, o autor conclui com uma esclarecedora investigação da noção de esfera pública.

TERRA, R. *Kant & o direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Esse livro de Ricardo Terra oferece uma visão abrangente e clara à filosofia do direito de Immanuel Kant, destacando seu caráter procedimental, universalista e cosmopolita.

## Para a seção 4

GARGARELLA, R. *As teorias da justiça depois de Rawls*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Nesta obra, Roberto Gargarella expõe as linhas gerais do pensamento de Rawls e de seus principais críticos desde a publicação de *Uma teoria da justiça*.

SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Trata-se do célebre curso de Michael Sandel na Universidade de Harvard, em que ele expõe de modo instigante diversas maneiras de pensar os temas ligados à noção de justiça, com diversos exemplos de aplicação prática.



DISSERTATIO  
FILOSOFIA