

Z 6 e a Tese da Identidade por Acidente

Marco Zingano¹

USP/CNPq

Z 6 da *Metafísica* tem-se revelado um capítulo que resiste às interpretações modernas.² Sua estrutura é aparentemente simples. O tópico a ser examinado é claramente apresentado na introdução: a quiddidade de x , ou o *ti ên einai* de x , é idêntico ou distinto do próprio x (1031a15-16)? O tema é dito ser relevante para a investigação em geral sobre a substância, na qual está engajado o inteiro livro Z, na medida em que a quiddidade de x não parece ser distinta de x , pois é dita justamente ser a essência de x . O capítulo divide-se então em duas partes, claramente pontuadas no texto: na primeira parte (1031a19-28), o problema é examinado do ponto de vista dos itens ditos por acidente; na segunda e mais longa parte (1031a28-32a4), o mesmo proble-

1 Este texto é, em parte, resultado da apresentação de um seminário de leitura sobre o livro Z da *Metafísica*, no PPGLM da UFRJ, ao longo de 2012 e 2013, onde pude discutir este tema com Raul Landim, Rodrigo Guerizoli, Raphael Zillig, Jaqueline Stefani e Carla Francalanci, entre outros, a quem muito agradeço pelas críticas e sugestões. As minutas das últimas reuniões, sobre Z 4-6, refletem a intensidade das discussões. Obviamente, o que apresento aqui, sobretudo em suas dificuldades e com seu ar de patinho feio, é de minha inteira responsabilidade.

2 Limitarei minha atenção a somente alguns comentadores modernos, citados mais adiante. Entre os estudos mais recentes, figura proeminente (e dirimente) o de David Charles, *Substance et essence en Métaphysique Z 6: quelques remarques*, publicado em M. Bonelli (ed.), *Physique et Métaphysique chez Aristote*, Vrin 2012, pp. 113-131. Neste texto, David Charles reage a uma interpretação segundo a qual a identidade examinada em Z 6 é ou implica uma identidade numérica entre x e ser x ; ele propõe, ao contrário, que se trata propriamente de uma identidade específica. Não me preocuparei com este problema, a despeito de sua relevância, pois o ponto para mim é menos determinar os membros da relação, mas sim o tipo de relação que liga estes membros, quaisquer que eles sejam.

ma é perseguido a respeito dos itens ditos *per se*. Segue-se então uma conclusão, que ocupa as linhas 1032a4-11, em que é dito que foi explicado em que sentido *x* e a *qüididade* de *x* são e em que sentido não são idênticos.

Até aqui, céu de brigadeiro; as turbulências começam quando passamos a examinar, no interior de cada parte, as provas apresentadas. Há um consenso entre os comentadores que a conclusão apresentada se reparte do seguinte modo: para os itens ditos por acidente, *x* e *ser-x* não são idênticos, isto é, são distintos; para os itens ditos *per se*, são idênticos. A partir daqui, cada intérprete enfrenta seu próprio cipoal: não há mais consenso sobre como reconstruir os argumentos para cada uma das partes. Meu intuito neste trabalho não é o de revisitar esse emaranhado de argumentos. Vou fixar minha atenção na primeira parte, a que discute se *x* e a *qüididade* de *x* são idênticos ou não no que tange aos itens ditos por acidente. E meu interesse não está exatamente em como reconstruir os argumentos lá apresentados, mas em tentar mostrar que talvez o resultado buscado nesta primeira parte seja ligeiramente diferente do que o que é normalmente suposto: não que, no caso dos itens ditos por acidente, *x* e a *qüididade* de *x* sejam distintos, mas antes que só são idênticos de um modo qualificado, ao passo que, para os itens ditos *per se*, esta identidade é absoluta ou não qualificada, *haplôs*. É apenas com vistas a reintegrar algum tipo de identidade entre *x* e a *qüididade* de *x* para os itens ditos por acidente que pretendo revisitar os argumentos apresentados na primeira parte. Se tiver sucesso, o resultado será o seguinte: a propósito destes itens, *x* e a *qüididade* de *x* não são idênticos *simpliciter*, mas somente de modo qualificado, sem que por isso sejam totalmente distintos.

Duas observações impõem-se preliminarmente, independentemente de qual tese vai ser defendida. Muito se debateu sobre a expressão *ti ên einai* em Aristóteles; propôs-se mesmo que Aristóteles recorria aqui um a *imperfeito metafísico*, que teria por função indicar que o item tende a ser aquilo que de algum modo já era, pois sua finalidade estaria inscrita em sua própria natureza.³ Estas discussões são esclarecedoras e importantes, mas não vou me preocupar com elas. Tudo o que me interessa aqui é que *ti ên einai hekastou*, a *qüididade* de *x*, é um dos candidatos a

3 O estudo clássico sobre o tema é o de Curt Arpe, *Das ti ên einai bei Aristoteles* (De Gruyter 1938). Para um resumo lúcido, mas engajado sobre esta discussão, ver Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF 1962 (1983), pp. 460-472. Para uma versão deflacionária do imperfeito *ên*, ver Alexandre, *Comment. in Topicorum libros*, 42, 4-8.

ousia, em que *substância* aparece como uma expressão diádica, *substância de x*. Assim é ele, pois, apresentado em Z 3 1028b33-36: um dos candidatos a *substância de* algo. De fato, não é apenas um candidato, visto que vai mostrar-se, ao longo do livro Z, como o bom candidato a *substância de x*. Neste sentido, Aristóteles dirá, em Z 7, que entende por *forma (eidos)* a *qüididade de x* (1032b1-2), mas ele está referindo-se aqui à *qüididade primeira* (como em XII 8 1074a35-36). Pode-se, assim, traduzi-la por *essência de x*, como muitos tradutores fazem, e o fazem corretamente, quando a *qüididade* está ligada a itens primeiros. Convém observar, contudo, que *essências* tendem a constituir um conjunto muito especial, pois delimitam por assim dizer as *junturas do mundo*, ao passo que *qüididades*, como veremos, aplicam-se mais largamente, visto serem o caso também para itens de outras categorias, pelo menos, e, eventualmente, inclusive para certos complexos com acidentes.⁴ Neste sentido, a definição é apresentada por Aristóteles canonicamente como a fórmula que exprime, indica ou revela a *qüididade de x*, pois a definição nos fornece em uma expressão complexa o que *x* precisamente é, e definições não estão restritas a *substâncias* (pois podemos legitimamente requerer a definição de uma qualidade, como virtude; sua definição está dada em EN II 6 1106b36-1107a2).⁵

4 Entre estes últimos itens, Aristóteles distinguirá dois casos. O primeiro são itens como o adunco, isto é, itens em cuja definição comparece aquilo a que são atribuídos; eles correspondem aos itens *per se*, segundo a nomenclatura dos *An. Post.* I 4. Outros exemplos são par e ímpar para número; macho e fêmea para animal. Estes itens são discutidos expressamente em Z 5, sendo designados pela expressão *sunduadzomena* (cf. H 2 1043a3). O segundo caso é mais controverso: diz respeito a complexos de um substrato com propriedades de outras categorias, como *homem branco*, em que na definição de *branco* não comparece aquilo de que é dito ser atributo. Estes itens são examinados já em Z 4 e na primeira parte de Z6, no tocante à identidade entre *x* e *ser-x*. À primeira vista, eles manifestam uma pura accidentalidade, mas, como veremos, há algum tipo de estabilidade que é preciso investigar (o que ficará mais claro nos casos de sangue, água fervente e gelo). Convém observar que *homem branco* é batizado já em Z 4 com um nome (no caso, *himation*, literalmente: *manto*) no intuito de ressaltar que se trata menos de recuperar a predicação *homem é branco* que está por trás deste composto, e sim, antes, de o pensar como uma certa unidade, por mais tênue que seja, algo que poderíamos assinalar por *homem-branco*.

5 A definição é primordialmente a fórmula (*logos*) que exprime a *qüididade*, *logos ho to ti ên einai sêmainôn* (*Top.* I 5 101b38), ela é a fórmula da *qüididade*, *ho tou ti ên einai logos* (*Met.* Z 5 1031a12). Ao fazer isso, a definição revela o que é *x*, *ti esti dêloi* (*An. Post.* II 3 91a1), pois revela a *qüididade*, *dêloi to ti ên einai* (*Top.* VII 5 155a21). Neste sentido, ela visa a exprimir a *essência das coisas*, *bouletai tèn hekastou ousian legein* (*MM* I 1 1182b19), ela é cognitiva de uma dada *essência*, *ousias tinos gnôrismos* (*An. Post.* II 3 90b16), mas não se deve identificar *qüididades* a *essências*: *essências* são *qüididades* de itens primeiros, mas nem toda *qüididade* é *essência*.

A despeito desta amplitude, a quiddidade guarda um compromisso com o mundo, de modo que a definição em pauta, a que exhibe a quiddidade de uma coisa (em qualquer categoria), é sempre uma definição real: não é possível exprimir a quiddidade da quimera, por exemplo, pois quimeras não existem. Pode-se, porém, perfeitamente exprimir a quiddidade de itens que não são substâncias, cujos resultados portanto não revelam essências, mas atributos (em si) de substratos. Por outro lado, pode-se tratar a quiddidade como equivalente a outra expressão aristotélica, o ser-*x*, em que *x* aparece no dativo e o verbo *ser* no infinitivo (como em *to anthrôpôi einai*, que se costuma traduzir por *ser-homem*), pois a quiddidade de *x* é precisamente o ser-*x* de *x*. No entanto, ser-*x* é neutro do ponto de vista do compromisso com a realidade: posso perfeitamente apreender o ser-quimera da quimera ao relatar o que se entende pela palavra *quimera*, fornecendo assim uma definição meramente nominal da quimera.⁶

Há assim três termos, relacionados entre si ao estilo das matrioshkas. Aristóteles costumar usar de modo intercambiável *quiddidade de x* e *ser-x*, e tem boas razões para isso, como vimos, tanto mais que os itens sobre os quais fala têm amparo assegurado no mundo; ademais, sempre que está falando de uma quiddidade primeira, ele está falando de uma essência, e essências constituem as juntas do mundo, de modo que, nesses casos, ser *x* se iguala à essência de *x*. Aristóteles assim procede na segunda parte de Z 6, na qual aborda os itens ditos *per se* que devem satisfazer a condição de serem *itens primeiros* do mundo (e.g. 1031b13-14: *kath' hauta kai prôta*).⁷ Na primeira parte de Z 6, porém, pode haver controvérsia, pois se trata aqui de itens ditos por acidente, como *homem branco*. Talvez para este tipo de entidade não haja nada lá fora no mundo, a não ser nominalmente; por princípio de cautela, Aristóteles usa unicamente a expressão *ser-x*, sem querer comprometer-se com a expressão mais forte, porquanto fundada no mundo, de quiddidade de *x*, menos ainda a de essência ou forma do homem branco, pois este

6 Pelo menos, assim é utilizada a expressão *to anthrôpôi einai* em *Met.* IV 4 100613: dada uma estipulação de significação, esta estipulação é necessariamente determinada (isto é, dizer algo requer significar de modo determinado). Os estudos sobre esta expressão costumam enfatizar seu compromisso com o essencialismo aristotélico; ver, por exemplo, F. Trendelenburg, *Das to heni einai, to agathôi einai, etc. und das to ti ên einai bei Aristoteles* (*Rheinisches Museum* II 1828, pp. 467-483). No entanto, exprimir ser-*x* de um *x* requer unicamente expressar em uma fórmula o *significado* de *x*, o que é compatível com o essencialismo, mas não o carrega em suas costas.

7 Porém, há também itens *per se* que se localizam nas outras categorias, como *branco* a título de afecção em Z 6 1031b27-28; também Z 4 1030b12-13 coloca *branco* e *substância* de um mesmo lado, em contraste com *homem branco*, de outro.

último nos levaria a alçar estas entidades a tipos primeiros ou básicos do mundo. Por cautela também, limitar-me-ei, doravante, à expressão *ser-x*, podendo com ela referir-me a quiddidades de *x* e, eventualmente, estar lidando com essências ou junturas do mundo.⁸

A segunda observação diz respeito à expressão *homem branco*, usada como paradigma para os itens ditos por acidente. Este tipo de composto, em que a um dado substrato se predica uma propriedade proveniente de outras categorias, é introduzido já em Z 4 1029b27. Pode-se ver nesta expressão duas situações distintas. Em um primeiro caso, trata-se da atribuição de uma qualidade, *branco*, a um dado substrato, *homem*. É o caso típico da predicação accidental. Uma tradução adequada seria, tomando Sócrates como exemplo, que *Sócrates está pálido*. O elemento de accidentalidade, com seu traço de fugacidade e inessencialidade, é posto em relevo nesta tradução por meio de nosso verbo *estar*, o que nem sempre pode ser reproduzido em outras línguas modernas. A propriedade inere ao sujeito, mas em nenhum sentido caracteriza o ser deste sujeito. Por outro lado, pode-se entender por *homem branco* algo menos transitório ou accidental, a saber, o homem *caucasiano*. Neste último caso, temos algo similar a *zaino*. O que pasta lá fora são cavalos – *cavalo* se refere a uma das junturas do mundo –, mas distinguimos

8 É importante, a meu ver, preservar esta relação à la Matriotshka entre essência (ou forma), quiddidade e *ser-x*. Aristóteles dirá, em Z 4-5, que há quiddidades de itens outros que a substância, inclusive de compostos accidentais, mas obviamente rejeita a tese que estes itens sejam, em sentido relevante, substâncias (ou essências). Igualmente, posso dizer o *ser-x* de algo explicitando meramente as estipulações semânticas a seu respeito, envolvendo-me, assim, com uma fórmula nominal acerca de um dado item. A não distinção destes três níveis termina por obscurecer o argumento de Aristóteles. Bostock, por exemplo, considera que, em Z 4-5, Aristóteles demonstra a tese que somente a substância tem essência; ainda segundo este autor, em Z 6 Aristóteles provaria então que a substância é a essência que possui (*Metaphysics Z and H*, Oxford 1994, em especial p. 103; para ele, essência, quiddidade e *ser-x* são equivalentes). A tese é verdadeira para as essências, mas não capta tudo o que Aristóteles quer fazer em Z 4-6. Com efeito, em Z 4-5 Aristóteles mostra que há quiddidade e definição *em primeiro sentido* somente de substâncias, mas não pretende excluir que haja quiddidades (e, conseqüentemente, definições) de outros itens, como os que ocorrem nas outras categorias (*branco* ou *número*), os *sundudazomena* (como o *adunco*) ou mesmo os compostos accidentais (como *homem-branco*). Aristóteles dedica a primeira parte de Z 6 para examinar o caso destes últimos, os compostos accidentais. Mesmo que haja discordância em relação a eles sobre o que é afirmado em Z 6, certamente parece improvável que Aristóteles argumente pela impropriedade de definir itens como *branco* e *adunco*. Neste mesmo sentido, penso que se deve rejeitar a tradução proposta por Jacques Brunschwig para *to ti ên einai*, a saber, “l’essentiel de l’essence”, pois isso não faz senão duplicar a dificuldade que, penso, deve ser dissolvida (ver, em especial, *Aristote – Topiques*, Paris 1967, vol. I pp. 119-120).

entre zainos e tordilhos, por exemplo, em função da cor da pelagem: o primeiro tem uma pelagem castanho-escuro sem manchas, o segundo tem uma cor branca sarapintada de preto. Qual é o compromisso ontológico envolvido aqui? Qualquer que ele seja, certamente é diferente do envolvido na predicação acidental representada por *Sócrates está pálido*. Bem sucedida ou não, há uma aposta de certa estabilidade no composto *homem branco* a título de *caucasiano* e é o estatuto desta certa estabilidade que está em questão. Sinal disso é o batismo de *homem branco* por *himation* (“manto”) em Z 4: isso realça, por trás da predicação *homem é branco*, uma alegada unidade, a ser investigada, *homem-branco*. Penso que, em Z 6, quando Aristóteles se pergunta se *homem branco* é idêntico ou não a *ser homem branco*, ele tem em mente casos cuja fixidez em algum sentido é maior do que a da mera predicação por inerência. Em última instância, *caucasiano* vai se revelar como oriundo da propriedade *branco* atribuída a um sujeito, *homem*, sob a forma de um *pathos* (afecção) de um substrato, mas, a este título, de caucasiano, ele reivindica legitimamente ser objeto de definição, e é a legitimidade desta reivindicação que precisa ser investigada sob um prisma ontológico.

Munidos destas duas observações, é tempo de passarmos ao exame da primeira parte de Z 6, em que Aristóteles investiga se *ser-x* e *x* são idênticos ou não no tocante a itens ditos por acidente – no nosso caso, itens como *caucasiano*. Como havia dito, os comentadores modernos afirmam que a resposta é que não são idênticos, isto é, que *x* e *ser-x* são distintos. Tomemos Ross como guia.⁹ O problema é que, nesta reconstrução, Aristóteles apresenta dois argumentos,

9 Cada comentador fala obviamente por si, mas de fato pode-se constatar uma convergência de opiniões. Ross escreve que “Aristotle’s doctrine in this chapter is that *ta legomena kata sumbebêkos* (i.e., terms denoting a union of a subject with an accident) are not <...> identical with their essence” (II 176); Frede e Patzig comentam que “Aristoteles führt zwei reduction-Argumente an, die zeigen sollen, dass das, was akzidentell ausgesagt wird, nicht mit dem entsprechenden ‘Was es heisst, dies zu sein’ identisch ist” (II 88); Bostock argumenta que, em Z 6, Aristóteles mostra que uma substância é de fato a essência que possui, o que vale para os itens ditos *per se*, “though not for ‘things spoken of coincidentally’” (103); Reale anota que, “per quanto concerne le cose che sono per accidente, essenza e cosa *non* coincidono” (III 338); Bonitz considera que Aristóteles traz dois argumentos, nos quais mostra que “non esse idem *leukon anthrôpon* et *to leukôi anthrôpôi einai*” (Comment. 316). A posição tem longa história: é já defendida por Pseudo-Alexandre (Comment. 481, 1-5). Os *londinenses* devem ser postos neste grupo, pois terminam por aceitar as reconstruções que Ross propõe para esta parte; porém, o que dizem é que “the thesis <a saber, que cada coisa é idêntica não acidentalmente com sua essência> does not hold for things said *per accidens*” (Burnyeat et alii, 33), o que lhes subtrai unicamente a identidade não-acidental, permitindo valer algum outro tipo de identidade, caso houver. No desenrolar deste texto, vou concentrar

ambos sob a forma de uma redução ao absurdo – mas ambos inconcludentes. A primeira prova da não-identidade seria a seguinte:

(i) homem branco = ser homem branco

(ii) homem = homem branco

(c1) homem = ser homem branco

Ora, dado que

(c1) homem = ser homem branco

(iii) ser homem = homem

(c2) ser homem = ser homem branco

Porém, (c2) é obviamente falso; como, nesta reconstrução segundo os passos de Ross, (ii) e (iii) seriam aceitos como verdadeiros por Aristóteles, sobra unicamente (i) para ser rejeitada, isto é, que é falso que homem branco seja idêntico a ser homem branco, *qed*. No entanto, continua Ross, a redução não funciona, pois não se segue a primeira conclusão, a saber, que homem é idêntico a ser homem branco, porque os extremos deste silogismo não são idênticos de mesmo modo com o termo médio. Na interpretação de Ross, no primeiro silogismo, o termo identificado ao termo médio em (i), se deve ser identificado a ele, só o pode ser *simpliciter* (pois homem branco seria idêntico necessariamente a ser homem branco), ao passo que, em (ii), o termo identificado ao termo médio o é *per accidens* (pois é só por acidente que homem é idêntico a homem branco). O mesmo ocorre no segundo silogismo, mas em ordem inversa: em (c1), que funciona como a primeira premissa, homem é idêntico por acidente a ser homem branco, ao passo que, em (iii), a segunda premissa, ser homem é necessariamente idêntico a homem. Por honestidade intelectual, Aristóteles reconheceria que a conclusão não é cogente porque “os termos extremos não se tornam idênticos <ao termo médio> de mesmo modo” (*ou hōsautōs*: 1031a25).

minha atenção nos comentários de Ross, Frede/Patzig e dos *londinenses*, pois seria fastidioso mencionar tantos outros comentários, sendo sempre injusto por ignorar ainda mais outros tantos.

Seguindo sempre os passos de Ross, Aristóteles estabeleceria então uma segunda redução ao absurdo a fim de obviar o problema dos termos extremos estarem relacionados diferentemente com o termo médio. O texto agora é muito elíptico. A reconstrução de Ross é a seguinte:

- (i) homem músico = ser homem músico
- (ii) homem = homem músico
- (iii) homem branco = homem
- (iv) ser homem branco = homem branco
- (c1) ser homem branco = ser homem músico
- (c2) ser branco = ser músico

Haveria uma aparência de conclusão porque aqui, em (ii) e (iii), homem músico e homem branco são identificados ao termo médio do mesmo modo, isto é, *per accidens*, ao passo que a identidade seria necessária em (i) e (iv). O argumento, porém, não é válido, porque, para se obter (c1) e daí, por meio de subtração, (c2), que é a única conclusão que o texto menciona (1031a27-28), é preciso, em algum momento, constituir um silogismo que mescle os dois modos da identidade, acidental e necessária. Isso fica claro na reconstrução mais detalhada proposta por Frede e Patzig:

- (i) homem = homem branco
- (ii) homem branco = ser homem branco
- (c1) homem = ser homem branco

Substituindo “branco” por “músico”:

- (iii) homem = homem músico
- (iv) homem músico = ser homem músico
- (c2) homem = ser homem músico

Donde:

(c1) homem = ser homem branco

(c2) homem = ser homem músico

(c3) ser homem branco = ser homem músico

E ainda, por subtração:

(c4) ser branco = ser músico

Ora, nesta reconstrução, vê-se facilmente que o problema dos tipos diferentes de identidade volta a ocorrer, e abertamente, no primeiro e no segundo silogismo, o que, portanto, invalidaria a conclusão. Novamente, Aristóteles não se comprometeria com o resultado efetivo, pois diz somente que, nesta segunda versão, a conclusão *pareceria* decorrer (*dokeien an sumbainein*: 1031a26), mas, de fato, *não parece decorrer* (*dokei de ou*: 1031a28).

Pode-se, porém, perguntar por que *pareceria* decorrer, já que o problema identificado no primeiro argumento reaparece escancaradamente nesta segunda versão. Uma resposta poderia ser dada pela seguinte reconstrução:

(i) homem = homem branco

(iii) homem = homem músico

(c5) homem branco = homem músico

Em seqüência:

(c5) homem branco = homem músico

(iv) homem músico = ser homem músico

(c6) homem branco = ser homem músico

Em seqüência:

(c6) homem branco = ser homem músico

(ii) homem branco = ser homem branco

(c3) ser homem branco = ser homem músico

Donde, por subtração:

(c4) ser branco = ser músico

O que está ocorrendo aqui é que, usando as mesmas premissas, mas alternando suas posições, obtém-se o mesmo resultado, (c4), que é obviamente falso. A mescla dos tipos de identidade ocorre no segundo e no terceiro silogismo, tendo sido somente deslocada relativamente à construção anterior. Não há, portanto, nenhuma alteração significativa quanto à reconstrução anterior, *a não ser que* a vantagem provenha do fato que a falsidade de (iv) é obtida por meio de dois estratégias dialéticas que Aristóteles descreve nos *Tópicos* VIII 1: (a) acrescentar premissas que não são estritamente necessárias para a obtenção do ponto, de modo a engordar a prova, e (b) alternar a posição das premissas, de modo a escamotear o objeto de prova, no intuito que o respondente não consiga ver com clareza à qual delas deve objetar. Com base nestes dois artifícios, este novo argumento *pareceria* ser concludente, embora não o seja, como Aristóteles reconhece expressamente.

Na verdade, na interpretação sustentada por Ross, Aristóteles está perfeitamente consciente de não dispor de um argumento válido, pois a distinção entre x e $\text{ser-}x$ para os itens ditos por acidente é introduzida por um optativo, *doxeien an*, “pareceria”, o que marcaria seu descomprometimento quanto ao valor da prova. Mesmo assim, dois argumentos seriam propostos, a despeito de não haver resultado concludente. Isso é possível, mas parece pouco provável; afinal, o segundo argumento é uma mera maquiagem dialética do primeiro, por meio de dois artifícios que o próprio Aristóteles recomenda a quem quer distrair o oponente e fazê-lo perder a clareza quanto ao que deve objetar. Estaria agora o próprio Aristóteles procedendo deste modo em sua *Metafísica*, ainda que alerte honestamente o leitor das trapaças que urde? Formulada nestes termos, a resposta me parece não poder ser senão negativa. Proponho a seguir uma interpretação alternativa para esta passagem. Segundo esta interpretação alternativa, Aristóteles não quer provar que x e $\text{ser-}x$ são *distintos* no caso dos itens ditos por acidente, mas sim que devemos reconhecer *tipos distintos de identidade*, e que, no caso em questão, vale somente a identidade por acidente, a qual possui certos limites e não vale irrestritamente. A identidade *simpliciter*, ou sem outra qualificação, que ocorre nos itens ditos *per se* vale sem restrição alguma, mas este não é o caso para a identidade em pauta nos itens ditos por acidente.

Na perspectiva alternativa, o primeiro argumento teria a seguinte reconstrução. (i) Aris-

tóteles inicia a passagem dizendo que, embora para (indistintamente) qualquer coisa, x e $\text{ser-}x$ são idênticos (segundo 1031a17-18, atribuindo a *hekaston* o maior escopo possível), pode parecer (*doxeien an*, 1031a19) que, no caso dos itens ditos por acidente, isso não seja o caso. Isso é falso, porém, e Aristóteles vai justamente mostrar que esta suspeita não tem lugar. Para tanto, apresenta um primeiro argumento avançado por aqueles que sustentam que, neste caso, x e $\text{ser-}x$ são distintos (*heteron*, 1031a20), no intuito de mostrar sua inoperância. O argumento seria o seguinte (retomando a construção de Ross):

(i) homem branco = ser homem branco

(ii) homem = homem branco

(c1) homem = ser homem branco

Ora, dado que

(c1) homem = ser homem branco

(iii) ser homem = homem,

(c2) ser homem = ser homem branco.

Convém ressaltar que a premissa (ii) homem = homem branco é marcada por um *hôs phasin* (1031a23), “como dizem”. Segundo os *londinenses*, a referência não é a quem sustente tal tese, mas ao homem comum, pois esta é uma tese que todos comungam. Na interpretação alternativa, *hôs phasin* indica que (ii) é afirmada de modo irrestrito por aqueles que querem negar que *homem branco* e *ser homem branco* sejam em algum sentido idênticos. Como (iii) não pode ser negada (já que diz respeito à identidade de itens ditos *per se*), resta a estes objetores negar (i). Mas justamente Aristóteles observa que, em (ii), a identidade se dá de modo diverso da em (iii): em (iii) ela é irrestrita, pois vale para um item *per se*, ao passo que em (ii) ela é acidental. Por conseguinte, *argumenta Aristóteles*, esta objeção a uma identidade de x e $\text{ser-}x$ para itens ditos de modo acidental não funciona, por conta da diferença dos modos de identidade em jogo, de modo que voltamos à afirmação que, em algum sentido, x e $\text{ser-}x$ são idênticos, inclusive para itens ditos de modo acidental.¹⁰

10 Convém observar uma dificuldade na interpretação de Ross, que identificava, no primeiro argumento,

Desfeito o argumento do objeto, Aristóteles examina um segundo argumento. Para a interpretação tradicional, trata-se de uma segunda tentativa de obter como resultado a negação da identidade (em qualquer registro) a x e ser- x no caso dos compostos acidentais, mostrando que os extremos se tornariam idênticos, no caso de ser músico e ser branco, o que é falso, se por identidade se entender a identidade irrestrita (com a qual unicamente opera a objeção). Tudo leva a crer que este segundo argumento lograria seu resultado, pois ele não está mais baseado em uma confusão de registros de identidade, como ocorria no argumento anterior, entre a identidade acidental da premissa (ii) e a identidade necessária ou irrestrita na premissa (iii). Com efeito, agora todas as premissas operam com o mesmo tipo de identidade, a saber, a identidade acidental, que justamente é negada porque geraria (c4), obviamente falso se toda identidade for pensada segundo um só registro, o da identidade irrestrita. Relembro o argumento, na reconstrução de Frede e Patzig, sem precisar recorrer aos artifícios de acréscimo de premissas e mudança na posição das premissas:

- (i) homem = homem branco
- (ii) homem branco = ser homem branco
- (c1) homem = ser homem branco

Substituindo “branco” por “músico”:

- (iii) homem = homem músico
- (iv) homem músico = ser homem músico
- (c2) homem = ser homem músico

Donde:

um modo necessário da identidade na premissa (i) e acidental para (ii), no primeiro silogismo, bem como, em posição invertida, um modo acidental na premissa (c1), mas necessário na premissa (iii), no segundo silogismo, o que invalidava a conclusão, quando justamente se visava a tomar a premissa (i) como falsa – portanto, não podendo ter uma relação de identidade necessária entre x e ser- x . Do modo como proponho reconstruir o argumento, Aristóteles recusa a conclusão porque, neste silogismo complexo (englobando os dois sub-silogismos), a premissa (ii) tem um modo *acidental* de identidade, ao passo que a premissa (iii) tem um modo *necessário* (por ser item *per se*) – negada a conclusão, está também invalidada a rejeição de (i).

(c1) homem = ser homem branco

(c2) homem = ser homem músico

(c3) ser homem branco = ser homem músico

E ainda, por subtração:

(c4) ser branco = ser músico

Ora, nesta reconstrução, todas as premissas operam com um mesmo tipo de identidade, estando, portanto, isentas da objeção de trabalharem com dois registros distintos de identidade. Como, contudo, para o objetor que montaria esse argumento, há um registro único de identidade, o registro da identidade irrestrita entre x e $\text{ser-}x$ (que vale para os itens *per se*), a consequência é que (c4) é falso, o que leva à falsidade das outras premissas, baseadas no mesmo tipo de identidade, inclusive (ii) homem branco = ser homem branco, *qed*. Porém, imediatamente após isso, Aristóteles escreve que *dokei de ou* (1031a28). O que isso quer dizer? Para a interpretação tradicional, isso quer dizer que o argumento não é bom: pareceria somente concluir, mas fracassa novamente. E fracassaria porque, se é suposto um tipo somente de identidade, a identidade irrestrita, então (i) é falso: se há somente um tipo monolítico de identidade, segundo o qual, se $a = b$, então a é irrestritamente igual a b , obviamente, neste registro, *homem* não é (irrestritamente) idêntico a *homem branco*.

O argumento torna-se cogente, porém, na seguinte reconstrução (em que $=_{ac}$ designa a identidade accidental), que o objetor não pode aceitar porque ele opera com uma noção monolítica e irrestrita de identidade:

(i) homem $=_{ac}$ homem branco

(ii) homem branco $=_{ac}$ ser homem branco

(c1) homem $=_{ac}$ ser homem branco

Substituindo “branco” por “músico”:

(iii) homem $=_{ac}$ homem músico

(iv) homem músico $=_{ac}$ ser homem músico

(c2) homem =_{ac} ser homem músico

Donde:

(c1) homem =_{ac} ser homem branco

(c2) homem =_{ac} ser homem músico

(c3) ser homem branco =_{ac} ser homem músico

E ainda, por subtração:

(c4) ser branco =_{ac} ser músico

Na versão alternativa, o segundo argumento logra seu resultado, *desde que* o resultado não seja uma identidade pura e simples de x e $\text{ser-}x$ (com a qual unicamente trabalhava a objeção), mas a identidade sob restrições ou condicionada, a identidade por acidente. Dizer, nesta leitura, que homem branco é o mesmo que ser homem branco consiste em dizer que, no registro acidental de *branco* ser predicado com verdade de *homem*, as condições associadas a ser homem branco estão satisfeitas com verdade pelo homem branco. O mesmo ocorre para um homem a quem ocorre ser músico e, simultaneamente, ser branco. Nas condições restritas em que ser músico é satisfeito pelo mesmo homem que satisfaz as condições de ser branco, há uma identidade ocasional, sob condições precisas (as da acidentalidade de ser simultaneamente branco e músico), entre ser músico e ser branco.

A proposta de Aristóteles nesta passagem opera assim com a suposição que há diferentes registros de identidade: a irrestrita, para itens *per se*, e a restrita ou sob condições, para compostos acidentais. Supondo isso, o argumento funciona; mas por que então Aristóteles escreveria, na imediata seqüência, fechando o argumento em 1031a28, que *dokei de ou* (“porém, não parece”)? Há dois modos de interpretar esta frase pela interpretação alternativa. Em um primeiro modo, a expressão quer dizer simplesmente que, embora se siga deste argumento que os extremos são idênticos *por acidente*, isso não é evidente aos objetores – a eles isso não parece: *dokei de ou* – porque eles operam com uma noção monolítica e irrestrita de identidade. Na verdade, isso ocorre não somente aos objetores, mas é uma atitude comum a todos nós. A razão é que costumamos aplicar irrestritamente o princípio de transitividade quando lidamos com questões de identidade, pois “consideramos que o que é idêntico a uma e mesma coisa é idêntico também

para outras” (SE 6 168b31-32), tratando-a por conseguinte de modo irrestrito; ora, ocorre que, no caso de uma identidade por acidente, como no caso de *homem branco*, isso não vale, pois a identidade é de um só, ou em momento preciso, segundo as qualificações que se impuserem. A tese de uma identidade acidental é obtida somente por meio de uma reflexão filosófica sobre as condições de identidade entre *x* e *ser-x* para a classe inteira de juízos de identidade.¹¹

Há ainda um segundo modo para se entender, nesta interpretação alternativa, a frase *dokei de ou* com a qual Aristóteles fecha o argumento sobre a identidade ou não identidade entre *x* e *ser-x* para compostos ditos por acidente. Neste segundo modo, o parêntese aberto em 1031a21 deve ser fechado logo após *to mousikôi* em 1031a28, de modo que o “porém, não parece” se reportaria não ao segundo argumento, mas à tese do objetor, a saber, que *ser-x* e *x* são distintos para estes itens, relatada em 1031a19-21. Esta leitura também é possível, ainda que seja, sintaticamente, mais difícil, dada a distância de sete linhas Bekker que os separaria. De qualquer modo, em ambas as leituras, teríamos que, em 1031a26, *doxeien an sumbainein* tem um valor positivo, que adquire ao estar acompanhado por *isôs ge ekeino*, pois introduz a tese da identidade por acidente, em claro contraste com o *doxeien an* da linha 1031a19, que introduz a posição do objetor, que se revelará falsa. Para a interpretação alternativa, é importante ler em 1031a26-27 *ta akra gignesthai tauta kata sumbebêkos*, “os extremos se tornam idênticos por acidente”, pois se trata justamente de introduzir um registro diferente, e válido, de identidade, além do da identidade irrestrita.¹² Se o texto for lido como *ta akra gignesthai tauta ta kata sumbebêkos*, “os extremos por acidente se tornam idênticos”, então voltamos a operar com um único registro de identidade, em relação ao qual não é verdade que homem e homem branco sejam (irrestritamente) idênticos.¹³

11 Uma situação similar ocorreria com o *próprio (idion)*, segundo *Tópicos* I 5: o próprio de algo, ainda que não defina este algo, se contrapredica dele, valendo sempre e unicamente do item em questão, mas se poderia mesmo assim falar de um próprio que pode ocorrer a outros itens, ou nem sempre, se for qualificado, valendo “não absolutamente, mas em um momento ou relativamente a algo” (102a25-26).

12 É a leitura baseada em EJ, Asclépio e a recensão de Moerbeke (“sed forsán illud videtur accidere: extremitates fieri easdem secundum accidens”). Convém notar “videtur” aqui, distinto do “videbitur” em 1031a19, o que assinalaria o desnível argumentativo destes dois momentos.

13 Este é o texto que fornece A^b (*ta akra gignesthai tauta ta kata sumbebêkos*), adotado por Jaeger e Ross; Frede e Patzig seguem EJ (*ta akra gignesthai tauta kata sumbebêkos*), mas, como mantêm a leitura de um único modo de identidade, a identidade irrestrita, a frase é tomada como negativa e desclassificatória (ser por acidente mostraria que não pode haver nenhum tipo de identidade em jogo).

A resposta moderada que a versão alternativa propõe está alinhada com a direção argumentativa de Z 4-5, grupo ao qual Z 6 se integra assim sem solavancos. Z 4, após ter introduzido a quiddidade como candidato a substância e de a ter localizado no âmbito do que diz o que uma coisa é propriamente, questiona se a quiddidade também pode ser atribuída a compostos nos quais um acidente é atribuído a um substrato – o exemplo para análise é justamente *homem branco* (4 1029b27). Há duas respostas, como que justapostas. A primeira é simplesmente que não, pois somente itens primeiros, as substâncias, têm quiddidade (1030a3-17) e, por consequência, unicamente as substâncias dispõem de definições. Aos outros itens restaria somente a possibilidade de uma fórmula que diria o que o termo significa (*ti sêmai-nei*, 1030a15), o que corresponderia às nossas definições nominais, algo como uma fórmula mais acurada e precisa, mas que não se alçaria a uma definição propriamente dita. A esta resposta forte segue-se uma versão moderada (4 1030a15-b13), segundo a qual a definição e a quiddidade se dizem de vários modos: substâncias unicamente têm definição e quiddidade *em primeiro modo* (*prôtôs*, 1030a22), aos outros itens cabendo definição e quiddidade em uma certa seqüência (*hepomenôs*, 1030a22). Z 4 conclui-se com a afirmação que “por isso haverá definição e quiddidade também do homem branco, mas de outro modo do branco e da substância” (1030b12-13), dando a entender que a versão moderada deve prevalecer. É também esta versão moderada que vai prevalecer quando, em Z 5, Aristóteles investiga se itens ditos conjugados (*sundeduasmena*, 5 1030b16), nos quais uma propriedade é atribuída de modo peculiar a um certo substrato, como a concavidade para a carne no nariz adunco ou macho e fêmea para o animal (o que corresponde, como se sabe, aos casos de *per se*₂ na nomenclatura de *An. Post.* I 4). Após evocar dificuldades e aporias no caso de haver definição para tais itens, as quais parecem levar à impossibilidade dos *sundudzomena* terem definições, é lembrado que, “como foi dito” (5 1031a8-9), definição e quiddidade se dizem de muitos modos, de sorte que se volta a evocar o fato que é evidente que ou bem há unicamente definição e quiddidade para as substâncias, “ou bem há definição e quiddidade principal, primeiramente e sem qualificação somente das substâncias” (5 1031a13-14). O texto pode parecer hesitar entre as duas opções, mas me parece claro que a opção a tomar é a última: diferentes registros de definição e quiddidade, de modo que as haverá também para itens como *nariz adunco*, os itens conjugados ou *sundudzomena*, nos quais o acidente pertence a um substrato tal que, na definição do atributo, comparece aquilo de que o atributo é atributo, pois, como havia sido dito em Z 4, está claro agora que, “assim como ‘o que é?’, a quiddidade será o caso primeiramente e sem

qualificação para a substância, em seguida também para os outros itens, não uma quiddidade sem qualificação, mas uma quiddidade da qualidade ou da quantidade” (Z 4 1030a29-32).

É neste contexto de discussão que Z 6 investiga, em seqüência, se *x* e *ser-x* são idênticos ou não. Não parece haver dúvidas sobre a identidade no caso de itens ditos *per se*, mas há como objetar a isso no caso dos itens ditos por acidente – dos quais *homem branco* é o caso paradigmático. A versão tradicional diz que são distintos, de modo que a quiddidade de homem branco estaria em ruptura com a quiddidade das substâncias e, eventualmente, da dos itens das outras categorias tomados isoladamente e dos itens conjugados (pois em todos estes últimos haveria identidade ou certa identidade). Não seria possível uma relação *hepomenôs* (seqüencial) entre eles por conta desta solução de continuidade. A interpretação alternativa propõe que a resposta é afirmativa, desde que se distinga entre identidade plena e identidade accidental. Deste modo, há um sentido possível para uma relação *hepomenôs* entre os itens em questão, pois há continuidade entre eles.

A identidade por acidente deixa-se aprisionar não sem dificuldades, porém. Aristóteles pretende apresentar uma solução única para todos os casos que tratam do acidente (SE 24 179a26-27), mas a diversidade de casos talvez impeça a realização deste projeto. A neve e o cisne que são ambos brancos nos dirigem ao grupo de problemas que estão em questão em Z 6, mas há outros casos que divergem. Falácias ligadas ao conseqüente são tomadas por Aristóteles como parte do caso maior de falácias do acidente, como dizer que, porque o que foi gerado tem um princípio, tudo o que tem princípio foi gerado, como pretendia Melisso, quem Aristóteles repreende, mais uma vez, nesta ocasião (SE 6 168b22-36). Porém, o problema do conseqüente não está diretamente vinculado à accidentalidade. Se é homem, é racional, e há contrapredicação neste caso; porém, se é homem, é animal, mas não é verdade que, se é animal, é homem, não havendo agora contrapredicação – sem que tenhamos saído da esfera da definição do homem. Problemas ligados à intencionalidade também são considerados como pertencendo ao grupo das falácias do acidente, como não saber o que eu vou perguntar (no caso, algo simples, como $2 + 2 = 4$), conhecer Corisco, mas não conhecer quem se aproxima (que é Corisco), ou ainda ter um cachorro, que é pai, e que se torna por isso seu pai (SE 24 179a32-35). Novamente, problemas de intencionalidade estão somente obliquamente ligados ao de accidentalidade. Outro caso é o de um homem mau (moralmente) poder ser bom (sapateiro), mencionado em SE 20 e que será retomado em *De interpretatione* 11, mas que depende da posição atributiva ou predicativa do adjetivo antes que de sua accidentalidade.

O projeto de uma solução comum a todos estes casos de identidade accidental parece inalcançável, mas há dois elementos em comum a todos estes casos que Aristóteles põe em evidência. O primeiro é que não há uma regra geral; com efeito, se pudéssemos sempre combinar predicados atribuídos a um mesmo sujeito, um homem que é sapateiro e que é moralmente bom se tornaria por isso mesmo um bom sapateiro. Pode ser o caso que este sapateiro seja um homem moralmente bom e um bom sapateiro, mas não o será todas as vezes, nem necessariamente. Por esta razão o procedimento *kata tèn ekthesin* deve estar sempre à mão (cf. 6 1031b21), no sentido preciso de *pro exemplo ponere*: aquele outro sapateiro é um excelente homem, mas péssimo artesão. É como se procede com o cisne e a neve: o cisne é idêntico a este branco e a neve também é idêntica àquele branco, mas o exemplo mesmo mostra que a neve não é idêntica ao cisne (SE 6 169a34-35). O segundo elemento em comum é que estes juízos de identidade, ainda que limitados a condições muito precisas, cuja extrapolação a *ekthesis* rapidamente denuncia, respondem sintaticamente de um modo similar a juízos plenos de identidade. Em grego, *to leukon* pode tanto designar a propriedade de ser branco, como isto que é branco. Porém, quando digo que “este branco é um cisne”, a estrutura sintática é muito distinta da que ocorre em “o cisne é branco”. Neste último caso, um atributo, que provém de uma das outras categorias, é dito inerir a um determinado substrato, constituindo um caso típico de predicção (accidental). No primeiro, contudo, há uma equivalência entre este x e este y, que são tomados como iguais na circunstância em questão. O problema surge quando se quer expandir essa relação de identidade a outros itens, por exemplo, à neve, já que também “este branco é neve”, sem que, porém, haja equivalência entre neve e cisne.

Este último resultado, ainda que módico, nos permite preservar a lição dos manuscritos no final de Z 11. Nesta passagem, Aristóteles propõe um resumo, em poucas linhas, de Z 6. Após ter dito que, no tocante aos itens primeiros *per se*, está bem configurada a identidade entre x e ser-x, ele observa que a identidade não ocorre, contudo, nos casos em que um atributo é dito estar em um substrato, pois estes últimos “não são um nem por acidente, como Sócrates e este músico, pois estes últimos são o mesmo por acidente” (11 1037b4-7: *oude kata sumbebêkos hen, hoion Sôkratês kai to mousikon; tauta gar tauta kata sumbebêkos*). Tentando alinhar este resumo com a interpretação tradicional de Z 6, segundo a qual os itens ditos por acidente não gozam de nenhuma identidade entre x e ser-x, mas são antes distintos, os editores intervieram no texto dos manuscritos. Ross editou *oud’ <ei> kata sumbebêkos hen*; Bonitz, *oud’ <hosa> sumbebêkos hen*;

Christ, *oud'* <ean> kata *sumbebêkos hen*, todos no intuito de obter como resultado algo assim: estes últimos não gozam da equivalência entre *x* e *ser-x* “nem se forem um por acidente, como Sócrates e este músico, pois estes são o mesmo por acidente”. Nesta leitura, haveria dois grupos somente em questão: (i) os itens *per se*, com identidade irrestrita, e (ii) os itens ditos por acidente, para os quais *x* e *ser-x* são distintos (pois a única identidade é a identidade irrestrita). No entanto, Aristóteles parece estar distinguindo três casos, e não somente dois: de um lado, há (i) os casos de predicação clássica, em que um atributo inere a um substrato e é tomado nessa relação de inerência, distinto de qualquer reivindicação de identidade. De outro lado, há os casos de juízos de identidade. Destes últimos, temos (ii) os itens ditos *per se*, aos quais valem de modo irrestrito as propriedades da identidade, mas também (iii) os itens ditos por acidente, aos quais as propriedades da identidade valem somente de modo restrito e controlado, sempre passíveis de refutação com base em um exemplo.

A leitura tradicional de Z 6 está, porém, longe de ser imotivada. A despeito da obscuridade que precisa enfrentar nos dois argumentos que, supostamente, mostrariam que *x* e *ser-x* para *homem branco* são distintos, a não-equivalência, em qualquer grau, para este tipo de itens estaria assegurada um pouco mais adiante, quando, referindo-se a este ponto, Aristóteles escreve o seguinte:

Quanto ao que é dito por acidente, como *músico* ou *branco*, pelo fato de terem duplo sentido, não é verdade dizer que *ser-x* e *x* é o mesmo; com efeito, é branco aquilo a que ocorre o branco e o acidente, de sorte que, de um lado, *ser-x* e *x* são o mesmo; de outro, não são o mesmo: não é o mesmo para o homem, isto é, para o homem branco; para a afecção, é o mesmo. (1031b22-28)

Lida assim, destacada de seu contexto, esta passagem nos diz que, de um lado, há itens ditos por acidente com identidade entre *x* e *ser-x*, a saber, a afecção *branco* (isto é, o item tomado isoladamente e que pertence às outras categorias), e itens sem qualquer identidade, como *homem branco*.¹⁴ No entanto, ao se recolocar esta passagem em seu contexto, vê-se que o tópico consiste em afirmar que, para os itens em discussão (os itens ditos *per se*), *x* e *ser-x* “são

14 Ver em especial Frede e Patzig: embora reconheçam que as duas reduções ao absurdo fracassam, sustentam que “trotzdem scheint Aristoteles an der Folgerung <que *x* e *ser-x* são distintos> festzuhalten, wie man aus 1031b22 ff. erschliessen kann” (II p. 88).

o mesmo não por acidente” (1031b19: *tauto ou kata sumbebêkos*). É este tipo de identidade – e não qualquer tipo de identidade – que está sendo excluído, nas linhas mencionadas acima, de *homem branco*. Isso, porém, concorda com o andamento da prova segundo a versão alternativa: todo o ponto consiste não em negar qualquer tipo de identidade aos itens ditos por acidente, mas somente a identidade irrestrita, aquela que é “não por acidente”.

Não é, porém, este esforço hercúleo de encontrar lugar para uma identidade acidental, que transmite somente topicamente suas propriedades, uma vitória de Pirro? Para que serve garantir, a tanto custo, a identidade entre *homem branco* e *ser homem branco*? Penso que vale a pena o esforço e gostaria de ilustrar este último ponto, à guisa de conclusão, com o problema da definição do sangue. É o sangue quente ou frio? Em sua natureza, enquanto parte de um ser vivo, o sangue é quente; porém, quando sofre destruição, isto é, quando deixa de ser parte de um ser vivo, o sangue então é frio. Esta é a resposta que, sucintamente, lemos em *Meteorologica* IV 11 389b8-15. E ela é perfeitamente compreensível: em seu substrato, o sangue é frio, pois é composto de elementos frios (água e terra); enquanto parte de um ser vivo, porém, ele é aquecido pelo calor natural e passa a ser quente, pois somente ao estar aquecido pode ele cumprir as funções que tem como sangue. No *De partibus animalium* II 3, Aristóteles volta a este problema. Ele inicialmente distingue entre algo que, no composto, tem certa propriedade, como quente ou úmido, mas que, quando separados seus elementos, passa a ter a propriedade contrária, como frio ou seco. O gelo, por exemplo, existe em ato como seco, mas só acidentalmente, pois ele é em potência e por si próprio fluido (a título de água). A lama em ato é úmida por acidente, mas em potência e por si mesma é seca, pois a terra é seca; quando separamos da lama a água, sobra somente o que é em ato e em potência seco (a terra). Seco, propriamente falando, é somente o que é em ato e em potência seco, mas também dizemos que é seco o que é em ato, mas só acidentalmente seco. O mesmo vale para o quente, o frio e termos similares. Aristóteles volta-se então ao tema do sangue e escreve o seguinte:

Feitas estas distinções, é evidente que este sangue aqui é, de um lado, quente, a saber, o que é isso, ser sangue (*ti ên autôî to haimati einai*); sangue é dito assim como se designássemos a água fervente com um só termo. Porém, o substrato, isto é, o que, quando é, é sangue, não é quente. Portanto, por si mesmo o sangue é, de um lado, quente e, de outro, não, pois o calor fará parte de sua definição (*en men gar tôi logôî huparxei autou hê thermostês*), assim como branco faz parte da definição de homem branco (*hôsper en tôi tou leukou anthrôpou to leukon*); porém, na

medida em que o sangue é quente por conta de sua afecção, não é quente por si mesmo (*hêi de kata pathos to haima, ou kath' hauto thermon*). (649b20-27)

Preservar alguma identidade entre *homem branco* e *ser homem branco* não parece, pois, à luz deste texto, uma questão de diletantismo, como se quiséssemos dar um lustre ontológico às nossas veleidades em distinguir zainos de tordilhos, porque tordilhos fazem mais sucesso nas festas juninas do que zainos, por exemplo. Há aqui um problema sério de conhecimento científico: o que é o sangue e de que modo *quente* faz parte de sua definição. O sangue não é quente como o animal é ou macho ou fêmea (o caso dos *sunduadzomena* de Z 5); o sangue é quente porque ele é aquecido, portanto tem calor como uma afecção (*pathos*) que lhe advém não por si mesmo, mas por sofrer um aquecimento.¹⁵ Para cumprir sua função nutricional no ser vivo, contudo, o sangue não pode não ser quente. É o que enfatiza a passagem de *Meteor.* IV 11: “em sua natureza” (389b9), ele é quente, pois somente assim pode ele cumprir a função que o caracteriza, a saber, a função nutricional. Porém, esse calor lhe é adventício a título de afecção, como *branco* para *homem branco*. Ele é em ato quente, por certo, mas o calor é uma afecção sua, pois, em seu substrato, ele é frio. Deste modo, em sua definição necessariamente comparecerá o fato de ser quente, mas a definição como tal segue o padrão de *branco* em *homem branco*.¹⁶

Aristóteles está lidando aqui com problemas científicos que exigem, como sabemos, um quadro conceitual distinto do que maneja. Água fervente é um estado físico de um mesmo objeto segundo sua perspectiva química, a água, da qual o gelo é outro estado físico. Como, porém, definir o gelo? Ele é seco enquanto gelo, mas só acidentalmente, pois por si mesmo e em potência é líquido. A expressão que Aristóteles usa é *kata sumbebêkos* (649b12-13). Esperaríamos o

15 O que é a causa deste aquecimento não será investigado aqui; sumariamente, o sangue é aquecido pela presença nele de uma outra substância, naturalmente quente, o pneuma (o qual cumpre, aliás, outras funções, além da de aquecer o sangue); contudo, o sol também pode ter a função de aquecimento (e por isso também pode estar envolvido na reprodução).

16 Não sigo, assim, o comentário de James Lennox a esta passagem: “the use of ‘pale human’ in this passage is unfortunate. It is a favourite example of an incidental unity (e.g. *Met.* Z 4, 1029b22-1030a1; 5, 1030b18-20; 6, 1031a19-27). Here, however, it exemplifies that which is hot in virtue of itself. Humans are incidentally pale, but *pale* humans are pale in virtue of themselves; blood is akin to pale humans, a complex of subject and affection” (*On the Parts of Animals I-IV*, Oxford 2001, pp. 197-198). De fato, o sangue não é quente em virtude de si próprio, mas por conta de uma afecção, relativamente à qual é passivo; o mesmo ocorre em branco no caso do homem branco, por isso a menção a homem branco não é infeliz neste contexto.

par *kath' hauto* – *energeiai* em contraste com *kata sumbebêkos* – *dunamei*, mas aqui o gelo é seco *energeiai* e *kata sumbebêkos*, ao passo que é fluido *kath' hauto* e *dunamei*. Não são casos isolados, como podemos constatar em H 2 1042b15-25 da *Metafísica*:

Manifestamente há muitas diferenças; por exemplo, uns itens são ditos pela composição da matéria, como todas as misturas aos moldes da mistura com mel; outros, por serem atados, como o feixe; outros, pela cola, como o livro; outros, por engate, como o cofre, outros, por vários deles; outros, pela posição, como a soleira e o lintel (eles diferem, pois, pelo modo como estão postos); outros, pelo tempo, como o jantar e o jejum; outros, pelo lugar, como os ventos; outros, pelas afecções dos objetos sensíveis, a saber, pela dureza e flacidez, densidade e rareza, secura e umidade, e uns por alguns destes, outros por todos eles, e, em geral, uns pelo excesso e outros pela falta. (1042b15-25)

Pode-se desqualificar o estatuto ontológico de alguns destes itens (como o do minuano, que é mero vento), mas não se o pode eliminar de todos, pois o preço a pagar é muito alto: partes da própria explicação científica ficariam inviabilizadas. Se alguém quiser definir *gelo*, deverá propor algo como: *água cristalizada* ou *solidificada assim* (H 2 1043a10). Quem define busca a causa de cada coisa ser o que é (1043a3-4); isso implicará, no caso dos compostos em questão, atribuir uma afecção a um substrato, como *branco* para *homem branco*. O que não se deve fazer é assimilar estes casos a substâncias ou àqueles compostos conjugados como era o caso do nariz adunco, pois “nenhum destes <os nossos compostos por acidente> é substância nem um item conjugado (*sundudzomenon*), no entanto há algo análogo em cada um” (H 2 1043a4-5).¹⁷ Se houver uma ruptura entre *x* e *ser-x* para os itens ditos por acidente, de sorte que a coisa e ser o que ela é se tornem distintos, então se perderá definitivamente este análogo às substâncias e aos itens ditos conjugados que existe em cada um daqueles compostos acidentais à *homem branco*. Para evitar uma brecha ontológica no rol do que há no mundo, é preciso fazer o esforço de dar guarida conceitual à noção de identidade acidental a *x* e *ser-x* no caso dos itens ditos por acidente.

17 Reencontramos em H 2 a ordem proposta em Z 4-6, para a qual Aristóteles quer encontrar uma continuidade: (i) as substâncias, e com elas os itens ditos *per se* no interior das outras categorias (postos aqui em uma relação de referência focal à substância: *cfr.* Z 4 1030a32-b6); (ii) os itens ditos conjugados, como *adunco* para nariz e *macho e fêmea* para animal; em último lugar, (iii) os compostos acidentais, como *homem-branco*, *sangue*, *gelo* e similares. Há algo de análogo nestes últimos em relação aos primeiros, mas não são nem (i) nem (ii), porém tampouco estão em ruptura com (i) e (ii). A relação entre (i), (ii) e (iii) é dita ser *hepomenôs*, “seqüencial”, enfatizando não haver solução de continuidade.

Referências bibliográficas

- Arpe, C. *Das ti ên einai bei Aristoteles*. De Gruyter 1938 (Arno Press 1976).
- Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. PUF 1962 (1983).
- Bonitz, H. *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, Bonn 1849 (Olms 1992).
- Bostock, D. *Aristotle – Metaphysics Z and H*. Oxford 1994.
- Brunschwig, J. *Aristote – Topiques*, 2 vols., Paris 1967 (livros I – IV) e 2007 (livros V – VIII).
- Burnyeat, M. et alii. *Notes on Zeta*. Oxford 1979.
- Charles, D. *Substance et essence en Métaphysique Z 6: quelques remarques*, in: M. Bonelli (ed.), *Physique et Métaphysique chez Aristote*, Vrin 2012, pp. 113-131.
- Frede, M. e Patzig, G. *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, 2 vols., Munique 1988.
- Lennox, J. *Aristotle – On the parts of animals I – IV*, Oxford 2001.
- Reale, G. *Aristotele – Metafisica*. 3 vols., Milão 1995.
- Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. 2 vols., Oxford 1924 (1981).
- Trendelenburg, F. *Das to heni einai, to agathôî einai, etc. und das to ti ên einai bei Aristoteles*, *Rheinisches Museum* II 1828, pp. 467-483.

RESUMO

Neste artigo, proponho uma interpretação alternativa para Metafísica Z 6 1031a19-28, segundo a qual o que é negado quanto à identidade entre uma coisa e ser esta coisa para os itens ditos por acidente é a identidade irrestrita ou plena, mas não todo tipo de identidade. A solução proposta é aplicada, no final, à questão da definição do sangue, tal como é discutida em De partibus animalium II 3.

Palavras-chave: identidade accidental, identidade plena, quiddidade.

ABSTRACT

This paper endeavours to offer a positive account of the accidental identity illustrated by “white-man” in Aristotle’s Metaphysics Z 6 1031a19-28. The gist of argument lies in the distinction between full or unrestricted identity, on the one hand, and restricted or accidental identity, on the other, so that white-man and to-be-white-man may display the latter case of identity, even if the former one is ruled out. The proposed solution to this issue is examined in connection to the case of the definition of blood, which is expressly compared to that of white-man in De partibus animalium II 3.

Key-words: accidental identity, full identity, quiddity