

As ciências teóricas de Aristóteles

Anthony Kenny

Ciência e explicação

Aristóteles contribuiu para o desenvolvimento de muitas ciências, mas, em retrospectiva, percebe-se que o valor desse contributo foi bastante desigual. A sua química e a sua física são muito menos impressionantes do que as suas investigações no domínio das ciências da vida. Em parte porque não possuía relógios precisos nem qualquer tipo de termômetro, Aristóteles não tinha consciência da importância da medição da velocidade e da temperatura. Ao passo que os seus escritos zoológicos continuavam a ser considerados impressionantes pelo próprio Darwin, a sua física estava já ultrapassada no século VI d. C.

Em obras como *Da Geração e Corrupção* e *Do Céu*, Aristóteles legou aos seus sucessores uma imagem do mundo que incluía muitos traços herdados dos seus predecessores pré-socráticos. Adotou os quatro elementos de Empédocles: terra, água, ar e fogo, caracterizado cada um deles por um único par de qualidades primárias, calor, frio, umidade e secura. Cada elemento tinha o seu lugar natural no cosmos ordenado, em direção ao qual tinha tendência para ir por meio de um movimento característico; assim, os sólidos terrestres caíam, enquanto o fogo se erguia cada vez mais alto. Cada um desses movimentos era natural ao seu elemento; existiam outros, mas eram «violentos». (Mantemos hoje um vestígio desta distinção aristotélica quando contrastamos a «morte natural» com a «morte violenta».) A Terra ocupava o centro do universo: em seu torno, uma sucessão de esferas cristalinas concêntricas sustentavam a Lua, o Sol e os planetas nas suas viagens ao longo dos céus. Mais distante, uma outra esfera sustentava as estrelas fixas. Os corpos celestes não continham os quatro elementos terrestres; eram antes constituídos por um quinto elemento, ou quintessência. Além de corpos, possuíam almas: intelectos vivos divinos que guiavam as suas viagens ao longo do céu. Estes intelectos eram responsáveis pelo movimento, estando eles próprios em movimento, e por detrás deles, afirmava Aristóteles, deveria existir uma fonte de movimento, estando ela própria, no entanto, imóvel. Era a divindade última e imutável que punha em movimento todos os outros seres «em resultado do amor» — o mesmo amor que, nas últimas palavras do Paraíso de Dante, movia o Sol e as primeiras estrelas.

Mesmo o melhor dos estudos científicos de Aristóteles possui hoje um interesse meramente histórico; em vez de registrar as suas teorias em pormenor, passarei a descrever a noção de ciência que sustenta todas as suas investigações nos diversos domínios. A concepção aristotélica de ciência pode ser resumida se dissermos que era empírica, explicativa e teleológica.

A ciência começa pela observação. No decurso das nossas vidas apercebemo-nos das coisas com os nossos sentidos, recordamo-las, construímos um corpo de experiências. Os nossos conceitos são retirados da nossa experiência; na ciência, a observação tem primazia sobre a teoria. Embora, no seu estado de maturidade, se possa fixar e transmitir a ciência por meio da forma axiomática descrita nos *Analíticos Posteriores*, torna-se evidente, pelos trabalhos pormenorizados de Aristóteles, que a ordem da descoberta é diferente da ordem da exposição.

Se a ciência começa com a percepção sensorial, termina com o conhecimento intelectual, que Aristóteles vê como possuindo um caráter especial de necessidade. As verdades necessárias são como as verdades imutáveis da aritmética: dois mais dois são quatro, sempre assim foi e sempre assim será. Opõem-se-lhes as verdades contingentes, tais como a verdade de os gregos terem vencido uma grande batalha naval em Salamina; algo que poderia ter acontecido de outro modo. Parece estranho afirmar, como Aristóteles, que aquilo que é conhecido tem de ser necessário: não será que podemos ter também conhecimento de fatos contingentes da experiência, tais como o de Sócrates ter bebido a cicuta? Houve quem julgasse que Aristóteles estava a argumentar, falaciosamente, partindo da verdade

Necessariamente, se p é conhecida, p é verdadeira.

para

Se p é conhecida, p é necessariamente verdadeira.

o que não é de modo algum a mesma coisa. (É uma verdade necessária que se eu sei que há uma mosca na minha sopa, há uma mosca na minha sopa. Mas, mesmo que eu saiba que há uma mosca na minha sopa, não é necessariamente verdade que haja uma mosca na minha sopa: posso tirá-la de lá.) Mas talvez Aristóteles estivesse a definir a palavra grega para «conhecimento» de modo a restringir-se ao conhecimento científico. É uma hipótese muito mais plausível, especialmente se levarmos em linha de conta que, para Aristóteles, as verdades necessárias não se restringem às verdades da lógica e da matemática, mas incluem todas as proposições universalmente verdadeiras, ou mesmo «verdadeiras na sua maior parte». Mas a consequência — que seria certamente aceite por Aristóteles — de que a história não pode ser uma ciência, já que lida com acontecimentos individuais, mantém-se.

A ciência é, pois, empírica; é também explicativa, no sentido em que é uma procura de causas. No léxico filosófico incluído na sua *Metafísica*, Aristóteles distingue quatro tipos de causas ou explicações. Em primeiro lugar, afirma, há aquilo de que as coisas são feitas, e a partir da qual são feitas, tal como o bronze de uma estátua ou as letras de uma sílaba. A isto chama causa material. Depois, há a forma e o padrão de uma coisa, que podem ser expressos na definição da mesma; Aristóteles fornece-nos um exemplo: o comprimento proporcional de duas cordas de uma lira é a causa de uma ser a oitava da outra. O terceiro tipo de causa é a origem de uma mudança ou estado de repouso em qualquer coisa: Aristóteles dá como exemplos uma pessoa que toma uma decisão, um pai que gera uma criança, e em geral todos os que fazem ou alteram uma coisa. O quarto e último tipo de causa é o fim ou objetivo, aquilo em virtude do qual se faz algo; é o tipo de explicação que damos quando nos perguntam por que motivo estamos a passear e nós respondemos «para manter a boa forma».

O quarto tipo de causa (a «causa final») tem um papel muito importante na ciência aristotélica. Aristóteles investiga as causas finais não só da ação humana, como também do comportamento animal («Por que razão tecem as aranhas teias?») e dos seus traços estruturais («Por que razão têm os patos membranas interdigitais?»). Existem causas finais também para a atividade das plantas (tais como a pressão descendente das raízes) e dos elementos inanimados (tais como o impulso ascendente das chamas). Às explicações deste tipo chamamos «teleológicas», a partir da palavra grega *telos*, que significa fim ou causa final. Ao procurar explicações teleológicas, Aristóteles não atribui intenções a objetos inconscientes ou inanimados, nem está a pensar em termos de um Arquitecto Supremo. Está, sim, a enfatizar a função de diversas atividades e estruturas. Uma vez mais, estava mais inspirado na área das ciências da vida do que na química e na física. Até mesmo os biólogos posteriores a Darwin continuam a procurar incessantemente a função, ao passo

que ninguém, depois de Newton, se lembrou de procurar uma explicação teleológica para o movimento dos corpos inanimados.

Palavras e Coisas

Ao contrário do seu trabalho nas ciências empíricas, há aspectos da filosofia teórica de Aristóteles que podem ainda ter muito para nos ensinar. Merecem especial destaque as suas afirmações acerca da natureza da linguagem, da natureza da realidade e da relação entre as duas.

Nas suas Categorias, Aristóteles apresenta uma lista dos diferentes tipos de coisas que podem afirmar-se a propósito de um indivíduo. Essa lista contém 10 artigos: substância, quantidade, qualidade, relação, espaço, tempo, postura, vestuário, atividade e passividade. Faria sentido dizer, por exemplo, que Sócrates era um ser humano (substância), que media 1,50 m (quantidade), que era talentoso (qualidade), que era mais velho que Platão (relação), que vivia em Atenas (espaço), que era um homem do século v a. C. (tempo), que estava sentado (postura), que envergava uma capa (vestuário), que estava a cortar um pedaço de tecido (atividade) e que foi morto por envenenamento (passividade). Esta não é uma simples classificação de predicados verbais: cada tipo de predicado irredutivelmente diferente, pensava Aristóteles, representa um tipo de entidade irredutivelmente diferente. Em «Sócrates é um homem», por exemplo, a palavra «homem» representa uma substância, nomeadamente Sócrates. Em «Sócrates foi envenenado», a palavra «envenenado» representa uma entidade chamada «passividade», nomeadamente o envenenamento de Sócrates. Aristóteles pensava provavelmente que qualquer entidade possível, fosse qual fosse a sua classificação inicial, seria, em última análise, atribuível a uma e apenas uma das 10 categorias. Assim, Sócrates é um homem, um animal, um ser vivo e, em última análise, uma substância; o crime cometido por Egisto é um assassinato, um homicídio, um acto de matar e, em última análise, uma atividade.

A categoria da substância é de importância primordial. As substâncias são coisas como mulheres, leões e couves, que podem ter uma existência independente e ser identificados como indivíduos de uma espécie particular; uma substância é, na despretensiosa expressão de Aristóteles, «um isto que é tal e tal» — este gato ou esta cenoura. As coisas que pertencem às outras categorias (às quais os sucessores de Aristóteles iriam chamar «acidentes») não são independentes; um tamanho, por exemplo, é sempre o tamanho de qualquer coisa. Os artigos das categorias «acidentais» existem apenas enquanto propriedades ou modificações de substâncias.

As categorias de Aristóteles não parecem ser exaustivas, e o seu grau de importância parece bastante desigual. Mas, mesmo que as aceitemos como uma possível classificação de predicados, será correto considerar que um predicado representa qualquer coisa? Se «Sócrates corre» for verdadeira, deverá «corre» representar uma entidade de qualquer tipo, tal como «Sócrates» representa Sócrates? Mesmo que digamos que sim, é evidente que tal entidade não pode ser o significado da palavra «corre». Pois «Sócrates corre» faz sentido, mesmo sendo uma afirmação falsa; e por isso «corre» significa algo, mesmo que não exista aquilo que representa — neste caso, a corrida de Sócrates.

Se considerarmos uma frase como «Sócrates é branco», podemos, segundo Aristóteles, pensar em «branco» como algo que representa a brancura de Sócrates. Nesse caso, o que representa o «é»? Parecem existir diversas respostas possíveis a esta pergunta. a) Podemos dizer que não representa coisa alguma, limitando-se a marcar a relação entre sujeito e predicado. b) Podemos dizer que representa a existência, no sentido em que se Sócrates é branco, é porque existe qualquer coisa — talvez o Sócrates branco, ou talvez a brancura de Sócrates — que não existiria se Sócrates não fosse branco. c) Podemos dizer

que representa o ser, entendendo-se «ser» como um infinitivo substantivado como «correr». Se escolhermos esta última resposta, parece ser necessário acrescentar que existem diversos tipos de ser: o ser denotado pelo «é» de um predicado substancial como « $\frac{1}{4}$ é um cavalo» é um ser substancial, enquanto o ser denotado pelo «é» de um predicado accidental como « $\frac{1}{4}$ é branco» é um ser accidental. Em textos diferentes, Aristóteles parece ter privilegiado ora uma, ora outra interpretação. A sua preferida é talvez a terceira. Nas passagens onde a expressa, retira dela a consequência de que o «ser» é um verbo de múltiplos significados, um termo homônimo com mais de um sentido (tal como «saudável» possui sentidos diferentes, mas relacionados, quando falamos de uma pessoa saudável, de uma pele saudável e de um clima saudável).

Afirmei anteriormente que, em «Sócrates é um homem», «homem» é um predicado da categoria da substância que representa a substância Sócrates. Mas esta não é a única análise que Aristóteles faz de uma frase deste gênero. Por vezes, esse «homem» parece representar antes a humanidade que Sócrates possui. Em tais contextos, Aristóteles distingue dois sentidos de «substância». Um este tal e tal — por exemplo, este homem, Sócrates — é uma substância primeira; a humanidade que ele possui é uma substância segunda. Quando fala nestes termos, Aristóteles esforça-se geralmente por evitar os universais do platonismo. A humanidade que Sócrates possui é uma humanidade individual, a humanidade própria de Sócrates; não é uma humanidade universal da qual todos os homens participem.

Movimento e Mudança

Uma das razões pelas quais Aristóteles rejeitou a Teoria das Ideias de Platão foi porque esta, tal como a metafísica eleática, negava de modo fundamental a realidade da mudança. Tanto na Física como na Metafísica, Aristóteles apresenta uma teoria da natureza da mudança concebida para enfrentar e desarmar o desafio de Parmênides e Platão. Trata-se da sua doutrina do ato e potência.

Se considerarmos uma substância, como por exemplo um pedaço de madeira, descobrimos uma série de coisas verdadeiras no que respeita a essa substância num determinado momento, e uma série de outras coisas que, não sendo verdadeiras no que a ela diz respeito nesse momento determinado, poderão vir a sê-lo noutro momento. Assim, a madeira, apesar de ser fria agora, pode ser aquecida e transformada em cinza mais tarde. Aristóteles chamou «ato» àquilo que uma substância é, e «potência» àquilo que uma substância pode vir a ser: assim, a madeira está fria em ato mas quente em potência, é madeira em ato mas cinza em potência. A mudança do estado frio para o quente é uma mudança accidental que a substância pode sofrer sem deixar de ser a substância que é; a mudança do estado madeira para o estado cinza é uma mudança substancial em que ocorre uma mudança da própria substância. Em português podemos dizer, muito grosseiramente, que os predicados que contêm a palavra «pode», ou qualquer palavra com um sufixo modal como «ável» ou «ível», significam potência; os predicados que não contêm essas palavras significam ato. A potência, em contraste com o ato, é a capacidade de uma coisa para sofrer uma mudança de qualquer tipo, seja através da sua própria ação, seja através da ação de qualquer outro agente.

Os atos envolvidos em mudanças chamam-se «formas», e o termo «matéria» é utilizado como um termo técnico para designar aquilo que possui a capacidade para sofrer uma mudança substancial. Na nossa vida quotidiana, estamos familiarizados com a ideia de que uma e a mesma parcela de um ingrediente pode ser primeiro uma coisa e depois outro tipo de coisa. Uma garrafa contendo um quartilho de natas, depois de agitada, poderá conter manteiga e não natas. Aquilo que sai da garrafa é a mesma coisa que entrou: nada lhe foi

retirado nem acrescentado. Contudo, aquilo que sai é diferente em gênero daquilo que foi introduzido. O conceito aristotélico de mudança substancial é derivado de casos como este.

A mudança substancial ocorre quando uma substância de um certo tipo se transforma numa substância de outro tipo. Aristóteles chama matéria àquilo que permanece a mesma coisa ao longo da mudança. A matéria assume primeiro uma forma e depois outra. Uma coisa pode mudar sem deixar de pertencer ao mesmo gênero natural, por meio de uma mudança que não pertence à categoria da substância, mas a qualquer uma das outras nove categorias: assim, um ser humano pode crescer, aprender, corar e ser subjugado sem deixar de ser humano. Quando uma substância sofre uma mudança accidental retém sempre uma forma ao longo da mudança, nomeadamente a sua forma substancial. Um homem pode ser primeiro P e depois Q, mas podemos sempre aplicar-lhe corretamente o predicado « $\frac{1}{4}$ é um homem». E quanto à mudança substancial? Quando um pedaço de matéria é primeiro A e depois B, haverá algum predicado na categoria da substância, « $\frac{1}{4}$ é C», que possamos sempre aplicar corretamente a essa matéria? Em muitos casos, não há dúvida de que existe tal predicado: quando o cobre e o estanho se transformam em bronze, a matéria em mudança nunca deixa de ser metal ao longo do processo. Contudo, não parece ser necessário que tal predicado deva existir em todos os casos; parece logicamente concebível que possa existir matéria que seja primeiro A e depois B sem que exista qualquer predicado substancial que possamos aplicar-lhe sempre corretamente. Em todo o caso, Aristóteles era dessa opinião; e chamou «matéria-prima» ao-que-é-primeiro-uma-coisa-e-depois-outra-sem-ser-coisa-alguma-o-tempo-todo.

A forma faz as coisas pertencerem a uma categoria particular; e, segundo Aristóteles, aquilo que faz as coisas serem indivíduos dessa categoria particular é a matéria. No dizer dos filósofos, a matéria é o princípio de individuação das coisas materiais. Isto significa, por exemplo, que duas ervilhas do mesmo tamanho e forma, por muito semelhantes que sejam, por mais propriedades ou formas que possam ter em comum, são duas ervilhas e não uma, porque correspondem a duas diferentes parcelas de matéria.

Não deve entender-se a matéria e a forma como partes de corpos, como elementos a partir dos quais os corpos são feitos ou peças dos quais possam ser retiradas. A matéria-prima não poderia existir sem forma: não precisa de assumir uma forma específica, mas tem de assumir uma forma qualquer. As formas dos corpos mutáveis são todas formas de corpos particulares; é inconcebível que exista uma qualquer forma que não seja a forma de um qualquer corpo. A não ser que queiramos cair no platonismo que Aristóteles explicitamente rejeitou com frequência, devemos aceitar que as formas são logicamente incapazes de existir sem os corpos dos quais são as formas. De fato, as formas nem existem em si próprias, nem são geradas do modo como as substâncias existem e são geradas. As formas, ao contrário dos corpos, não são feitas de coisa alguma; dizer que existe uma forma de A significa apenas que existe uma substância que é A; dizer que existe uma forma de cavidade significa apenas que existem cavalos.

A doutrina da matéria e da forma é uma explicação filosófica de certos conceitos que empregamos na nossa descrição e manipulação quotidianas das substâncias materiais. Mesmo aceitando que a definição é filosoficamente correta, fica ainda a questão: o conceito que procura clarificar terá realmente um papel a desempenhar numa explicação científica do universo? É sabido que aquilo que na cozinha parece uma mudança substancial de entidades macroscópicas possa surgir-nos no laboratório como uma mudança accidental de entidades microscópicas. A questão de saber se uma noção como a de matéria-prima possui, a um nível fundamental, qualquer aplicação à física, onde falamos de transições entre matéria e energia, continua a ser uma questão de opinião.

A forma é um tipo particular de ato, e a matéria um tipo particular de potência. Aristóteles pensava que a sua distinção entre ato e potência constituía uma alternativa à dicotomia entre Ser e Não-Ser, sobre a qual se apoiava a rejeição parmenídea da mudança. Uma vez que a matéria estava subjacente e sobrevivia a todas as mudanças, fossem substanciais ou acidentais, não se punha a hipótese de o Ser se tornar Não-Ser, ou de algo surgir a partir do nada. Uma das consequências desta explicação aristotélica, contudo, foi a ideia de que a matéria não poderia ter tido um princípio. Séculos mais tarde, isto colocaria um problema aos aristotélicos cristãos que acreditavam na criação do mundo material a partir do nada.

Alma, Sentidos e Intelecto

Uma das aplicações mais interessantes da doutrina da matéria e da forma de Aristóteles pode encontrar-se nos seus estudos de psicologia, nomeadamente no tratado *Da Alma*. Para Aristóteles, os homens não são os únicos seres que possuem alma ou psique; todos os seres vivos a possuem, desde as margaridas e moluscos aos seres mais complexos. Uma alma é simplesmente um princípio de vida: é a fonte das atividades próprias de cada ser vivo. Diferentes seres vivos possuem diferentes capacidades: as plantas crescem e reproduzem-se, mas não podem mover-se nem ter sensações; os animais têm percepção, sentem prazer e dor; alguns podem mover-se, mas não todos; alguns animais muito especiais, nomeadamente os seres humanos, conseguem também pensar e compreender. As almas diferem de acordo com estas diferentes atividades, por meio das quais se exprimem. A alma é, segundo a definição mais geral que Aristóteles nos apresenta, a forma de um corpo orgânico.

Tal como uma forma, uma alma é um ato de um tipo particular. Neste ponto, Aristóteles introduz uma distinção entre dois tipos de acto. Uma pessoa que não saiba falar grego encontra-se num estado de pura potência no que diz respeito à utilização dessa língua. Aprender grego é passar da potência ao ato. Porém, uma pessoa que tenha aprendido grego, mas que ao longo de um determinado tempo não faça uso desse conhecimento, encontra-se num estado simultâneo de ato e potência: ato em comparação com a posição de ignorância inicial, potência em comparação com alguém que esteja a falar grego. Ao simples conhecimento do grego, Aristóteles chama «ato primeiro»; ao fato de se falar grego chama «ato segundo». Aristóteles utiliza esta distinção na sua descrição da alma: a alma é o ato primeiro de um corpo orgânico. As operações vitais das criaturas vivas são atos segundos.

A alma aristotélica não é, enquanto tal, um espírito. Não é, de fato, um objeto tangível; mas isso resulta do fato de ser (como todos os atos primeiros) uma potência. O conhecimento do grego também não é um objeto tangível; mas não é, por isso, algo de fantasmagórico. Se há almas capazes, no seu conjunto ou em parte, de existirem sem um corpo — questão sobre a qual Aristóteles teve dificuldade em formar uma opinião — tal existência independente será possível não por serem simplesmente almas, mas por serem almas de um tipo particular com atividades vitais especialmente poderosas.

Aristóteles fornece descrições biológicas muito concretas das atividades da nutrição, crescimento e reprodução que são comuns a todos os seres vivos. O tema torna-se mais complicado, e mais interessante, quando procura explicar a percepção sensorial (específica dos animais superiores) e o pensamento intelectual (específico do ser humano).

Ao explicar a percepção sensorial, Aristóteles adapta a definição do Teeteto de Platão segundo a qual a sensação é o resultado de um encontro entre uma faculdade sensorial (como a visão) e um objeto sensorial (como um objeto visível). Contudo, para Platão, a percepção visual de um objeto branco e a brancura do próprio objeto são dois gêmeos com origem na mesma relação; ao passo que, para Aristóteles, o ver e o ser visto são uma e a

mesma coisa. Este último propõe a seguinte tese geral: uma faculdade sensorial em ato é idêntica a um objeto sensorial em ato.

Esta tese aparentemente obscura é outra aplicação da teoria aristotélica do ato e da potência. Permita-se-me ilustrar o seu significado por meio do exemplo do paladar. A doçura de um torrão de açúcar, algo que pode ser saboreado, é um objeto sensorial, e o meu sentido do paladar, a minha capacidade para saborear, é uma faculdade sensorial. A operação do meu sentido do paladar sobre o objeto sensível é a mesma coisa que a ação do objeto sensorial sobre o meu sentido. Ou seja, o fato de o açúcar ter um sabor doce para mim é uma e a mesma coisa que o fato de eu saborear a doçura do açúcar. O açúcar em si é sempre doce; mas só quando o coloco na boca a sua doçura passa de potência a ato. (Ser doce é um ato primeiro; saber a doce, um ato segundo.)

O sentido do paladar não é mais do que o poder para saborear, por exemplo, a doçura dos objetos doces. A propriedade sensorial da doçura não é mais do que ter um sabor doce para aquele que saboreia. Assim, Aristóteles tem razão quando afirma que a propriedade em ação é uma e a mesma coisa que a faculdade em operação. Claro que o poder para saborear e o poder para ser saboreado são duas coisas muito diferentes, a primeira relativa àquele que saboreia, e a segunda relativa ao açúcar.

Este tratamento da percepção sensorial é superior ao de Platão porque nos permite afirmar que as coisas do mundo possuem de fato qualidades sensoriais, mesmo quando não são percebidas. As coisas que não estão a ser vistas são realmente coloridas, e o mesmo se aplica aos cheiros e aos sons, que existem independentemente do fato de serem ou não percebidos. Aristóteles pode afirmá-lo porque a sua análise do ato e da potência lhe permite explicar que as qualidades sensoriais são de fato poderes de um determinado tipo.

Aristóteles serve-se também desta teoria quando lida com as capacidades racionais e intelectuais da alma humana, fazendo uma distinção entre os poderes naturais, como o poder de queimar do fogo, e os poderes racionais, como a capacidade de falar grego. E defende que se todas as condições necessárias para o exercício de um poder natural estiverem presentes, esse poder será necessariamente exercido. Se pusermos um pedaço de madeira, adequadamente seco, sobre uma fogueira, o fogo queimá-lo-á; não há alternativa. Contudo, tal não acontece com os poderes racionais, que podem ser exercidos ou não, de acordo com a vontade do sujeito. Um médico que possua o poder para curar pode negar-se a exercitá-lo se o seu paciente for insuficientemente rico; pode até utilizar os seus talentos médicos para envenenar o paciente, em vez de o curar. A teoria dos poderes racionais de Aristóteles será usada para explicar o livre-arbítrio humano por muitos dos seus sucessores.

A doutrina de Aristóteles sobre os poderes intelectuais da alma é algo inconstante. Por vezes, o intelecto é apresentado como parte da alma; por conseguinte, e uma vez que a alma é a forma do corpo, o intelecto assim concebido deverá morrer com o corpo. Noutros pontos, Aristóteles argumenta que, sendo o intelecto capaz de apreender verdades necessárias e eternas, deverá ser em si mesmo, por afinidade, qualquer coisa de independente e indestrutível; e a dada altura sugere que a capacidade para pensar é algo de divino e exterior ao corpo. Finalmente, numa passagem desconcertante, objeto de intermináveis discussões ao longo dos séculos que se seguiriam, Aristóteles parece dividir o intelecto em duas faculdades, uma perecível e a outra imperecível:

O pensamento, tal como o descrevemos, é aquilo que é em virtude de poder tornar-se todas as coisas; ao passo que existe algo que é o que é em virtude de poder fazer todas as coisas: trata-se de uma espécie de estado positivo como a luz; pois, num certo sentido, a luz transforma as cores em potência em cores em ato. Neste sentido, o pensamento é

separável, não passivo e puro, sendo essencialmente acto. E quando separado é exatamente aquilo que é, e só ele é imortal e eterno.

A característica do intelecto humano que terá por vezes levado Aristóteles a entendê-lo como separado do corpo e divino é a sua capacidade para o estudo da filosofia e, especialmente, da metafísica; e por isso temos de explicar finalmente de que modo Aristóteles entendia a natureza desta sublime disciplina.

Metafísica

«Há uma disciplina», escreve Aristóteles no quarto livro da sua Metafísica, «que teoriza sobre o Ser enquanto ser e sobre as coisas que pertencem ao Ser tomado em si mesmo.» A esta disciplina chama Aristóteles «filosofia primeira», definindo-a noutro texto como o conhecimento dos primeiros princípios e das causas supremas. As outras ciências, afirma, lidam com um tipo de ser particular, mas a ciência do filósofo diz respeito ao Ser universalmente e não apenas parcialmente. Noutras obras, contudo, Aristóteles parece restringir o objeto da filosofia primeira a um tipo particular de ser, nomeadamente a uma substância divina, independente e imutável. Existem três filosofias teóricas, afirma ele num outro texto: a matemática, a física e a teologia; e a primeira e mais digna das filosofias é a teologia. A teologia é a melhor das ciências teóricas porque lida com os seres mais dignos; precede a física e a filosofia natural, sendo mais universal do que elas.

Ambos os conjuntos de definições até ao momento considerados tratam a filosofia primeira como dizendo respeito ao Ser ou aos seres; diz-se também que é a ciência da substância ou substâncias. Em determinado ponto, Aristóteles afirma que a velha questão «O que é o Ser?» equivale à questão «O que é a substância?» Assim, a filosofia primeira pode ser considerada a teoria da substância primeira e universal.

Serão todas estas definições do objeto de estudo da filosofia equivalentes ou mesmo compatíveis? Alguns historiadores, considerando-as incompatíveis, atribuíram os diferentes tipos de definições a diferentes períodos da vida de Aristóteles. Mas, com algum esforço, podemos mostrar que é possível conciliá-las.

Antes de perguntarmos o que é o Ser enquanto ser, precisamos de esclarecer o que é o Ser. Aristóteles utiliza a expressão grega *to on* do mesmo modo que Parmênides: o Ser é seja o que for que é seja lá o que for. Sempre que Aristóteles explica os sentidos de «*to on*», fá-lo explicando o sentido de «*einai*», o verbo «ser». O Ser, no seu sentido mais lato, é tudo o que possa surgir, numa qualquer frase verdadeira, antes da forma verbal «é». Segundo esta perspectiva, uma ciência do ser não seria tanto uma ciência daquilo que existe, mas antes uma ciência da predicação verdadeira.

Todas as categorias, diz-nos Aristóteles, exprimem o ser, porque qualquer verbo pode ser substituído por um predicado que contenha o verbo «ser»: «Sócrates corre», por exemplo, pode ser substituído por «Sócrates é um corredor». E todo o ser em qualquer categoria que não a da substância é uma propriedade ou modificação da substância. Isto significa que sempre que temos uma frase sujeito-verbo na qual o sujeito não seja um termo para uma substância, podemos transformá-la numa outra frase sujeito-verbo na qual o termo sujeito denota realmente uma substância — uma substância primeira, como um homem ou uma couve particulares.

Para Aristóteles, assim como para Parmênides, é um erro equiparar simplesmente o ser à existência. Quando discute, na Metafísica, os sentidos de «ser» e «é» do seu léxico filosófico, Aristóteles nem sequer refere a existência como um dos sentidos do verbo ser, uma utilização que deverá distinguir-se da utilização do verbo com um complemento num predicado, tal como em «ser um filósofo». Isto surpreende-nos, já que ele próprio parece

fazer essa distinção em livros anteriores. Nas Refutações Sofísticas, para contradizer a falácia segundo a qual aquilo em que se pensa deve existir para ser pensado, Aristóteles distingue entre «ser F», no qual ao verbo se segue um predicado (por exemplo, «ser pensado»), e apenas «ser». Aristóteles toma uma posição semelhante em relação ao ser F daquilo que deixou de ser, sem mais: por exemplo, de «Homero é um poeta» não se segue que Homero é.

Será talvez um erro procurar na obra de Aristóteles um só tratamento da existência. Quando os filósofos levantam questões a propósito das coisas que realmente existem e daquelas que não existem, é possível que tenham em mente três contrastes diferentes: entre o abstrato e o concreto (por exemplo, sabedoria versus Sócrates), entre o ficcional e o factual (por exemplo, Pégaso versus Bucéfalo) e entre o existente e o defunto (por exemplo, a Grande Pirâmide versus o Colosso de Rodes). Aristóteles lida com os três problemas em obras diferentes. Lida com o problema das abstrações quando discute os acidentes: são sempre modificações da substância. Qualquer afirmação sobre abstrações (como cores, ações, mudanças) deve ser analisável como uma afirmação sobre substâncias primeiras concretas. Lida com o problema do ficcional conferindo ao «é» o sentido de «é verdadeiro»: uma ficção é um pensamento genuíno, mas não é (ou seja, não é um pensamento verdadeiro). O problema sobre o existente e o defunto, que lida com as coisas que existem e aquelas que deixaram de existir, é resolvido pela aplicação da doutrina da matéria e da forma. Neste sentido, existir é ser matéria sob uma certa forma, é ser uma coisa de certa categoria: Sócrates deixa de existir ao deixar de ser um ser humano. Para Aristóteles, o Ser inclui qualquer coisa que exista de uma destas três maneiras.

Se o Ser é isso, o que é então o Ser enquanto Ser? A resposta é que não existe tal coisa. É certamente possível estudar o Ser enquanto ser e procurar as causas do mesmo. Mas isto é entrar num tipo de estudo especial, procurar um tipo de causa especial. Não é estudar um tipo de Ser especial nem procurar as causas de um tipo de Ser especial. Mais do que uma vez, Aristóteles insistiu em que «Um A enquanto F é G» deve ser entendido como um sujeito A e um predicado «é, enquanto F, G». Não deve ser entendido como consistindo num predicado «é G» que está ligado ao sujeito Um-A-enquanto-F. Eis um dos seus exemplos: «Um bem pode ser conhecido como bem» não deve ser analisado como «um bem como bem pode ser conhecido», porque «um bem como bem» é uma expressão destituída de sentido.

Mas se «A enquanto F» é um pseudo-sujeito em «Um A enquanto F é G», também «A enquanto F» é um pseudo-objeto em «Nós estudamos A enquanto F». O objeto desta frase é A, e o verbo é «estudamos enquanto F». Estamos a falar não do estudo de um tipo particular de objeto, mas de um tipo particular de estudo, um estudo que procura tipos particulares de explicações e causas, causas enquanto F. Por exemplo, quando estudamos fisiologia humana, estudamos os homens enquanto animais, ou seja, estudamos as estruturas e funções que os homens têm em comum com os animais. Não existe um objeto que seja um homem enquanto animal, e seria um disparate perguntar se todos os homens, ou se apenas alguns especialmente embrutecidos, serão homens enquanto animais. É igualmente disparatado perguntar se o Ser enquanto Ser significa todos os seres ou apenas alguns seres especialmente divinos.

Contudo, podemos estudar qualquer ser do ponto de vista particular do ser, ou seja, podemos estudá-lo em virtude daquilo que tem em comum com todos os outros seres. Será talvez legítimo pensar que isto é muito pouco: de fato, o próprio Aristóteles afirma que nada possui ser enquanto sua essência ou natureza: não há nada que seja apenas ser e nada mais. Mas estudar algo enquanto um ser é estudar algo sobre o qual é possível fazer predicacões verdadeiras, precisamente do ponto de vista da possibilidade de fazer

predicações verdadeiras sobre isso. A filosofia primeira de Aristóteles não estuda um tipo particular de ser; estuda tudo, todo o Ser, precisamente enquanto tal.

Ora, a ciência aristotélica é uma ciência de causas, pelo que a ciência do Ser enquanto ser será uma ciência que procura as causas da existência de qualquer verdade acerca de toda e qualquer coisa. Poderão existir tais causas? Não é difícil conferir sentido ao fato de um tipo particular de ser possuir uma causa enquanto ser. Se eu nunca tivesse sido concebido, nunca existiriam quaisquer verdades sobre mim; Aristóteles afirma que se Sócrates nunca tivesse existido, as frases «Sócrates está bem» e «Sócrates não está bem» jamais poderiam ser verdadeiras. Portanto os meus pais, que me deram existência, são as minhas causas enquanto ser. (São também as minhas causas enquanto ser humano.) Tal como os pais deles, e os pais dos pais deles por sua vez, e, em última instância, Adão e Eva, no caso de descendermos todos de um único par. E se algo tivesse dado existência a Adão e Eva, seria essa a causa de todos os seres humanos, enquanto seres.

Posto isto, podemos ver claramente de que modo o Deus cristão, o criador do mundo, pode ser entendido como a causa do Ser enquanto ser — a causa, pela sua própria existência, das verdades sobre si próprio, e, como criador, a causa eficiente da possibilidade de toda e qualquer verdade acerca de toda e qualquer coisa. Mas no sistema de Aristóteles, que não inclui um criador do mundo, qual é a causa do Ser enquanto ser?

No cume da hierarquia aristotélica dos seres estão os motores móveis e imóveis que são as causas finais de toda a geração e corrupção. São assim, de certo modo, as causas de todos os seres perceptíveis e corruptíveis, desde que sejam seres. A ciência que pretenda alcançar o motor imóvel estará a estudar a explicação de toda e qualquer predicação verdadeira e, desse modo, de todo e qualquer ser enquanto ser. Na sua *Metafísica*, Aristóteles explica que existem três tipos de substâncias: os corpos perecíveis, os corpos eternos e os seres imutáveis. Os dois primeiros tipos pertencem à ciência da natureza, e o terceiro à filosofia. Aquilo que explicar a substância, afirma, explicará todas as coisas, já que sem substâncias não existiriam mudanças ativas nem passivas. Aristóteles avança então para a comprovação da existência de um motor imóvel, concluindo que «de tal princípio dependem os céus e a natureza» — ou seja, tanto os corpos eternos como os corpos perecíveis dependem do ser imutável. E este é o divino, o objeto da teologia.

O motor imóvel é anterior às outras substâncias, e estas são anteriores a todos os outros seres. «Anterior» é aqui utilizado não num sentido temporal, mas para denotar dependência: A é anterior a B, se pudermos ter A sem B mas não B sem A. Se não existisse um motor imóvel, não existiriam os céus e a natureza; se não houvesse substâncias, não haveria qualquer outra coisa. Podemos agora entender por que motivo Aristóteles afirmava que aquilo que é anterior possui um poder explicativo mais elevado do que aquilo que é posterior, e por que razão a ciência dos seres divinos, sendo anterior, pode entender-se como a mais universal das ciências: porque lida com seres que são anteriores, isto é, mais recuados na cadeia da dependência. A ciência dos seres divinos é mais universal do que a ciência da física porque explica tanto os seres divinos como os seres naturais; a ciência da física explica apenas os seres naturais e não os seres divinos.

Por fim, conseguimos compreender como se harmonizam as diferentes definições da filosofia primeira. Qualquer ciência pode ser definida pela área que pretende explicar ou por meio da especificação dos princípios pelos quais o explica. A filosofia primeira tem como área de explicação o universal: propõe-se apresentar um tipo de explicação para toda e qualquer coisa e encontrar uma das causas da verdade de toda e qualquer predicação verdadeira. É a ciência do Ser enquanto ser. Mas, se passarmos do explicandum para o explicans, podemos dizer que a filosofia primeira é a ciência do divino; pois aquilo que explica fá-lo por referência ao motor imóvel divino. Não lida apenas com um só tipo de Ser,

já que faz a descrição não apenas do próprio divino, mas de tudo o que existe ou é alguma coisa. Mas é, por excelência, a ciência do divino, já que explica tudo por referência ao divino e não, como a física, por referência à natureza. Assim, a teologia e a ciência do Ser enquanto ser são uma e a mesma primeira filosofia.

Somos por vezes levados a pensar que a fase final da compreensão da metafísica aristotélica é uma apreciação da natureza profunda e misteriosa do Ser enquanto Ser. Na verdade, o primeiro passo em direção a essa compreensão é a tomada de consciência de que o Ser enquanto Ser é um espectro quimérico engendrado por não se prestar atenção à lógica aristotélica.

Anthony Kenny

"Se vc não tem atitude, mantenha pelo menos a palavra!"

("Quem quer que haja construído um novo céu, só no seu próprio inferno encontrou energia para fazê-lo!" Nietzsche)

"Não importa o que fizeram a você.
O que importa é o que você faz com
aquilo que fizeram para você".

Jean-Paul Sartre (1905-1980)
Filósofo francês