

Aristóteles com Lacan: *ousia/hypokeimenon* e os destinos do não-predicável

Mario Fleig

PPG-Filosofia, Unisinos – São Leopoldo/Brasil

E-mail: mfleig@terra.com.br

Resumo: As noções de *ousia* e *hypokeimenon* no livro das *Categorias* de Aristóteles deixou para a posteridade um resto não-analisado que retorna no pensamento medieval em Tomás de Aquino, passando antes pelos intérpretes árabes, até ser recuperado por Heidegger. Uma última volta desse resto esquecido emerge na lógica do inconsciente proposta por Lacan, que delimita no objeto causa do desejo o singular da *ousia* primeira, impossível de ser predicado, mas sendo passível de inscrição. Os destinos dessas noções-chave da lógica aristotélica demonstram o quanto continuamos seus seguidores, mesmo sem sabê-lo.

Palavras-chave: Aristóteles; Universal-singular; *ousia*; *hypokeimenon*; existência; inconsciente; razão-fé.

Abstract: The notions of *ousia* and *hypokeimenon* in the Aristotle's book of the *Categories* left to the posterity a non analyzed remaining portion that returns in the Thomas Aquinas medieval thought, passing first by the Arab interpreters, until being recovered by Heidegger. One last turn of this forgotten remaining portion emerges in the unconscious logic proposed by Lacan that delimits in the object-cause of desire the singular of the first *ousia*, impossible to be predicated, but being capable of registration. The destinies of these key notions from the aristotelic logic demonstrate how much we continue to be his followers, even without knowing it.

Key-words: Aristotle; Universal-singular; *ousia*; *hypokeimenon*; existence; unconscious; reason-faith.

Lacan (1978, p. 23), em sua conferência sobre Aristóteles, propõe que “em todo psicanalisante há um aluno de Aristóteles”, à medida que a mestria deste se perpetua na articulação entre o universal e o particular. Contudo, por mais que a operação do silogismo se pretenda capaz de produzir um saber sobre o particular, há algo que escapa à operação do silogismo. Isso está colocado pelo próprio Estarigita desde o começo de sua lógica, ao admitir que não é possível haver ciência do singular. Os limites da predicação e do *logos* ganharão nova interpretação na recepção dos textos aristotélicos no âmbito da filosofia medieval, no seio dos três monoteísmos (judaico, cristão e islâmico), articulando os paradoxos entre fé e razão. Aqui, propomos seguir alguns detalhes da apropriação das noções aristotélicas *ousia* e *hypokeimenon* no pensamento de Tomás de Aquino (com base na leitura árabe de Aristóteles), a retomada dessa diferença por Heidegger e sua releitura, proposta por Lacan,¹ no campo da psicanálise.

Se reconhecemos em Aristóteles o inventor dos fundamentos da lógica, é possível, ainda hoje, se apoiar nessa herança para formular uma lógica na perspectiva psicanalítica, como tentaram fazer Ibn Roschd, Tomás de Aquino e Maimônides em relação à teologia e à filosofia? É possível conciliar a fé com a razão no que diz respeito à verdade? É possível formularmos as verdades da prática psicanalítica à luz de enunciados lógicos? Os filósofos aristotélicos da Idade Média tiveram sucesso na formulação das verdades da fé à luz da lógica aristotélica?

Lacan não recua diante da lógica aristotélica e, inclusive, aponta para as dificuldades que ali encontra a respeito da teoria da “substância” e da relação entre o universal, o particular e o indivíduo. Deixando de lado

¹ No seminário *L'acte psychanalytique*, especialmente na lição de 7 de fevereiro de 1968, Lacan (1997a) faz uso da distinção aristotélica entre *ousia/hypokeimenon* para elaborar as determinações de *l'objet a* como *ousia* e do sujeito como *hypokeimenon*, e as incidências destas no ato psicanalítico.

o problema do que funda o universal,² para o qual parece ser insuficiente o recurso a uma operação de generalização, queremos nos ater à pergunta inicial de Aristóteles (1953, VII, 1, 1028b2-3, p. 349), que, com base em Parmênides e em toda tradição ocidental, se coloca como a questão da noção de “ser”: “Na verdade, o objeto eterno de todas as investigações, presentes e passadas, o problema sempre em suspenso: *o que é o ser?* retorna na pergunta: *o que é a substância (ousia)?*”.³ Essa identificação aristotélica entre o sentido de “ser” e o de “substância” se explica pelo fato de que “o ser em sentido primeiro é o que é a coisa, noção que exprime nada mais do que a substância” (ibid. VII, 1, 1028a13-14, p. 347), ainda que *ser* se diga em diversos sentidos.⁴ Então, podemos partir do pressuposto de que

² Lacan (1997a, p. 215), em sua discussão com Aristóteles, lembra que a proposição particular negativa enuncia, por contraditoriedade, a exceção à proposição universal afirmativa, não permitindo justificar o enunciado, supostamente aceito por todo mundo, de que a exceção confirmaria a regra. Bem ao contrário, afirma Lacan, a exceção não só não confirma a regra, como ainda é o que a desmente. Ou seja, a exceção é o que aponta incessantemente para a necessária inconsistência da proposição universal afirmativa. Apoiando-se em Peirce e na lógica dos quantificadores, Lacan propõe articular a proposição universal afirmativa pelo uso da dupla negação e do tempo verbal subjuntivo (“não há homem que não seja sábio”), em vez da forma aristotélica (“todo homem é sábio”). O uso da dupla negação, articulado ao subjuntivo, permite marcar a distância que separa o enunciado da enunciação.

³ Tricot, fiel à tradição tomista, mantém a equiparação entre *ousia* e *substantia* em sua tradução de Aristóteles. Quanto ao termo “substância”, já entramos em um terreno movediço, pois traduz, com *essentia*, o termo grego *ousia*. Nas versões latinas da *Metafísica* de Aristóteles, encontramos a opção de utilizar *substantia* para o indivíduo subsistente, ou seja, a substância primeira, que eventualmente pode ser suporte de acidentes (Deus pode ser denominado substância primeira e não tem acidentes), e a opção de utilizar *essentia* para designar o que é inteligível, ou seja, a substância segunda ou composta das *Categorias*. Um problema criado com base nessas escolhas é a equiparação entre dois termos distintos utilizados por Aristóteles: *ousia* e *hypokeimenon*, visto que *substantia* deriva da tradução literal do grego *hypokeimenon*, também traduzido por *sujeito* ou *substrato*.

⁴ A diversidade dos sentidos de ser em Aristóteles (ser nas acepções de substância e acidente, verdade, potência e ato, matéria e forma, e conforme as modalidades), retomada por Brentano (1984), passa a ser um tema constante na leitura heideggeriana do Estarigita. Sabemos que Heidegger (1992; 2002), por exemplo,

o sentido primeiro de *ser* para Aristóteles é *substância*, ainda que isso seja objeto de discussão.

Para determinar o estatuto do objeto *a* e do sujeito, Lacan parte da lógica de Aristóteles, do *Organon*. Ele se apóia, por diversas vezes, na distinção – esquecida até Heidegger – entre *ousia* e *hypokeimenon*, que fora enunciada por Aristóteles (1969, 5, 2b 11-13) no começo do livro 5 das *Categorias*: “Substância (*ousia*), quando ela é dita em sentido mais próprio, primeiro e principal, é o que não se diz de um sujeito (*hypokeimenon*) e que não está em um sujeito (*hypokeimenon*), como o homem em questão ou o cavalo em questão”.

Aristóteles, em vez de afirmar diretamente que a substância é *hypokeimenon*, propõe duas negações que incidem sobre o *hypokeimenon*: não dizer de um sujeito (genitivo com que se dizem os predicados) nem estar em um sujeito (“substrato” da mudança, dativo no qual se encontram os acidentes). A essência ou substância é duplamente *hypokeimenon* à medida que ela não é nem predicado (ou mais exatamente, nem predicável) nem acidente. Se “o homem em questão” e “o cavalo em questão”, isto é, “este” homem e “este” cavalo são considerados “substância primeira” (*prote ousia*), então não se pode dizer nada a respeito, e eles são, em decorrência disso, não-predicáveis, e também nada pode suportá-los enquanto tais, não são acidentes. Aristóteles, apesar de enunciar a questão do singular, “este homem”, “este cavalo”, contorna-a, recusando dar ao singular um lugar em sua lógica, pretendendo assim evitar cair em confusão. A solução que ele encontra, e esta domina toda sua obra, é supor que a lógica do gênero e da espécie permitiria a predicação das substâncias segundas fixas, ao passo que o indivíduo, em sua singularidade, sucumbiria no engano da nomeação universal. Desse modo, a “este” cavalo, cuja quiddidade supõe um laço com qualidades universais e permite que seja dito como “este” cavalo, de fato lhe falta, enquanto indivíduo concreto, um significante

retoma essa questão, interrogando qual seria o sentido primeiro de ser, apontando para a verdade como um dos sentidos proeminentes.

que o possa nomear. O indivíduo concreto é como tal não-predicável e esse escândalo, que é o resultado da crítica aristotélica da teoria platônica do *eidos*, é, por sua vez, escamoteado na própria lógica do gênero e da espécie.⁵ É o que se segue no texto das *Categorias*: “todo o resto ou se diz destes sujeitos ou então está nestes mesmos sujeitos, de modo que se estas substâncias primeiras não fossem, impossível que qualquer outra coisa seja” (1969, 5, 2b 6-6c). Em outras palavras, as substâncias segundas, espécies nas quais se incluem as substâncias primeiras, e nas quais, se elas são gêneros, ficam contidas nas mesmas espécies, abrem então o campo da predicação, como, por exemplo, o homem e o animal tomados como espécie e gênero. Mas “este” homem e “este” cavalo não são, argumenta Aristóteles, nem em um sujeito, nem predicados de qualquer sujeito, pois nenhum deles se encontra em um sujeito, e, portanto, não pode ser predicado de um sujeito. Disso resulta que jamais podemos predicar do sujeito aquilo que em sua natureza é individual e numericamente falando um, ainda que, em certos casos, nada impeça sua presença em um sujeito, visto que, por exemplo, um certo saber gramatical se encontra em um sujeito, mas não pode ser afirmado ou negado de nenhum sujeito.

O que é que Lacan faz com essa distinção? A primeira vez que se refere a ela, segundo nosso conhecimento, é em seu seminário de 12 de abril de 1967:

⁵ Lacan, aproximando-se da concepção de Pierre Aubenque (1983), observa, de modo justo, que a aporia nodal da metafísica aristotélica é a dificuldade de conciliar o indivíduo e o universal, de sorte que é suficiente subsumir o primeiro nas propriedades universais de uma espécie ou de um gênero. A expulsão do problema do indivíduo, do singular, da lógica aristotélica não impede de reaparecer em sua física (a questão da *tyche* e do *automaton*) e na sua biologia (o corpo natural). Vê-se que Lacan está convencido de que Aristóteles dá uma grande importância para o indivíduo singular, o que caracteriza sua oposição ao *eidos* platônico, sem, no entanto, integrá-lo em seu sistema lógico. Essa interpretação lacanianiana de Aristóteles aparece em seu ensino, como ele mesmo reafirma em 1975: “Como eu já o disse muitas vezes, aqui se observa o lado sagaz de Aristóteles, que não quer que o singular tome parte em sua lógica” (Lacan 1995b, p. 7).

É por esta razão que introduzi em meus últimos enunciados lógicos esta referência que, acredito, sublinhei suficientemente ao que ela visa: estabelecer o estatuto do objeto *a*, aquela que se chama o *Número de ouro*, à medida que ele dá, propriamente, em uma forma facilmente manejável, seu estatuto ao que está em questão, a saber: o incomensurável.

Nós partimos da idéia, para introduzir, que no ato sexual não está em questão senão este *pequeno a*, no qual indicamos essa alguma coisa que de alguma forma é a *substância* do sujeito... (se vocês entendem essa substância, no sentido em que Aristóteles a designa na *ousia*, a saber – o que se esquece –, é que aquilo que a especifica é justamente o fato de que ela não poderia de nenhuma forma ser atribuída a algum sujeito, o sujeito sendo entendido como o *hypokeimenon*)... (Lacan 1995a, p. 197)

A frase “ela não poderia de nenhuma forma ser atribuída a algum sujeito, o sujeito sendo entendido como o *hypokeimenon*” é a citação literal das *Categorias* de Aristóteles. Então, para Lacan, a *ousia primeira*, que não pode ser dita de um sujeito, é o objeto *a*, considerado como não-predicável ou como incomensurável. E o sujeito (*hypokeimenon*), o que ele é? No seminário de 7 de fevereiro de 1968, Lacan (1997a, p. 147) ainda se refere uma segunda vez ao Livro 5 das *Categorias*:

É preciso se remeter a seu texto, especialmente no *Organon*, no nível destas *Categorias*, por exemplo, ou dos *Primeiros Analíticos*, ou do primeiro livro dos *Tópicos*, para percebermos a que ponto a temática do sujeito está próxima de nossa problemática, tal como ele a enuncia. Com efeito, certamente desde o primeiro enunciado, nada é mais apto a nos esclarecer sobre o que, no nível desse sujeito, constitui sua natureza, que se dissimula por excelência; nada que no início da lógica não seja mais firmemente afirmado como se distinguindo do que foi traduzido, de modo muito insuficiente, por a “substância”: *ousia*. Ao traduzi-lo por “substância” mostra-se como, ao longo dos tempos, se trata de um deslizamento abusivo da função de sujeito em seus primeiros passos aristotélicos, para que o termo “substância”, que equivoca com aquilo que o sujeito comporta de suposição, tenha sido tão facilmente introduzido. Nada na *ousia*, naquilo que é – quer dizer, para Aristóteles – o individual, não é de natureza a poder ser nem situado no sujeito, nem afirmado, quer dizer, nem atribuído ao sujeito.

Esta última frase é também a citação literal das *Categorias*, 5, 2b 11-13: *ousia* não é *hypokeimenon*. Lacan, em seguida, fala do sujeito, em sua acepção dentro da lógica moderna, como uma variável de uma função. A variável de uma função é o “x” (o “nenhum traço” na lógica de Peirce), que é o mesmo para todos os indivíduos. Em contrapartida, é a *ousia*, o ser do sujeito que é singular, não em um sentido ontológico, mas em um sentido que é tão-somente lógico.

Logo adiante, Lacan (ibid., p. 150) refere que “o interesse da psicanálise é que ela enlace, como jamais pôde ser feito até o presente, estes problemas de lógica, por introduzir o que estava no princípio de todas as ambigüidades que se desenvolveram na história da lógica, ao implicar no sujeito uma *ousia*, um ser”. O que ele propõe é “que o sujeito possa funcionar como não sendo”. O que é que Lacan propõe? Uma lógica sem ontologia? Como é possível pensar isso? Não estaria ele tomando uma posição nominalista?⁶

Lacan (ibid., p. 151), na continuidade, retoma a questão do sujeito e do objeto no ato psicanalítico: qual será o estatuto do sujeito e do objeto *a*? Ele nos diz: “Um tal sujeito, um sujeito definido como efeito de discurso, a tal ponto que experimente se perder para se reencontrar, um tal sujeito cujo exercício é, de algum modo, se colocar à prova de sua própria demissão, quando poderemos dizer ao que se aplica um predicado?”

O psicanalista é um sujeito? E o psicanalisante, que lugar ocupa? Ora, o que Lacan (ibid., p. 153) afirma é “a desigualdade do sujeito

⁶ Lacan (1994, p. 25), em seu seminário de 1971, referindo-se à “substância primeira” de Aristóteles, ou seja, “este cavalo”, afirma que “o indivíduo quer exatamente dizer o que não se pode dizer. E, até um certo ponto, se Aristóteles não fosse o maravilhoso lógico que é, que nisso deu um passo único, o passo decisivo, graças ao qual temos uma baliza relativa ao que constitui uma seqüência articulada de significantes, poder-se-ia dizer que, no modo de assinalar o que é a *ousia*, dito de outro modo, o real, ele se comporta como um místico, o próprio da *ousia*, é ele mesmo quem o diz, é que ela não pode, de forma nenhuma, ser atribuída, ela não é dizível. O que não é dizível é precisamente o que é místico”. Posto isso, Lacan então afirma: “eu não sou nominalista, quero dizer que eu parto do fato que o nome é alguma coisa que cola como tal sobre o real”.

a toda subjetivação possível de sua realidade sexual e a exigência do que, para que a verdade apareça, o psicanalista já seja a representação do que mascara, obtura, tampone esta verdade e que se chama o objeto *a*". O psicanalista, ao ocupar o lugar do objeto *a* na transferência, se encontra clivado pela disparidade que o atravessa, sendo um sujeito dividido que ocupa o lugar do objeto refratário à predicação.

Lacan (ibid., p. 204), no final do seminário de 28 de fevereiro de 1968, fala ainda uma outra vez de Aristóteles: "Quando vocês lerem Aristóteles, vocês verão que não há nenhuma dúvida de que a colocação do sujeito em suspense estava desde sempre marcada, que o *hypokeimenon* de modo algum se confunde com a *ousia*". Em contrapartida, é somente no seminário de 4 de junho de 1969 que ele declara de onde vem essa leitura que faz de Aristóteles:

Eu introduzi aqui a palavra ficção. Vocês sabem que há muito tempo eu articulo que a verdade tem estrutura de ficção. Que o objeto *a*, é preciso tomá-lo como marcando apenas esse sujeito da verdade que se apresenta como divisão, ou devemos, como parece, atribuir-lhe mais substância? Será que vocês não percebem onde nos encontramos, neste ponto nodal que é aquele propriamente já marcado na lógica de Aristóteles e que motiva a ambigüidade da substância e do sujeito, do *hypokeimenon*, à medida que ele não é, logicamente, falando propriamente, nada mais do que aquilo que a lógica matemática, depois, pôde isolar na função da variável, isto é, o que só é designável por uma proposição predicativa. A ambigüidade, ao longo de todo o texto aristotélico, se mantém, não sem ser distinguida à maneira de um trança entre essa função perfeitamente isolada por ele, do *hypokeimenon* e aquele da *ousia* que, honestamente, seria melhor traduzir por ser ou por "estância", ocasionalmente, pelo *Wesen* de Heidegger, do que por essa palavra mesma que apenas veicula essa dita ambigüidade de *substantia*, substância. É precisamente para lá que somos levados, quando tentamos articular o que diz respeito à função do objeto *a*. (Lacan 1996, p. 338)

A referência a Heidegger (1961, pp. 399-457) remete ao curso de 1941, publicado em 1961, "A metafísica como história do ser". Qual é o uso que Lacan faz da distinção sublinhada por Heidegger? É certo que ele não segue a ontologia heideggeriana. Para Lacan, a partir de 1967,

hypokeimenon designa o “sujeito x”, a função da variável, representada e mascarada pela fala, e a *ousia* é o objeto *a*, causa do *désir*.

Vamos agora examinar o desdobramento da problemática da substância primeira e do sujeito na formulação medieval mais considerada, que é a de Tomás de Aquino, à medida que retoma e se posiciona diante da filosofia árabe de seu tempo.

Esse problema não-resolvido na lógica e na ontologia aristotélica retorna em seus intérpretes medievais, especialmente através da modificação introduzida por Tomás de Aquino com a distinção entre *esse* e *essentia*, ser e essência. A distinção aristotélica entre o ente e a essência, o indivíduo e sua natureza, ou seja, a essência no sentido do indivíduo concreto (essência primeira, não-predicável, mas designável por um nome próprio) e no sentido do que é o indivíduo (essência segunda), é acrescida da distinção entre a *essentia*, essência (*ti estin, quid est, quiditas*) e o *esse*, a existência (*oti estin, quod est, quoditas*). Qual a função dessa distinção?

O texto de Tomás de Aquino (1996), *De ente et essentia*, contemporâneo de seu comentário ao primeiro livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo, no início de seu ensino em Paris (1252-1256), busca enunciar os fundamentos da ciência do ser, com base em Aristóteles e seus comentadores, especialmente Avicena. O objeto de estudo – que pretende evitar o risco de um pequeno erro de saída que se torna grande no fim – se propõe dizer o que significam o termo “essência” e o termo “ente”, como os mesmos se encontram nas diversas realidades e se relacionam com os predicáveis, a saber, o gênero, a espécie e a diferença específica.

Tomás de Aquino começa, seguindo Avicena, pela oposição de dois sentidos de ente: predicamental, ou seja, segundo as categorias, e atributivo, ou seja, o que significa a verdade da proposição. O termo “essência” é formado pelo primeiro sentido de ente e se aplica a todas as categorias, a começar pela substância. Assim, a essência é o que significa a definição. Uma essência ou natureza é aquilo pelo qual (*id quod*) um ente é colocado em um gênero (animal) e em uma espécie (homem), incluindo a matéria e a forma para as substâncias compostas. O que quer que seja a

substância primeira e simples, ou seja, as substâncias separadas (a alma, a inteligência e a causa primeira, Deus), requer ser estudado após a elucidação do que sejam as substâncias compostas de forma e matéria.

A essência é, então, o quê? Apenas a forma ou a forma composta com a matéria? O problema que enfrenta Tomás de Aquino, considerando as substâncias compostas, é o que determina a essência como todo, seja de “homem” ou de “humanidade”, e o que determina a individualidade. Esse problema⁷ surgiu com a interpretação de Averróis da *Metafísica* de Aristóteles: se para este a definição diz respeito apenas à forma, ao passo que a matéria é uma parte da coisa composta (substância) e não figura na definição, então, é preciso distinguir dois tipos de substância: a substância composta e a forma (a quiddidade, objeto da definição). Desse modo, para Averróis, em um sentido, a quiddidade (essência) do homem é idêntica ao homem, e em outro sentido ela não o é, pois se reduz a sua forma. Ora, o problema da individuação não foi enunciado por Aristóteles,⁸ ainda que distinga a matéria como princípio de diversidade, tomada universalmente, e a matéria como princípio de unidade numérica, individual. Mas de forma alguma diz qualquer coisa que possa especificar o que faz com que a matéria individual seja individual. A tese constante na concepção de Tomás de Aquino, seguindo e discutindo a solução fornecida pelos filósofos árabes, é que de causas universais resultam sempre formas universais, a não ser que haja algo pelo qual essas formas sejam individualizadas. E isso não se dá sem o conhecimento da matéria. E essa matéria, como precisam os

⁷ Seguimos aqui a interpretação proposta por Alain de Libera (1989, pp. 161-81) para o surgimento do problema da individuação e a proposta de solução formulada por Averróis através do princípio da *materia quantitate signata*.

⁸ Em sua *Metafísica*, Aristóteles (1953) trata em vários lugares da matéria como princípio de individuação (*Metafísica*, VII, 8, 1034a5-8; VI, 6, 1016b32; VII, 9, 1035b30; 10, 1035b27-31; X, 3, 1054a33; 9, 1058b5; XII, 8, 1074a33). Sobre o princípio de individuação em Tomás de Aquino, reportamo-nos ao clássico trabalho de Roland-Gosselin (1948, pp. 50-134), em sua tradução do *De ente et essentia* de Tomás de Aquino.

árabes, é designada por sua extensão em três dimensões (tridimensional). A posição tomada por Tomás de Aquino (1996, p. 79) é clara:

É por isso que é preciso saber que não é a matéria extensa em não importa qual sentido que é o princípio de individuação, mas é apenas a matéria designada (*materia signata*) – e denomino matéria designada aquela que é considerada conforme dimensões determinadas. Ora, esta matéria não é colocada na definição que se dá de homem como homem, mas ela seria colocada na definição de Sócrates, se Sócrates tivesse uma definição. Ao passo que na definição de homem coloca-se a matéria não-designada: não se coloca este osso e esta carne, mas o osso e a carne tomados absolutamente, que são a matéria não-designada de homem.

Conclui-se, então, que a diferença entre a essência do homem e a essência de Sócrates difere apenas pelo não-designado e designado, de modo que não se pode dizer que a essência de Sócrates seja Sócrates.

Essa diferença adicional nos introduz no exame de como é a essência nas substâncias simples e separadas (a alma, a inteligência e a causa primeira). Essa questão é desenvolvida no célebre capítulo IV do tratado *De ente et essentia*, no qual é introduzida a distinção entre o ser e a essência, tornando-se, então, o traço característico do tomismo. A tese corrente nessa época, defendida principalmente pelos representantes da escola franciscana, especialmente S. Boaventura (cf. Gilson 1944, pp. 192-265), afirmava a composição hilemórfica das substâncias espirituais, atribuindo matéria aos anjos e às almas, e reservando apenas para Deus o privilégio de uma forma absolutamente pura. Para Tomás de Aquino, visto que os anjos e as substâncias simples pensantes (as almas) são incorpóreos, então, também seriam imateriais. Contudo, devem ser compostas, dado que são criaturas. A composição delas não é interna à essência, mas, como afirma de modo inovador Tomás de Aquino (apesar de seu cuidado escrupuloso em insistir que essa distinção já se encontrava em Aristóteles, Boécio e Avicena), é composição da essência com o ser.

A argumentação se inicia pela afirmação da existência de “substâncias separadas”, não dotadas de matéria, e a demonstração é construída

com base na capacidade de pensar (*ex virtute intelligendi*) que se encontra nelas. “É porque toda substância inteligente deve ter em si uma total imunidade a respeito da matéria, de modo que a matéria não seja uma parte, e que ela mesma não seja igualmente como uma forma impressa na matéria, assim como são as formas materiais” (Aquino 1996, p. 99). O exemplo dado por Tomás de Aquino, a fênix, que pode ser pensada em sua essência e ao mesmo tempo ignorar que exista um tal ser na natureza, introduz sua célebre distinção: “Então é claro que o ser é outra coisa que a essência ou a quiddidade (*ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate*)” (ibid., p. 103).

A sustentação definitiva da argumentação da distinção entre ser e essência requer a demonstração de que há um ser subsistente: se o ser e a essência não são idênticos senão em uma única coisa (*res*), então eles são distintos em todas as outras substâncias. A existência desse ser subsistente somente pode ser afirmada através da demonstração de sua unidade. Ora, o ser subsistente não pode ser múltiplo, nem por uma diferença (então seria composto de ser e a diferença), nem pela matéria (deixaria de ser subsistente e passaria a ser recebido na matéria), nem ao ter uma subsistência separada de um lado e recebida em um sujeito de outro lado. A conclusão que se impõe, então, é que um ser subsistente, separado e idêntico a seu ser, somente pode ser único. Tomás de Aquino está aqui propondo uma prova da existência de Deus muito diferente dos outros modos de demonstração que elabora em suas obras posteriores.

A seguir, Tomás de Aquino demonstra que o ser subsistente é causa do ser de cada coisa. Posta a distinção de ser e de essência, ele não se satisfaz com a resposta aristotélica à questão da causa do ser de um ente dada pelos princípios da essência de um ente. O que faz com que essa essência seja? Ou ela existe por ela mesma, dado que seu ser é idêntico a sua essência (ser subsistente), ou então ela tem a causa de sua existência distinta dela mesma. Há, portanto, uma causa do ser, que não pode ser causada, sob pena de uma regressão ao infinito. Essa causa é por ela mesma e idêntica ao ser. Como essa causa dá o ser aos outros entes,

este é recebido, e se comporta como um ato a respeito do que o recebe, a essência, que por sua vez se comporta como uma potência. O ser e a essência se distinguem e se comportam como o ato e a potência. A argumentação de Tomás de Aquino seguiu os seguintes passos: a) distinção conceitual entre a essência e o ser; b) unicidade do ente cuja essência seria idêntica ao ser, se esse ente existisse; c) distinção real da essência e do ser em todas as outras coisas; d) existência da realidade única que é Deus; e) identificação do par ser-essência ao par ato-potência.

A noção de *ser (esse)* introduzida nessa obra de Tomás de Aquino (ibid., p. 105) fornecerá o fundamento de sua ontologia, assim como de sua teologia, marcando a distinção entre o *esse* divino, o *impsum esse subsistens*, cuja essência coincide com seu ser, e os demais entes, compostos *pelo que é (ex quo est)* e *que é (quod est)*. O *esse* de cada coisa é criado e, por isso, participa no *esse* divino que o causa, o qual, por sua vez, é por essência e não por participação (cf. Fabro 1961). O ser é o ato da forma, assim como a luz não é efetiva, real e existente a não ser no ato de iluminar em exercício. Uma forma não existe e nem informa uma matéria a não ser que o ato de ser seja exercido nela. Desse modo, Tomás de Aquino alcança a noção do ser (*esse*) como ato, perfeição, o ato de todo ato e a perfeição de toda perfeição, o que constitui o mais íntimo de cada ente e que atualiza todas as suas perfeições. O *esse* é o ato do ente, aquilo pelo que um ente é um ente. Cabe lembrar que o termo utilizado, *ens* (ente), é derivado de *esse*. O ente não é o que recebe o ato, mas é constituído pelo ato, ao passo que aquilo que está em potência em relação ao ato de ser é a essência. A relação entre o criador e a criatura, entre o ser subsistente e os demais entes, é de participação no *esse* divino, que não se diz da mesma forma de Deus e das criaturas. O *esse*, o ato que dá a perfeição de cada ente, é o traço deixado nas substâncias pelo ato do criador. Decorre então da distinção entre ser e essência o fundamento para a original concepção de relação de participação das criaturas no ato (*esse*) do criador, sem lhe tirar sua simplicidade e perfeição.

A distinção tomasiana entre *pelo que é* (*ex quo est*) e *que é* (*quod est*) permite ler o *quod est* como relativo à existência, situando-se aqui uma formulação da relação clássica entre essência e existência. Contudo, alguns autores atribuem a Aristóteles a noção de existência, como é o caso de Heidegger (1961), que afirma que a metafísica distingue, desde sempre, entre o *que* um ente é (*quiddidade*) e o fato *que* esse ente é ou não é (*quodidade*), sendo que a linguagem medieval desenvolveu essa distinção nos termos de *essentia* e *existentia*. Apesar da distinção medieval, elaborada por Tomás de Aquino, Heidegger (*ibid.*, p. 407) chama a atenção para o fato de Aristóteles, ao conceber a *ousia* (presença) no seu sentido eminente como *energeia*, afirmar que “esta presença nada mais significa do que, em uma interpretação desenvolvida ulteriormente, aquilo que é designado por *actualitas*, ‘realidade’ e ‘existência’ e ‘ser-aí’ (*Dasein*)”, revelando o primado do que ulteriormente será denominado *existentia* em relação à *essentia*. Contudo, em Aristóteles é conservada a noção platônica de *idea*, pensada com base na *ousia*, resultando que

[...] os dois modos de *ousia*, a *idea* e a *energeia*, formam, na alternância de sua distinção, a estrutura fundamental de toda metafísica, de toda verdade do ente como tal. O ser manifesta sua essência nestes dois modos: *ser se apresenta como o mostrar-se do aspecto*. *Ser é o durar do que é a cada momento sob idêntico aspecto*. (*Ibid.*, p. 409)

Isso significa que a *energeia* aristotélica, ou seja, o ato, mais tarde será traduzida por *actualitas* e *existentia*, determinando assim a história da metafísica. Enfim, Heidegger (*ibid.*, p. 417) sublinha que “a origem do termo conceitual de *existentia* está ligada a duas passagens da *Metafísica* de Aristóteles: *on ous alethes*, o ser do ente no sentido do ‘não-ocultado’” (*Metafísica*, E 4, 1027 b 17, e K 8, 1065 a, 21 ss.).

Ora, a interpretação heideggeriana da noção de *aletheia* aponta para a essência da verdade que se dá no acontecer do ser como revelação, anterior e condição da predicação. Aquilo que se coloca no âmbito do não-predicável, a *ousia* primeira de Aristóteles ou a *causa causarum* de Tomás de Aquino, retorna na formulação da lógica do inconsciente proposta

por Lacan. Este, apoiado na interpretação heideggeriana que recupera a distinção entre *ousia* e *hypokeimenon*,⁹ volta a Aristóteles para conceitualizar o que se passa na clínica psicanalítica. A ambigüidade que recobre *ousia* e *hypokeimenon* leva Lacan a ver em Aristóteles uma antecipação da noção de sujeito do inconsciente: a ambigüidade do sujeito e da substância como prefiguração da relação do sujeito a seu “ser”, a saber, o objeto causa de seu desejo. No *hypokeimenon* aristotélico, Lacan encontra o suporte para situar o advento do sujeito da ciência moderna, que considera como o mesmo sujeito do inconsciente, pelo fato de indicar literalmente su-por, a su-posição, ou seja, que de saída é preciso supor algo no real para começar a pensar. Vemos que Lacan utiliza freqüentemente o termo *hypokeimenon* para designar o sujeito “x” que está suposto, representado e coberto em sua própria fala, e o termo *ousia* para designar o objeto “a”, objeto não-predicável que se recorta na fala do sujeito à medida que causa o desejo. As indicações de Lacan são ao mesmo tempo precisas e lacônicas, servindo de pistas para seguirmos seu tortuoso caminho.

O sujeito do inconsciente é então representado pela fala que pronuncia e, nesse sentido, é suposto para além do que ele diz, não por aquele que o ouve (o que poderia induzir uma via psicológica), mas pelo fato de que é representado pelo que ele diz. A cadeia significante deixa supor que há um sujeito para além do que é enunciado. É por essa razão que Lacan também aproxima o sujeito do inconsciente da variável matemática: o *hypokeimenon* é o “x” anônimo, idêntico em cada falante que é posto na função de variável no quantificador universal, que diz que “todo x está submetido à castração”, correspondendo “x” ao sujeito falante. Assim, o sujeito enquanto suposto e representado na cadeia significante é da ordem do universal. O que permite distinguir dois sujeitos é a singularidade de seu objeto, a *ousia*. Então, o ato psicanalítico se articula para um sujeito (*hypokeimenon*) à medida que recorta a causa de seu desejo

⁹ Para Heidegger (1961, p. 431), “o que se oferece a cada momento a partir de si e tudo o que perdura de si mesmo e assim se encontra aí previamente é *hypokeimenon*”.

(*ousia*), objeto *a*, refratário à predicação, tirando as conseqüências para si. É essa *ousia* que determina a singularidade para cada um, delimitando um sujeito singular.

No resumo de seu seminário *O ato psicanalítico*, Lacan (1997a, p. 315) novamente retorna a Aristóteles:

Percebemos o ato psicanalítico ceder em romper a tomada no universal, ao qual é seu mérito não satisfazer. (E então, quem vai desculpar Aristóteles de oscilar, principalmente por ter sabido isolar o *hypokeimenon* ao não poder fazer senão recuperar a *ousia* por intervalo?).

Para Aristóteles, a *ousia* primeira escapa a qualquer predicação e a particularidade somente pode ser pensada em relação ao universal da espécie e do gênero. Por sua vez, a singularidade somente é pensável em relação a si mesma, saindo fora dos limites da lógica universal. É isso que pensa Lacan a respeito do ato psicanalítico, assentando a lógica do universal no *hypokeimenon* para “recuperar a *ousia* por intervalo”. Não é para recuperar a ontologia clássica, mas para sublinhar o que se esquece freqüentemente: o sentido fundamental do termo “ser” em Aristóteles é o ser singular.¹⁰ E ao afirmar que esse ser singular se reduz ao objeto singular para cada um como causa de seu desejo, Lacan adere, de modo mais rigoroso do que os comentadores clássicos, à definição mais pura de *ousia*. Essa *ousia* primeira não se situa na lógica do universal, e mais ainda, ela obriga romper com esta, sem contudo dispensá-la. O sujeito é único e não-classificável, não como sujeito, mas como sujeito desejante de um objeto singular. Em cada um de nós dormita um aluno de Aristóteles, como nos lembra Lacan, que pode romper ou não com o gênero e a espécie, ao recortar sua própria *ousia*.

¹⁰ Cathelineau (1998), aluno de Aubenque e discípulo de Lacan, estuda e decifra a insistente e perspicaz leitura que este faz de Aristóteles na busca de articular a lógica do inconsciente no que ficou deixado de lado a respeito do que não pode ser apreendido na estrutura da predicação: o estatuto do objeto enquanto não-predicável.

Não teria sido algo dessa ordem o que se passou com Tomás de Aquino, ao responder ao insistente pedido de seu assistente, em dezembro de 1273: “Reginald, não posso, pois tudo o que eu escrevi até aqui me parece como palha” (apud Richardson, 1994, pp. 185-6)? Lacan, como sabemos, faz referência a essa experiência e até mesmo busca em Tomás de Aquino o alcance de sua interpretação da *ousia* aristotélica. A noção de ser como o ato do ente, aquilo pelo que um ente é um ente, traço deixado nas criaturas pelo ato do criador, preserva, ao mesmo tempo, o lugar de exceção do criador e situa aquilo que no indivíduo faz obstáculo ao universal. A razão não se completa senão no encontro do singular que lhe faz obstáculo, passível de ser suportado no horizonte daquilo que se crê. Fazendo referência ao *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, Lacan (1997b, p. 122) lembra que “o saber, durante séculos, é perseguido como defesa contra a verdade”. Ora, a *ousia* primeira não se deixa reduzir ao saber universal, à medida que emerge na fala de cada sujeito, articulada como suposição. *Sicut palea*.

Referências

- Aquino, Tomás de 1996: *L'être et l'essence*. Tradução de Alain de Libera e Cyrille Michon. Paris, Seuil.
- Aristóteles 1953: *Metafísica*. Tradução de J. Tricot. Paris, Vrin.
- ____ 1969: *Organon, I-II. Catégories, de l'Interprétation*. Tradução e notas de J. Tricot. Paris, Vrin.
- Aubenque, Pierre 1983: *Le problème de l'être chez Aristote*. 5. ed. Paris, PUF.
- Brentano, Franz 1984: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim, Olms.
- Cathelineau, Pierre-Christophe 1998: *Lacan, lecteur d'Aristote*. Paris, AFI.

- Fabro, Cornelio 1961: *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris-Louvain, Nauwelaerts.
- Gilson, Étienne 1944: *La philosophie de Saint Boaventure*. Paris, Vrin.
- Heidegger, Martin 1961: *Nietzsche II*. Pfullingen, Neske.
- _____ 1992: *Plato: Sophistes*. Frankfurt/M, Klostermann.
- _____ 2002: *Grundbegriffe der aristotelische Philosophie*. Frankfurt/M, Klostermann.
- Lacan, Jacques 1978: "O sonho de Aristóteles". *Actes du Colloque 23^e centenaire d'Aristote*. Paris, Unesco Sycomore, pp. 23-4.
- _____ 1994: *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séminaire 1971. Paris, AFI.
- _____ 1995a: *La logique du fantasme*, séminaire 1966-1967. Paris, AFI.
- _____ 1995b: *Le sinthome*, séminaire 1975-1976. Paris, AFI.
- _____ 1996: *D'un Autre à l'autre*, séminaire 1968-1969. Paris, AFI.
- _____ 1997a: *L'acte psychanalytique*, séminaire 1967-1968. Paris, AFI.
- _____ 1997b: *L'objet de la psychanalyse*, séminaire 1965-1966. Paris, AFI.
- Libera, Alain de 1989: *La philosophie médiévale*. Paris, PUF.
- Richardson, William J. 1994: "Comme de la paille". In: *Le colloque de Cordoue*. Ibn Rochd, Maimonide, Saint Thomas ou la filiation entre foi et raison. Paris, AFI/Climats.
- Roland-Gosselin, Marie-Dominique 1948: *De ente et essentia de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin.