

Matéria e percepção em *Metaph. Z* e *H**

Cláudio William Veloso**

Resumo: O presente trabalho trata da definição de fenômenos naturais, tais como o trovão, que é usada como paradigma na definição das substâncias perceptíveis em *Metafísica*, *Z* 17. Procura-se mostrar como a definição do trovão implica necessariamente uma referência à substância, assim como a definição das substâncias perceptíveis parte necessariamente de um acidente, que justamente funciona como matéria. Entende-se assim trazer à tona algumas questões embaraçosas para Aristóteles, que dizem respeito ao “hiato” existente entre percepção e intelecção e ao caráter não assertivo da “predicação da forma”.

Palavras-chave: substância – acidente – intelecção – percepção – predicação

Dando continuidade à comunicação por mim apresentada no III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga⁽¹⁾, examinarei a definição dos assim chamados fenômenos naturais, tais como o eclipse e o trovão, que servem de paradigma na definição da substância como causa do ser no final do livro *Z* da *Metafísica* de Aristóteles.

“Como a substância é, então, um princípio e uma certa causa, é preciso partir daí. E o *por que* é sempre buscado assim: *por que* algo

* Texto da comunicação apresentada no IX Encontro Nacional de Filosofia da Anpof, realizado em Poços de Caldas, MG, de 3 a 8 de outubro de 2000. O trabalho foi desenvolvido durante meu pós-doutorado junto ao IFCH-Unicamp, graças a uma bolsa Fapesp.

** Professor da Universidade Federal de Minas Gerais.

pertence [ὑπάρχει] a alguma outra coisa. Com efeito, o buscar *por que* o homem culto é um homem culto ou é buscar o que foi dito, ou seja, *por que* o homem culto é [isso], ou é outra coisa. Por um lado, buscar *por que* isso é isso é buscar nada, pois é preciso que o *que* (τὸ ὅτι) e o ser já se encontrem evidentes – entendo, por exemplo, que a lua se eclipsa [isto é, desaparece]. Por outro lado, [que] isso é o que é isso [é] a única razão [λόγος] e única causa para todos [esses casos]: ‘*por que* o homem é um homem?’ ou ‘*por que* o culto é um culto?’ [...] Pode-se, contudo, buscar *por que* um homem é um animal desta qualidade aqui [τοιονδί]. É evidente, então, nesse caso, que não se busca *por que* aquele que é um homem é um homem. Busca-se, assim, *por que* algo pertence a algo – que pertença, deve ser evidente, pois, se não for assim, nada se busca –, por exemplo, *por que* trovoa? *por que* um som se produz nas nuvens? Deste modo, o que se busca é algo [que pertence] a algo. E ainda, *por que* estas coisas aqui [ταδί], por exemplo, tijolos e pedras, são uma casa. É manifesto, então, que se busca o que é causa. E isso é o *que era ser*, para falar em geral [λογικῶς]” (Z 17, 1041a 9-28)⁽²⁾.

Em H 4, no entanto, Aristóteles nega que esses fenômenos sejam substâncias, sendo, antes, afecções de substâncias, em que estas não constituem matéria, ainda que funcionem como substrato, ὑποκειμενον (1046b 10 ss.). No caso do eclipse, “privação de luz produzida pelo interpor-se da terra”, a lua (subentendida na fórmula) não é matéria, e sim o que padece tal privação de luz. Tais considerações poderiam induzir o leitor a questionar a validade do paradigma (Aristóteles 7, p. 242; Moreau 24, p. 64). Longe disso, elas revelam uma proximidade entre a definição das substâncias e a dos fenômenos bem maior do que o próprio Aristóteles deixa entender. Talvez, bem maior até mesmo do que ele gostaria de admitir.

Os fenômenos aparecem também nos *Segundos analíticos*. Por exemplo, ao mostrar de que modo pode haver uma dedução geral [λογικός]⁽³⁾ do *que é?*, Aristóteles observa:

“Assim como buscamos a *razão pela qual* [τὸ διότι] captando o *que* [ἔχοντες τὸ ὅτι] – mas às vezes se tornam evidentes juntamente, embora decerto não seja possível conhecer a *razão pela qual* antes do *que* –, do mesmo modo é evidente que tampouco [é possível conhecer] o *que era ser* [τὸ τι ἦν εἶναι] sem o *que é* [τὸ ὅτι ἔστιν]. É impossível, com efeito, saber *que é?* [τί ἔστιν], ignorando *se é* [εἰ ἔστιν]. Mas captamos o *se é*, às vezes, por acidente⁽⁴⁾, enquanto, às vezes, [o captamos] captando algo da própria coisa [πράγματος], como, por exemplo, um trovão, que é um certo som de nuvens, [ψόφος τις νεφῶν]; um eclipse, que é uma certa privação de luz [στήρησις τις φωτός]; um homem, que é um certo animal [ζῷόν τι]; e uma alma, que é o que move a si mesmo” (*An. po.* II 8, 93a 16-24).

É preciso deixar claro que, em meu entender, não se trata de “definições nominais”⁽⁵⁾, o que é mencionado mais adiante (10, 93b 29-37) e o que entraria no “captar por acidente”. Tampouco se trata de dados inessenciais à coisa em questão. “Captar algo da própria coisa” é dar desta uma definição parcial, como observa Barnes (Aristóteles 6, p. 218-9, *ad locum*). Parcial, entendo eu, não tanto na medida em que não fornece explicação alguma, quanto na medida em que requer uma ulterior quanto decisiva explicação (cf. Z 17, 1041a 29-b 4). Ao dizer que um trovão é “um certo som de nuvens”, ψόφος τις νεφῶν, estamos implicitamente dizendo *por que* um certo som é um trovão: ele é um trovão porque de nuvens. Não obstante, ainda falta alguma coisa que explique definitivamente o fato de esse som ser um trovão. Assim, Aristóteles, indicando sua causa eficiente (e eliminando o τις), defini-lo-á, em seguida, como “um som derivado do fogo que se extingue nas nuvens” (*An. po.* II 10, 94a 4-5).

Não posso entrar na questão das diferentes etapas da investigação científica (τὸ διότι, τὸ ὅτι, εἰ ἔστιν, τί ἔστιν), mas observo que, embora a definição parcial não seja inteiramente material, a matéria – da qual, na verdade, não há menção no texto – parece fazer parte desta. O som do trovão é exemplo daquela estranha “necessidade” mencionada no Cap. 11 como uma das quatro causas e, talvez, a ser identificada com a matéria. Em todo caso,

os vários exemplos não contêm a mesma quantidade de informações. No caso do trovão, é fornecido algo a mais, ou seja, o substrato do som, diversamente do que acontece com o eclipse, em que não se diz que é a lua, até mesmo porque existe também eclipse de sol. Por outro lado, tais definições não são necessariamente de Aristóteles. A do trovão provém de Empédocles e Anaxágoras e não espelha a posição aristotélica acerca de sua causa eficiente (*Meteor.* II 9). Ademais, os dois últimos exemplos, homem e alma, não estariam desligados em Aristóteles. E será minha tarefa mostrar como a definição de um homem, que teria justamente uma alma como causa de seu ser, parte necessariamente – e exatamente como acontece nos dois primeiros exemplos – de algum perceptível como som e privação de luz.

Poder-se-ia acreditar que “captar algo da coisa” seja captar seu gênero, como parece sugerir o exemplo do homem. Mas eu pergunto: trovão é uma espécie do gênero som? A resposta é sim e não. Se a qualidade som constitui um gênero (*De sensu* 7, 448b 16-9; *De somno* 2, 455a 21-2), suas espécies são o grave, o agudo e os intermediários entre estes. O som do trovão é necessariamente mais ou menos grave ou agudo, ou seja, está em uma certa proporção, λόγος, de grave e agudo (*DA* III 2, 426a 26-b 8), mas o trovão não se limita a ser som ou espécie do gênero som – e, por isso mesmo, dou um sentido de imprecisão⁽⁶⁾ aos τι/τις presentes nessas definições. Propriamente, trovão não é som, ou bastaria responder ψόφος a quem perguntasse o que ele é. O fato de o som em questão ser grave ou agudo não é irrelevante para seu reconhecimento como trovão. Isso, entretanto, não significa que tal reconhecimento se identifique com a audição. Se ouvimos o som do trovão, propriamente não ouvimos o trovão, pois para reconhecer o trovão devemos saber o que soa. Som é um perceptível por si, próprio ao ouvido, mas o soante não é perceptível, senão por acidente, como se deixa entender em *DA* II 6 (418a 7-24; cf. 12, 424a 21-4).

O exemplo que aí ilustra o perceptível por acidente, “filho de Diáres”, não deve levar a pensar, como pensa M. Zingano (*Zingano* 31, p. 47; *idem* 30, p. 100), que a accidentalidade de sua percepção esteja apenas na atribuição da paternidade, o que, aliás, não deixa de ser uma causalidade. O problema não está no fato de o homem em questão ser filho de Diáres ou de

Cleonte ou qualquer outra coisa, mas no fato de “homem” não ser perceptível senão por acidente – percebe-se algo do homem, mas não homem. A meu ver, não existem dois tipos de accidentalidade como Zingano sustenta (Zingano 31, p. 46), a saber, a de “perceber o filho de Cleonte” e a de “ver o amargo”. Se, no caso do “ver” algo amargo, tudo ocorresse dentro da percepção, como acredita Zingano, simplesmente não se entenderia por que ela seria percepção por acidente. Amargo não é visível. Vê-lo significa ver o que é amargo, e isso equivale a ver o que é colorido, o que já está fora do âmbito da percepção. Vemos a cor, bem como os perceptíveis comuns que a acompanham (*DA* III 1, 425b 5-6), mas não o colorido. Bem entendido, “colorido” aí é a substância (composta, se quisermos), e não a superfície, à qual efetivamente a cor também inere (cf. *Z* 4, 1029b 17 s.). Enquanto grandeza, a superfície é um comum, e o mesmo se diga do corpo (*De caelo* I 1, 268a 6-8). Como todo perceptível é grandeza (*De sensu* 7, 449a 20-1), esse comum assegura uma unidade na percepção de próprios diversos, como o amargo e o amarelo, “que se referem ao mesmo”, ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, mas não uma unidade formal ou substancial (cf. *De an.* III 1, 425a 30-b 4). Se, ao contrário do que pensa Kahn (Kahn 18, p. 9), a “coincidência” de dois próprios é efetivamente garantida pelos comuns de *DA* II 6, a biles, que é amarga e amarela, não é um “produto de síntese” da percepção comum, como acredita, além de Zingano, Cassin (Cassin 15, p. 128; Block 11, p. 98-9). Ou melhor, a biles pode sê-lo, desde que por biles não se entenda uma substância. A percepção dos comuns não só não tem uma estrutura predicativa, mas tampouco é capaz de fornecer algo como “a vaca que está perto” – como sugere Zingano (Zingano 31, p. 41-2; cf. *EN* III 13 1118a 20-1) – ou “vaca branca”. Vaca não é um perceptível por si, a não ser que por “vaca” se entenda uma figura. E, se não se percebe a vaca como tal, tampouco se percebe o mugido como tal.

Tomemos justamente o caso da voz, φωνή. No *De anima*, ela também é definida inicialmente “um certo som”, ψόφος τις, no caso, de algo animado, ἐμψύχου. Em seguida, Aristóteles precisa que a voz é sim um som de animal, ζῴου, mas não produzido por meio de uma parte do corpo qualquer. Como tudo soa havendo algo que bate (τύπτον), algo que é batido e algo em que se bate, e isso é ar, emitiriam voz (φωνεῖν) somente os animais que aco-

lhem o ar. O instrumento para a respiração é a faringe, mas ela opera em vista do pulmão – é o lugar em volta do coração o primeiro a precisar de respiração. Por isso, é necessário que o ar penetre em seu interior, de maneira que a voz é o impacto do ar, respirado pela alma presente nessas partes do corpo, contra a assim chamada traquéia (ἀρτηρία). Aliás, nem todo som de animal assim produzido é voz, pois é possível ainda soar com a língua como fazem os que tosem. O que bate deve ser animado e com alguma aparição, μετὰ φαντασίας τινός. A voz é um certo som capaz de significar, σημαντικός (DA II 8, 420b 5-33).

Ora, parece-me impossível discernir a voz como tal somente graças à percepção. Do ponto de vista perceptivo, não há nada que possa distinguir uma voz de um som qualquer. Para discernir a voz devo saber que o som em questão provém de um animal, ainda que desconheça todos os pormenores de sua produção, e que tenha uma determinada função. Dizer “isto é uma voz” equivale, então, a dizer “isto (isto é, som) é um animal”. Sei que tal som é voz, é animal, se conheço sua causa, em última instância, a alma animal, da qual não há percepção. E os animais devem poder discernir a voz, já que esta serve-lhes para assinalarem (σημαίνειν) uns aos outros a percepção do prazeroso e do doloroso (Pol. I 2, 1253a 7-18). Isso implica, aliás, que os outros animais tenham algo a mais do que a percepção, ou seja, “uma espécie de” inteligência. De resto, Aristóteles reconhece-lhes um análogo do raciocínio, διάνοια, que é o desejo, ὄρεξις (DA III 7, 431a 8-10; EN VI 2, 1139a 21-2).

É verdade que pelo menos em uma passagem a voz parece ser concebida como um perceptível próprio.

“E toda percepção parece ser de uma única contrariedade, por exemplo, vista de branco e preto, ouvido de agudo e grave e gosto de amargo e doce, mas no tato estão presentes muitas contrariedades, quente frio, seco úmido, duro mole, e todas as outras desse tipo. Mas se tem alguma solução para essa dificuldade porque mesmo no que concerne às outras percepções há mais de uma contrariedade, por exemplo, na voz não há somente agudeza e gravidade, mas tam-

bém grandeza e pequenez [isto é, volume] [μέγεθος καὶ μικρότης] e polidez e rugosidade [λειότης καὶ τραχύτης] de voz e diversas desse tipo. Acerca da cor também existem diferenças desse tipo. Mas qual é o único substrato [ὑποκεῖμενον], como no ouvido som, no tato não está claro” (DA II 11, 422b 23-34).

A falta de contrariedade única é questão delicada: se uma percepção não se constitui graças a um gênero, há o risco de não haver definição única para ela. Aristóteles chega a perguntar-se se o tato é uma única percepção ou várias (422b 17-8). Mas é curioso que, para falar das outras contrariedades sonoras, Aristóteles passe do som à voz, para voltar no final ao som. Ora, as outras contrariedades cabem ao som ou à voz? No caso de “grandeza e pequenez” não lidaríamos, aliás, com a percepção comum? Igualmente para “polidez e rugosidade”, a não ser que sejam qualidades tangíveis (GC II 2, 329b 17-9)⁽⁷⁾, mas, nesse caso, só por analogia poderiam ser atribuídas ao audível (cf. DA II 8, 420b)⁽⁸⁾. De qualquer forma, trata-se de contrariedades, e não vejo ao que a voz seria contrária. E mesmo os perceptíveis comuns não dão conta da voz. Enfim, na definição da voz som nada mais seria senão matéria, o que vale para o trovão também.

Nada impede, porém, que a voz entre como matéria em alguma outra definição. Ela é matéria do discurso, λόγος (GA V 7, 786b 20-2). A palavra, ὄνομα, que da linguagem (λέξις) é parte (cf. *Poet.* 20, 1456b 20-1), é “uma voz capaz de significar segundo convenção” (*De inter.* 2, 16a 19). E o discurso é percebido por acidente (*De sensu* 1, 437a 12-5). A causa de certo som ser voz é a alma animal, e de certa voz ser linguagem é a alma capaz de ter percepção (*sic!*) do justo e do injusto (*Pol.* I 2), ou seja, a alma racional, que contém potencialmente a perceptiva. Aliás, posso dizer que *esta voz* é linguagem, mas estou sempre subentendendo *este som*. O “acréscimo” está na causa, pois é uma causa diferente que faz com que este som seja voz ou linguagem. Por outro lado, ainda que a definição de ὄνομα pressuponha a de φωνή, e esta, por sua vez, ψόφος, nem ὄνομα nem φωνή é propriamente espécie de ψόφος. Não é à toa que Aristóteles diz que “estas letras (στοιχεῖα) aqui de cera ou as que estão no ar” são partes da sílaba apenas como matéria

perceptível (Z 10, 1035a 15-7). Não obstante, mais uma vez, nada distingue ψόφος, φωνή e ὄνομα, bem como βροντή, sob o aspecto perceptivo (a não ser as diferentes proporções de grave e agudo), salvo precisar que o ὄνομα pressupõe também a διάλεκτος, que é a articulação da voz por meio da língua (HA IV 9, 535a 28-b 3), o que, porém, permanece no plano material (Ax 9, p. 254). Não é preciso que o som permaneça invariável, mas é possível acrescentar outras características.

Naturalmente tudo isso vale também para o eclipse. A privação de luz, ou seja, a escuridão, é de algum modo um perceptível por si, no caso, próprio à vista. O visível é a cor (DA II 7, 418a 29), mas não há cor sem luz (418b 2). A luz – que é como que cor do transparente (418b 12) – é a atividade do transparente enquanto transparente (418b 9-10). E naquilo em que o transparente está em potência, também está a escuridão. A mesma natureza é ora luz ora escuridão (418b 31-419a 1). Por conseguinte, é com a vista que percebemos a luz e a sua privação. Mas não percebemos o eclipse. A rigor, o fato (τὸ ὄντι), o fenômeno eclipse, não é perceptível. E não só porque, como diz o próprio Aristóteles, não vemos a causa eficiente do eclipse (An. po. I 31, 87b 39-88a 2; A 1, 981b 10-2), isto é, a interposição da terra. É que nós não vemos como tal nem mesmo a lua, como tampouco o sol. Dizer que escuridão é essa, que é eclipse, equivale a dizer que certa escuridão é a lua ou o sol. A interposição da terra nada mais explica se não o fato de certa privação de luz ser a lua. Não é à toa que Aristóteles afirme que em todos esses casos – em que ele, talvez, não se refira somente aos fenômenos naturais (Aristóteles 6, p. 206, *ad locum*) – é o mesmo perguntar “que é” e “por que é” (An. po. II 2, 90a 14-5). De fato, de maneira absoluta o responsável é a substância (cf. 90a 9). É por causa da lua e da terra que a escuridão em questão é eclipse.

Por isso, Aristóteles pode dizer em H 4 que a lua é substrato, e não matéria para o eclipse. Isso significa que ela é substância para a escuridão. Entretanto, Aristóteles não o diz, preferindo sugerir que o eclipse é uma afecção da lua (por afecção, aliás, também se pode entender uma qualidade, cf. *Metaph.* D 21) e que forma do eclipse seja seu λόγος (1044b 12). Mas não há λόγος do eclipse sem referência à lua ou ao sol. Ou melhor, a um as-

tro, já que a lua e o sol seriam, sim, substâncias eternas, mas individuais como Sócrates (Z 15, 1040b 28-9).

É verdade que nem tudo é substância⁹⁾, mas tampouco há qualidades e quantidades “soltas” (Cf. *An. po.* II 22, 83a 1 s.). Com efeito, não se pode pensar o ser para as demais categorias, sem pensar uma substância (Cf. Z 1, 1028a 35; 5, 1031a 1-4; Θ 1, 1045b 29-32), embora se percebam qualidades e quantidades sem perceber a substância a que inerem. É porque a lua é uma substância que ela é causa formal para a escuridão, como a terra é causa eficiente (H 3, 1044b 9 s.). Enquanto privação de luz, o eclipse não tem matéria, mas Aristóteles “esquece” que a escuridão não deixa de ser manifestação perceptível da lua (cf. *De caelo* II 14, 297b 24-30). A lua é perceptível relativamente a várias qualidades e quantidades, entre as quais, está a cor, que, por sua vez, é percebida graças à luz, cuja privação é a escuridão. Nesse sentido, não há razão para Aristóteles perguntar qual é a matéria do eclipse, pois é a privação de luz a ser de algum modo matéria para a definição de lua, admitindo que dela haja definição.

Entende-se, de qualquer modo, por que Aristóteles pode tomar o eclipse e o trovão como paradigmas para as substâncias perceptíveis. O trovão ou o eclipse são compostos, exatamente como o homem. Ou melhor, “homem” pode designar a matéria, a forma e o composto. Há, de fato, uma homonímia sistemática entre matéria, forma e composto (H 3, 1043a 29-b 4). Não é à toa que homem aparece como qualidade em Δ 14 (1020a 33-b 1). Essa homonímia vale até mesmo para a substância, οὐσία (*DA* II 2, 414a 14-9; cf. *Metaph.* A 3, 1070a 9 s.). Assim, quando Aristóteles recusa a substancialidade aos fenômenos naturais, ele os está tratando somente como som ou privação de luz, mas nem o trovão se reduz a som nem o eclipse a privação de luz. Por outro lado, todas as substâncias perceptíveis têm matéria (H 1, 1042a 25-6), e podemos supor que seja em virtude mesmo da matéria que são perceptíveis, não por si, mas por acidente.

Diz Aristóteles que a matéria é inconhecível por ela mesma (Z 10, 1029a 20-6) e indefinível, ἀόριστον (II, 1037a 27). E tem razão Kosman em dizer que a matéria não é uma categoria do ente, e sim um princípio de indeterminação (Kosman 20, p. 362). Mas, como disse alhures (Veloso 28, p. 174),

não há nada como “uma porção de matéria” (Lewis 21, p. 176-7 e p. 190). A matéria também é uma causa (*Phys.* II 3), pois é aquilo graças ao qual uma substância (entendida como composto) é *desta qualidade aqui* (τοιουδι). Por exemplo: por que o homem é macio? Porque é de carne. A carne é causa de sua maciez, o que justamente é uma qualidade perceptível pelo tato. E não importa se se objetar que a matéria do animal em seu todo não é nenhuma de suas partes homeômeras, e sim as anomeômeras (*GA I 1, 715a 9-11*), pois também se pode perguntar por que o homem tem tal configuração (μορφή), e a resposta é: porque tem membros etc.

Por conseguinte, a matéria é conhecível de algum modo, na medida em que é causa do que é perceptível (cf. *Z 10, 1035a 17*). É claro que isso pode ser explanatoriamente insuficiente. Caso a qualidade em questão seja um necessário “a partir de um pressuposto”, ἐξ ὑποθέσεως (*PA I 1, 642a 9-13*), admitir-se-á uma explicação final e/ou formal. Mas, quando se trata de estabelecer a causa formal de um composto, se pergunta *inversamente* por que *isto aqui* (isto é, macio, configuração etc.) é um homem. E a resposta é: porque tem tal alma. Com efeito, segundo *Z 17*, não se deve buscar o que é o homem, e sim por que *isto* é um homem (cf. *H 3, 1043b 17: τὸδε*). Ou seja, por que são um homem “estas carnes e ossos” (cf. *Z 8, 1034a 5-8*). Em outros termos, busca-se por que a matéria é algo (*Z 17, 1041b 4 s.*), em que algo significa um composto. É a alma que faz com que *isto*, ou seja, o corpo, seja um animado (Ackrill 1, p. 66). E a matéria – frequentemente indicada por um demonstrativo – deve corresponder a algum perceptível, como ocorre na definição do eclipse, do trovão, da voz e da palavra.

Sem a alma que os anima, que os torna capazes de desempenhar a função que lhes cabe, carne e ossos nada mais são do que quantidades e qualidades, não diferindo, nisso, de um cadáver ou de uma pintura, e serão chamados de “carne e ossos” somente por homonímia (*PA I 1, 640b 29-641a 5; GA II 1, 734b 24 s.*). Mesmo a matéria que permanece ao deperimento é concebida como qualidade ou quantidade perceptível: diz Aristóteles que do homem, no cadáver decomposto, sobram figuras, σχήματα (*Meteor.* IV 12, 390a 14-b 2; cf. *Z 10, 1035a 17-22; 31-4*). É uma leitura errônea do termo ὀργανικόν, presente na definição da alma, como “o que tem órgãos” (*DA II*

1, 412a 27-b 6), a criar a ilusão de que a matéria dos seres vivos seja de per si animada⁽¹⁰⁾.

Desse modo, na definição de um animal não há, *pace* Angioni (Angioni 2, p. 225), um *crescendo* contínuo de determinações categorialmente homogêneas do tipo corpos simples (terra, água, ar), partes homeômeras (sangue, carne, osso), partes anomeômeras (pés, mãos) (cf. *PA* II 1). Fica claro que – a prescindir da questão se os quatro elementos são ou não substâncias (compostos) (cf. *DC* III 1, 298a 27-b 4; *Metaph. Z* 2, 1028b 8-13; 16, 1040b 5-10) – é preciso partir de uma qualidade/quantidade (que para a percepção não é acidental) e desde o início tomá-la por algo que qualidade/quantidade não é, buscando, assim, por que ela é algo. E não vejo como isso possa significar postular uma “matéria prima”⁽¹¹⁾, se por tal se entender alguma matéria, mais básica que os quatro elementos, desprovida de toda e qualquer característica⁽¹²⁾, se afirmo, ao contrário, que a matéria é responsável pelas várias características perceptíveis. A matéria é sim algo “funcional”, e ela deve aparecer de algum modo na definição da substância como causa do ser. Ela aparece na definição como qual-quanto.

Bem entendido, isso vale até mesmo para todos aqueles exemplos de compostos tais como o famigerado “achatado”, τὸ σιμὸν, que é “uma concavidade em um nariz” (*Z* 5, 1031a 31-2). Se não é possível definir o achatado como tal, podemos muito bem perguntar *por que* esta concavidade (ou figura) é um achatado, e a resposta será: porque é um nariz. E tal concavidade será um nariz somente na medida em que for capaz de desempenhar sua função de nariz, já que do cadáver ou do homem pintado não há mais nada tal como um nariz. E o mesmo se diga da *veste*, em que por “veste” se entenda “homem branco” (*Z* 4, 1029b 27-8). O que digo vale até mesmo para os artefatos, mas prefiro deixá-los de lado aqui, pois requerem explicações suplementares. É preciso dizer, de qualquer forma, que nem mesmo exemplos como o círculo de bronze em si são débeis ou enganadores, como acredita Angioni (Angioni 3, p. 201; Mansion 22). O problema é que Aristóteles, às vezes, sugere que, no círculo de bronze, o círculo seja forma e o bronze, matéria (*Z* 7, 1033a 3; cf. *Z* 8, 1033b 25-6; 10, 1035b 27-30; 11, 1036b 22-8), o que é efetivamente enganador, pois matéria seria o

círculo (que é uma figura), ou melhor, o que é certa causa disso, enquanto a forma, a sua função, estaria na alma de seu produtor ou de seu usuário (Z 7, 1032b 23; *Phys.* II 2, 194a 36; *GA* II 1, 735a 2-3).

Assim como “matéria” e “substrato” (ὕποκειμενον), “forma” se presta a um uso múltiplo. Por exemplo, por “formas perceptíveis” (*DA* III 8, 4321b 29-432a 5) Aristóteles parece entender apenas as qualidades-quantidades perceptíveis. E não é incomum que ele faça uma *inversão* entre o que “normalmente” se entende por matéria e forma: ele pode mencionar homem (forma ou composto) como exemplo de matéria (e substrato), indicando com “forma”, ao contrário, algum acidente predicado, tal como “cultura” (*Phys.* I 7, 190a 24 s.)⁽¹³⁾. De fato, uma ambivalência de “forma” permeia *Phys.* I-II, na medida em que aí se trata da mudança em geral, sem separar a geração absoluta (segundo a substância) dos movimentos segundo o lugar (conforme *Phys.* IV 4, um limite), a qualidade e a quantidade. Só no caso da geração absoluta, “forma” indica o que “normalmente” se entende por tal, enquanto no caso do deslocamento, da alteração e do crescimento-diminuição, o que se entende por “forma” é alguma qualidade-quantidade. Por conseguinte, o substrato ou subjacente a deslocamento etc. – e que Aristóteles pode chamar de “matéria” – é o composto, o composto do que “normalmente” se entende por “forma” e outros acidentes não envolvidos no movimento em questão.

Para retornar a Z 17, aqui nem mais nem menos do que nos *Analíticos*, a estrutura causal, *pace* Barnes (Aristóteles 6, p. 205) e outros (por exemplo, Angioni 2, p. 119, n. 49), é ternária. Busca-se z, que é causa de x ser y (Aubenque 8, p. 72). Ainda que de algum modo coincidam (H 6, 1045b 21: πως), é preciso manter a distinção entre, respectivamente, alma, corpo e homem ou animado (H 3, 1043a 29-b 4). Por conseguinte, deve haver uma heterogeneidade categorial entre corpo e homem, determinada justamente pela alma (cf. Δ 28, 1024b 9-16). Mas não temos aí uma predicação heterogênea, pois não temos predicação alguma. A assim chamada predicação da forma (H 3, 1043b 20-2) não é predicação, senão por homonímia, na medida em que um “qual” como tal não é sujeito (*An. po.* I 19, 81a 24-9; 22, 83a 1 ss.). Não obstante o que sugere *DA* III 6, 430b 27-31, “isto (isto é, branco)

é um homem” nunca pode ser um discurso falso, pois tampouco pode ser verdadeiro.

Nesse sentido, a interpretação de Brunschwig, que atribui um outro significado a κατηγορήσθαι nas passagens em que se afirma que a forma é predicada da matéria (Brunschwig 13, p. 154 e ss.; Mansion 23), não é incompatível com a de Blackwell, que vê na predicação da forma uma “predicação invertida” (Blackwell 10, p. 29 e 30). De resto, esta não é tão inusual como pretende Brunschwig (Brunschwig 13, p. 142, n. 35), já que se verifica toda vez que se diz que um corpo é uma substância – o que acontece em Aristóteles (Z 2, 1028b 8-9) –, na medida em que corpo é uma grandeza. Apesar da veste sintático-gramatical, o enunciado em questão não envolve um raciocínio capaz de ser verdadeiro ou falso cujo correspondente lingüístico é aquela figura da linguagem chamada declaração, ἀπόφανσις (cf. *De inter.* 4, 16b 33-17a 6; *Poet.* 19, 1456b 8-13). A “predicação da forma” seria, antes, da ordem da expressão do reconhecimento diante de um μῦθημα (“isso, aquilo”) que aparece em *Poet.* 4 e *Rhet.* I 11. O que permite tomar a qualidade perceptível por uma substância é justamente, como venho tentando mostrar, a simulação, μῦησις (Veloso 26, 27 e 29). Talvez seja por isso, aliás, que o paralelo entre a definição dos fenômenos e a das substâncias perceptíveis pode tornar-se indesejável para Aristóteles.

De maneira tão inconsciente quanto inesperada *Poet.* 4 e *Rhet.* I 11 fornecem, de fato, a solução a um problema que atravessa o *corpus* aristotélico, do *Organon* aos *Parva naturalia*, passando naturalmente pelo *De anima*. Refiro-me ao, por assim dizer, *hiato* entre percepção e intelecção. Problema que se traduz, no discurso, na incapacidade de explicar uma banalíssima frase do tipo “isto é um homem”. Embora não possa constituir uma declaração, ela parece necessária a qualquer declaração, e não só à declaração, na medida em que exprime, talvez, o que hoje se entende por *referência*.

É evidente que, na definição, o que seria percebido já é um inteligível. Se perceptíveis por si são certas qualidades (que comportam quantidade), a matéria deve aparecer na definição como um qual. Toda vez que defino algo estou definindo um qual-quanto, mas que só é definível como substância: busco por que o qual em questão é um composto. Por outro lado,

não é possível definir como substância sem esse ponto de apoio no perceptível⁽¹⁴⁾. De resto, *nunca* se pensa sem uma aparição, φάντασμα, usada como estado perceptivo, αἴσθημα (*DA* III 7, 431a 14-7), o que, é claro, não faz com que pensamento e aparição coincidam (8, 432a 3-14). No entanto, essa necessidade, longe de testemunhar uma problemática conjunção entre percepção e intelecção⁽¹⁵⁾, confirma o hiato que há entre as duas capacidades cognitivas. E esse hiato não pode ser reduzido a mero problema gnosiológico, pois é o mesmo hiato que há *nas coisas*. Por mais que a forma (inteligível) seja a própria unidade ou totalidade de um composto (*Z* 11-13; cf. *Z* 4, 1030b 5-13), há uma irreduzibilidade das partes materiais pelas quais este possui certas propriedades perceptíveis. A simulação é justamente a solução que o intelecto encontra para o problema posto pelo hiato real.

Abstract: This paper is concerned with the definition of natural phenomena like thunder which is used as paradigm in the definition of perceptible substances in *Metaphysic*, *Z* 17. The aim is to show that the definition of thunder entails reference to a substance, as the definition of perceptible substances must start from an accident which functions as matter. This paper intends in this way to bring to light some embarrassing questions to Aristotle regarding the gap that exists between perception and intellection and regarding the non-assertive character of form-predication.

Key-words: substance – accident – intellection – perception – form-predication

Notas

- (1) “A propósito da tradução de τóδε τι em Aristóteles”, Itatiaia (RJ), de 9 a 14 de abril de 2000. Posteriormente publicada em *Kriterion*, 102, 2000, p. 165-77.
- (2) A última oração está entre colchetes em Jaeger 17.
- (3) Assim também entende J. Barnes (Aristóteles 6). Cf. An. po. I 22, 84a 7-8: vs ἀναλυτικῶς.
- (4) Traduzo κατὰ συμβεβηκός convencionalmente, mas concordo que é preferível algo como por concomitante, como sugere J. Brunschwig (idem 5, p. 123, n. 2), e como está em Angioni 4, p. 21.
- (5) Diversamente em Bolton 12, p. 522; Sorabji 25, p. 196.
- (6) “Alienante”, segundo Burnyeat 14, p. 13-5. Cf. Veloso 27, p. 168.
- (7) Segundo Cat. 8 10a 16-24, seriam uma certa posição, embora pareçam uma qualidade. Diversamente, H 2, 1062b 356.
- (8) Em DA II 8, 420a 27-9 Aristóteles sugere uma analogia entre som e luz, mas em De sensu 2, 455a 21-2 o som é, antes, comparado com a cor, como seria de se esperar.
- (9) Objeção levantada por Marco Zingano no IX Encontro Nacional de Filosofia.
- (10) No que consiste o “paradoxo de Ackrill” (Ackrill I, p. 66). A questão foi por mim tratada em outra comunicação lida no IX Encontro Nacional de Filosofia, “A miragem do ‘termo técnico’ nas traduções dos textos filosóficos antigos”, a ser publicada no próximo número da *Discurso* (2002).
- (11) Objeção levantada por Lucas Angioni no IX Encontro Nacional de Filosofia.

(12) *Outra é a questão da “matéria comum” dos quatro elementos (GC II 1, 329a 21-7; 5, 332a 18; DC IV 4-5, 312a 17-33). A tal propósito, remeto a Cohen 16, p. 57 e ss., apesar de ter não poucas reservas a seu respeito.*

(13) *Tomo καὶ ὅλως em 191a 25 como incluindo o que está dito antes.*

(14) *Cf. Z 11, 1036b 3-4: “A forma do homem aparece sempre em carnes, ossos e partes desse tipo”.*

(15) *Em tal conjunção acredita Kahn 19, p. 367-8, seguido por Zingano 30, p. 113.*

Referências Bibliográficas

1. ACKRILL, J.L. “Aristotle’s definitions of ψυχή”. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle, 4, Psychology and Aesthetics*. Londres, Duckworth, 1979, p. 65-75.
2. ANGIONI, L. “‘Não ser dito de um subjacente’, ‘um isto’ e ‘separado’: o conceito de essência como subjacente e forma (Z3)”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, Vol. 7, nº 2, 1998, p. 69-126.
3. _____. “Resenha de *Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De anima III 4-5*”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, Vol. 7, nº 2, 1998, p. 189-220.
4. _____. *Ontologia e predicação em Aristóteles*. Campinas, IFCH-Unicamp, 2000.
5. ARISTÓTELES. *Topiques*. Trad. e estabel. de texto por Brunschwig, J. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

6. ARISTÓTELES. *Posterior analytics*. Trad. e coment. de Barnes, J. Oxford, Clarendon, 1993, 2ª ed. (1ª ed., 1975).
7. _____. *Metaphysics*, Livros Z e H. Trad. e coment. de Bostock, D. Oxford, Clarendon, 1994.
8. AUBENQUE, P. "La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z 17 et Q 10)". In: AUBENQUE, P. (ed.). *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e Symposium Aritotelicum*. Paris, Vrin, 1979, p. 69-88.
9. AX, W. "Ψοφος, φωνη und διαλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachereflexion". In: *Glotta*, 56, 1978, p. 245-71.
10. BLACKWELL, R.J. "Matter as a subject of predication in Aristotle". In: *The Modern Schoolman*, 33, 1955, p. 19-30.
11. BLOCK, I. "Aristotle and the physical object". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 21, 1960, p. 93-101.
12. BOLTON, R. "Essentialism and semantic theory in Aristotle: *Posterior analytics*, II, 7-10". In: *The Philosophical Review*, 85, 4, 1976, p. 514-44.
13. BRUNSCHWIG, J. "La forme, prédicat de la matière?". In: AUBENQUE, P. (ed.). *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e Symposium Aritotelicum*. Paris, Vrin, 1979, p. 131-66.
14. BURNYEAT, M.F. "Enthymema: the logic of persuasion". In: FURLEY, D.J. & NEHAMAS, A. (eds.). *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays*. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994, p. 3-55.
15. CASSIN, B. *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*. Paris, PUF, 1997.
16. COHEN, S.M. *Aristotle on nature and incomplete substance*. Cambridge University Press, 1996.
17. JAEGER, W. *Aristotelis Metaphysica*. Oxford University Press, 1957.

18. KAHN, C.H. "Sensations and consciousness in Aristotle's philosophy". In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle, 4, Psychology and Aesthetics*. Londres, Duckworth, 1979, p. 1-31.
19. _____. "The role of the *nous* in the cognition of first principles in *Posterior analytics*, II, 19". In: BERTI, E. (ed.). *Aristotle on science. The Posterior analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*. Pádua, Antenore, 1981, p. 385-414.
20. KOSMAN, L.A. "Animals and other beings in Aristotle". In: GOTTHELF, A. & LENNOX, J.G. (eds.). *Aristotle on nature and living things. Philosophical issues and historical studies. Presented to David M. Balme on his seventh birthday*. Pittsburgh (PA)/Bristol (RU), Mathesis Publications/Bristol Classical Press, 1985, p. 360-91.
21. LEWIS, F.A. *Substance and predication in Aristotle*. Cambridge University Press, 1991.
22. MANSION, S. "To $\sigma\mu\omicron\nu$ et la définition physique". In: *Études aristotéliennes. Recueil d'articles*. Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 75-87.
23. _____. "La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote". In: *Études aristotéliennes. Recueil d'articles*. Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 349-69.
24. MOREAU, J. *Aristote et son école*. Paris, PUF, 1962.
25. SORABJI, R. *Necessity, cause and blame*. Londres, Duckworth, 1980.
26. VELOSO, C.W. "Il problema dell'imitare in Aristotele". In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 65/2, 2000, p. 63-97.
27. _____. "A propósito da tradução de τóδε τι em Aristóteles". In: *Kriterion*, 102, 2000, p. 165-77.

28. VELOSO, C.W. "A miragem do 'termo técnico' nas traduções dos textos filosóficos antigos". Comunicação ao IX Encontro Nacional de Filosofia da Anpof, Poços de Caldas (MG), 3 a 8 de out. de 2000 (a ser publicado pela revista *Discurso* em 2002).
29. _____. *Aristóteles mimético* (Tese de doutoramento, Dep. de Filosofia, FFLCH-USP, 1999). São Paulo, *Discurso*, 2002 [no prelo].
30. ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De anima III 4-5*. Porto Alegre, L&PM, 1998.
31. _____. "A propósito do modo de apreensão dos sensíveis comuns em Aristóteles – Uma análise de *De anima* III 1 425a 14-30". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, Vol. 8, 1998, p. 39-68.