

BIBLIOTECA DE AUTORES CLÁSSICOS

IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA, S. A.

Av. de António José de Almeida

1000-042 Lisboa

www.incm.pt

www.facebook.com/INCM.Livros

editorial.apoiocliente@incm.pt

© Imprensa Nacional-Casa da Moeda

e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

TÍTULO

Categorias

Da Interpretação

Volume I – Tomo II

AUTOR

Aristóteles

DESIGN DA COLEÇÃO

www.whitestudio.pt

REVISÃO, PAGINAÇÃO E CONCEÇÃO DA CAPA

INCM

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

INCM

I.ª EDIÇÃO

outubro de 2016

ISBN 978-972-27-2377-0

DEPÓSITO LEGAL N.º 392 703/15

EDIÇÃO N.º 1020558

**OBRAS COMPLETAS
DE ARISTÓTELES**

—
COORDENAÇÃO DE
ANTÓNIO PEDRO MESQUITA

—
**CATEGORIAS
DA INTERPRETAÇÃO**

VOLUME I
TOMO II

Projeto promovido e coordenado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa em colaboração com o Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, o Instituto David Lopes de Estudos Árabes e Islâmicos, o Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa e os Centros de Linguagem, Interpretação e Filosofia e de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Este projeto foi subsidiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

BIBLIOTECA DE AUTORES CLÁSSICOS

**CATEGORIAS
DA INTERPRETAÇÃO**

—
ARISTÓTELES

INTRODUÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS

RICARDO SANTOS

(UNIVERSIDADE DE LISBOA)

REVISÃO CIENTÍFICA

ANTÓNIO PEDRO MESQUITA

(UNIVERSIDADE DE LISBOA)

CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
IMPRESA NACIONAL - CASA DA MOEDA
LISBOA 2016

PREFÁCIO

Em 1995, publiquei na Porto Editora um livro com uma tradução das *Categorias* de Aristóteles, acompanhada de introdução, comentário, glosário e bibliografia. O motivo próximo dessa publicação foi uma revisão do programa oficial da disciplina de Filosofia do 12.º ano, do ensino secundário, que colocou as *Categorias* na lista das obras que poderiam ser aí estudadas e cujo conhecimento seria objeto de exame nacional. O livro, que foi geralmente bem acolhido, acabou por ser também adotado como texto de referência em muitos cursos de Filosofia Antiga no ensino superior. Eu próprio assim o usei, desde que assumi, em 2005, a responsabilidade pelo ensino da Filosofia Antiga na Universidade de Évora. Entretanto, a disciplina de Filosofia quase desapareceu do 12.º ano (a sua existência é atualmente apenas residual), já não há aquele exame, e o livro esgotou-se. Paralelamente, o meu colega António Pedro Mesquita concebeu e lançou o projeto de tradução anotada das *Obras Completas de Aristóteles* (aprovado e apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, acolhido pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, contando com a colaboração de outros centros de investigação e a que se veio associar, enquanto responsável pela publicação, a Imprensa Nacional-Casa da Moeda) e convidou-me a que me ocupasse do tomo com as *Categorias* e o *Da Interpretação*, tomando como base o trabalho anterior.

Aceitei o desafio e tentei não sucumbir ao peso da responsabilidade. Estas obras são as duas primeiras na ordenação tradicional das obras de Aristóteles. Uma longa tradição com origem no século I a. C. colocou-as, no início da coleção dos tratados lógicos de Aristóteles — conhecida sob o título genérico de *Organon* —, como as duas primeiras obras de leitura obrigatória para qualquer estudante de filosofia. Serviam assim de preparação para o estudo da silogística, quer dizer, daquilo que até ao final do século XIX era visto como a lógica *tout court* (ou quase isso). Esse lugar de honra gerou um volume de comentários — e, em geral, de bibliografia secundária de vários géneros — fora do comum. São duas pequenas obras que carregam consigo uma história imensa.

Atualmente, o percurso normal de aprendizagem da lógica já não inclui a passagem por estas duas obras. O interesse por elas não diminuiu, mas

transformou-se. O facto de já não serem encaradas como obras de introdução à lógica permitiu, em muitos casos, que se conseguissem apreciar melhor certos aspetos que o «enfoque lógico» (e pré-silogístico) obscurecia. Isso vale especialmente para as *Categorias*, que hoje mais depressa classificaríamos como uma obra de metafísica. No seu conjunto, as *Categorias* e *Da Interpretação* são hoje valorizadas não pela função pedagógica que a tradição lhes atribuiu, mas pela riqueza filosófica do seu conteúdo, pelo interesse intrínseco dos temas e dos problemas nelas abordados, sejam eles de metafísica, de lógica ou de filosofia da linguagem. Vale a pena ler estas duas obras porque nelas encontramos tratados e discutidos, a um nível sofisticado, assuntos tão fundamentais como a distinção entre universais e indivíduos, entre o essencial e o accidental, entre sinónimos e homónimos, o problema metafísico da substância, as noções de atributo e de tropo (ou de acidente individual), a natureza das entidades relativas, a oposição entre contrários, os géneros de mudança, a verdade e a falsidade, a predicação, o nome e o verbo, o enunciado declarativo, a afirmação e a negação, a contradição, o quadrado da oposição, a bivalência, o princípio do terceiro excluído, o problema dos futuros contingentes, as modalidades (as relações entre o necessário e o possível), entre outros. Os leitores das obras conservadas de Aristóteles costumam queixar-se da sua falta de qualidade literária, da monotonia e aspreza do texto. E têm muitas vezes razão nessa queixa. Neste caso, porém, somos sobejamente recompensados pelo interesse e valor filosófico do conteúdo.

Revi amplamente a minha tradução anterior das *Categorias*. As notas de rodapé que a acompanham incorporam algum material do comentário incluído no livro de 1995, mas muitas delas são novas e beneficiam dos contributos da bibliografia mais recente. O glossário e o índice de termos também foram revistos, mas a introdução é completamente nova. Como é óbvio, toda a parte relativa ao *Da Interpretação* é nova.

Estou muito grato a António Pedro Mesquita pelo convite para realizar este trabalho, pela paciência com que suportou a minha lentidão e pela leitura minuciosa da penúltima versão. Os seus comentários e observações, plenos de competência e de inteligência, resultaram em numerosos melhoramentos. As imperfeições que restam só a mim podem ser imputadas.

Agradeço à Universidade de Évora a licença sabática concedida no ano académico de 2012-2013, que possibilitou a dedicação exclusiva que

o trabalho requeria. Agradeço ao Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa as diversas formas com que apoiou a minha investigação. Agradeço à Porto Editora a cedência dos direitos de publicação. Como já mencionei, este trabalho insere-se no âmbito do projeto de *Tradução Anotada das Obras de Aristóteles (Quarta Fase)* (PTDC/MHC-FIL/3672/2012), apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

RICARDO SANTOS

Universidade de Évora, junho de 2014

Uma nova edição do texto grego do *Da Interpretação* de Aristóteles, da responsabilidade de Hermann Weidemann, foi publicada em Berlim, pela Walter de Gruyter, em 2014, quando este trabalho já se encontrava concluído, não nos tendo sido possível tomá-la em consideração.

As abreviaturas para os títulos das obras de Aristóteles e o método de citação de passagens específicas que usámos encontram-se explicados em António Pedro Mesquita, *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, pp. 29-30 e 35.

RICARDO SANTOS

Universidade de Lisboa, março de 2016

C A T E G O R I A S

INTRODUÇÃO

§ 1. AS CATEGORIAS E A SUA HISTÓRIA

Quem lê hoje as *Categorias* de Aristóteles não pode deixar de se espantar com o facto de este pequeno texto ter tido um tão gigantesco destino. Trata-se, muito provavelmente, da obra mais lida, comentada e influente de toda a história da filosofia. Constituiu leitura obrigatória para todo o estudante de filosofia desde a antiguidade tardia até ao início da época moderna. Diversos fatores concorreram para que tal acontecesse. Um dos mais importantes foi, sem dúvida, o estabelecimento de uma ordenação das obras de Aristóteles na qual as *Categorias* ocupam o primeiro lugar. Efetivamente, na edição clássica das obras de Aristóteles que Immanuel Bekker fez em Berlim (sob os auspícios da Real Academia das Ciências) em 1831 — edição que todos usamos como referência, na medida em que é pelas suas páginas, colunas e linhas que nos referimos aos textos de Aristóteles —, as *Categorias* ocupam as primeiras quinze páginas (de um total de 1462). Segue-se-lhes o *Da Interpretação* (nas pp. 16 a 24) e os restantes tratados do *Organon*: os *Primeiros Analíticos*, os *Segundos Analíticos*, os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*. A *Física* começa na p. 184.

Bekker editou as obras segundo esta ordem, porque é a que se encontra nos manuscritos medievais. Se quisermos procurar a origem desta ordenação, temos de recuar muito mais, até ao século I a. C., quando se deu um renascimento do aristotelismo (ou da chamada «filosofia peripatética»), ao qual poderá também ter estado associada, como causa ou como consequência, uma redescoberta dos próprios textos de Aristóteles (e do seu sucessor imediato, Teofrasto). Os dados que temos acerca dessa época são escassos, fragmentários e pouco seguros. No entanto, quase todos os historiadores apontam o papel fundamental de Andronico de Rodes, filósofo peripatético que deverá ter chegado a Roma por volta do ano 40 a. C. e que aí preparou uma importante edição das obras de Aristóteles, tirando partido do acesso que teve a uma rica coleção de manuscritos antigos. Essa edição é provavelmente a origem remota do *corpus aristotelicum* publicado por Bekker. Como introdução à sua edição, Andronico escreveu uma obra sobre Aristóteles (em cinco livros) que, entre outras coisas, continha um catálogo descritivo do conjunto das suas

obras. Andronico acreditava que todos os tratados escritos por Aristóteles faziam parte de um sistema filosófico uno e procurou dispô-los e ordená-los de acordo com a concepção que tinha desse sistema. Ao fazê-lo, foi guiado por ideias cuja origem não é propriamente aristotélica.

Do trabalho editorial de Andronico resultou, entre outras coisas, a criação do *Organon*, enquanto coleção das obras lógicas de Aristóteles. Não sabemos se o *Organon* de Andronico continha os mesmos seis tratados que o nosso contém (é provável que não, pois Andronico não acreditava que o *Da Interpretação* fosse de Aristóteles e também tinha dúvidas a respeito dos capítulos 10-15 das *Categorias*¹), mas parece seguro que foi ele que concebeu a ideia de uma tal coleção e que a colocou à cabeça das obras de Aristóteles, guiado pela convicção de que o estudo da filosofia deveria começar pela lógica, na medida em que esta constitui o *instrumento* (em grego: ὄργανον) da filosofia. Aristóteles não menciona nenhuma coleção do género do *Organon* em nenhum dos seus textos e também nunca afirma que a lógica é o instrumento da filosofia, desde logo porque não reconhece a existência de uma disciplina chamada «lógica».

Embora seja possível encontrar alguma inspiração aristotélica na tese de que a lógica é o instrumento da filosofia², a discussão sobre o lugar da lógica na filosofia é claramente pós-aristotélica e, em particular, helenística. Os estoicos introduziram uma divisão da filosofia em três partes, que se veio a revelar muitíssimo influente (encontramo-la, por exemplo, ainda em Kant). Essas partes eram a lógica, a física e a ética. Além disso, os estoicos (e, em especial, Crisipo) desenvolveram uma teoria lógica própria, bem articulada, que, em vez das inferências silogísticas, analisa as inferências que envolvem condicionais e outras formas de enunciados complexos. A lógica estoica era vista por aqueles que a cultivavam como uma alternativa superior à lógica aristotélica. A rivalidade entre as duas escolas foi uma constante e fornece o contexto no qual teve lugar a criação do *Organon*. O objetivo

1. Não é certa a natureza destas dúvidas: Andronico pode ter rejeitado a sua autenticidade ou pode ter julgado apenas que o texto desses capítulos não pertencia àquele tratado.

2. Sobre a necessidade de um conhecimento anterior da teoria do silogismo e da demonstração (ou «dos analíticos»), cf. *Metaph.* 1005b2-5. Sobre o carácter instrumental da «dialética»,

cf. *Top.* 101a34-b4 e 163b9-12.

poderá bem ter sido o de estabelecer um sistema lógico aristotélico capaz de enfrentar a concorrência do sistema lógico estoico.

A divisão da filosofia em três partes deu origem a uma discussão sobre a ordem pela qual essas partes deveriam ser abordadas. É certo que há vários tipos de ordem, mas aqui interessava sobretudo a ordem pedagógica: de um ponto de vista escolar, tratava-se de definir por que ordem deveriam as partes da filosofia ser apresentadas aos estudantes. Esta controvérsia acabou por ser importada também para a filosofia aristotélica. Embora não haja em Aristóteles nenhum traço desta tripartição da filosofia (em vez disso, o que encontramos em Aristóteles é uma divisão das ciências em teóricas, práticas e produtivas³), os aristotélicos do período helenístico perguntaram-se se deveriam começar pelos tratados físicos de Aristóteles, ou pelos tratados éticos, ou pelos tratados lógicos. As opiniões dividiam-se. Sabemos, por exemplo, que Andronico e o seu discípulo Boécio de Sídon defendiam posições diferentes. Boécio julgava que se deveria começar pela física. Por outro lado, diz-nos Filópono, «o seu mestre Andronico de Rodes, pensando de maneira mais exata, dizia que se devia começar pela lógica, que se ocupa da demonstração»⁴. No comentário de Amónio às *Categorias*, encontramos o seguinte:

[...] coloquemos a questão de saber por onde se deve começar. A ordem natural seria começar pelo tratado ético, para que, após termos disciplinado o nosso carácter, pudéssemos chegar dessa maneira aos outros escritos. Mas ele usou demonstrações e silogismos também nesse tratado e é provável que, não dominando este género de discurso, sejamos ignorantes a seu respeito. Por esta razão, então, devemos começar pela lógica, tendo, é claro, disciplinado primeiro o nosso carácter sem o tratado ético. Depois da lógica, devemos seguir para a ética e, depois, estudar os tratados físicos, e depois desses os matemáticos e por fim os teológicos.⁵

É curioso ver como Amónio funde aqui a divisão estoica da filosofia em lógica, ética e física com a divisão aristotélica das ciências teóricas em física, matemática e teologia⁶. Uma vez que Aristóteles usa raciocínios

3. Cf. *Metaph.* 1025b25.

5. AMÓNIO, *In Cat.* 5.31-6.8 Busse.

6. Cf. *Metaph.* 1026a18-19.

4. FILÓPONO, *In Cat.* 5.18-20 Busse.

silogísticos nos seus escritos sobre ética, o estudante precisa de dominar primeiro esse tipo de argumentação. No entanto, Amónio reconhece que a formação do caráter não pode esperar pela conclusão dos estudos lógicos e, por isso, a solução que preconiza é fazê-la «sem o tratado ético».

Na passagem paralela do seu comentário⁷, Simplício é mais explícito a este respeito. A relação entre a lógica e a ética origina um dilema. Por um lado, se a lógica é o instrumento da filosofia, é evidente que devemos começar por dominar o instrumento. Mas, por outro lado, pela sua própria natureza, um instrumento pode ser bem ou mal usado e, por isso, para assegurar que o estudante de lógica a vai usar bem (e não seguir o exemplo da maioria dos sofistas e dos retores), é preciso começar por formar o seu caráter, proporcionando-lhe uma educação ética. O problema é a natureza argumentativa das obras éticas de Aristóteles, cuja compreensão adequada requer um treino lógico prévio. Pois o que estas obras contêm, observa Simplício, não são «meros catecismos exortatórios e indemonstrados, do género dos que os pitagóricos muitas vezes proferiam» (5.24-25). Simplício conclui que talvez seja mesmo necessária uma instrução ética prévia, mas que não pode ser transmitida por meio das obras éticas de Aristóteles. Essa instrução, formadora do caráter, deverá ser efetuada mediante «habitução não-escrita» e «exortações não-técnicas». «É apenas então que precisaremos do método lógico e demonstrativo. Após tais estudos, estaremos capazes de compreender os discursos científicos sobre ética, bem como os que, de uma maneira científica, abordam a teoria dos seres» (6.2-5).

Embora exagerem o papel que a demonstração (entendida em sentido estrito) desempenha efetivamente no discurso filosófico em geral (e, em particular, no domínio da ética)⁸, Amónio e Simplício tornam bem claro que o estudo da filosofia deve começar pela lógica *porque, dado o caráter demonstrativo da filosofia, a lógica é o seu instrumento*. Simplício é especialmente enfático:

Se o conhecimento dos instrumentos vem obviamente primeiro também nas outras artes, como na construção, na arte do ferreiro e até na medicina, muito

7. SIMPLÍCIO, *In Cat.* 5.3-6.5 Kalbfleisch.

8. Amónio e Simplício parecem ignorar as observações metodológicas feitas em *EN* 1 3 sobre o grau limitado de exatidão

que é possível em ética e sobre a maturidade e experiência de vida que se requer do seu estudante.

mais deverá isso acontecer na filosofia, que procura tudo transmitir com uma demonstração e que confia as nossas vidas e o nosso saber apenas à demonstração. Portanto, se encontrarmos discursos práticos ou teóricos sem [dominar-mos a] demonstração, como podemos evitar que nos aconteça o mesmo que àqueles que foram ter com Circe sem a *móli* de Hermes⁹ e sermos enfeitados pelo que cada pessoa diz de uma maneira convincente?¹⁰

Esta tese da lógica como instrumento, que seguramente foi defendida por Andronico, é a resposta peripatética ao problema estoico da relação entre as partes da filosofia¹¹. Devemos começar pela lógica, porque a lógica não é uma parte da filosofia, mas sim o seu instrumento. Encontramos a alternativa entre parte e instrumento longamente discutida por Alexandre de Afrodísias no preâmbulo do seu comentário aos *Primeiros Analíticos*¹². Aqueles que defendem que a lógica é uma parte da filosofia, diz-nos Alexandre, consideram que ela se distingue das outras partes por ter um objeto e uma finalidade próprios: na perspetiva deles, a lógica trata de «declarações e proposições» e tem como finalidade provar que, quando as proposições se juntam e dispõem de certas maneiras, seguem-se daí certas consequências necessárias¹³. Alexandre não contesta nenhum destes pontos, mas contrapõe que as proposições que a lógica considera

9. Trata-se de uma referência ao episódio relatado no canto x, vv. 210-347, da *Odisseia* de Homero. Os companheiros de Ulisses foram recebidos por Circe no seu palácio e foram por ela enganados. A deusa serviu-lhes comida e bebida, mas misturou-lhes uma droga terrível que os enfeitou, transformando-os em porcos, que ela então encurralou nas pocilgas. Ulisses, quando foi tentar resgatá-los, tinha sido prevenido por Hermes, que o munira de um antídoto — a famosa erva a que os deuses chamavam *móli* (cf. v. 305) —, graças ao

qual a droga de Circe não surtiu o efeito habitual. A deusa reagiu dizendo: «Estou espantada por teres bebido a poção sem ficares enfeitado. Nenhum homem jamais resistiu a esta droga depois que a bebesse e que ela lhe passasse a barreira dos dentes. Mas a tua mente não pode ser enfeitada» (trad. de F. Lourenço, Lisboa: Livros Cotovia, 2003).

10. SIMPLÍCIO, *In Cat.* 5.13-15 Kalbfleisch.

11. Veja-se o modo como este problema é abordado por SEXTO EMPÍRICO, em

Adversus Mathematicos VII 2-24. Segundo Sexto, Posidónio defendia que as partes da filosofia são inseparáveis umas das outras e, por isso, comparava a filosofia a um animal, no qual a física seria o sangue e a carne, a lógica seria os ossos e os nervos e a ética seria a alma (VII, 19).

12. Cf., sobre a mesma questão, AMÓNIO, *In APr.* 8.15-11.21 Wallies, e FILÓPONO, *In APr.* 6.19-9.20 Wallies.

13. ALEXANDRE, *In APr.* 1.18-2.2 Wallies.

e cujas relações inferenciais estuda são, em muitos casos, proposições de outras disciplinas, tanto filosóficas como não-filosóficas. É que, mesmo para além da filosofia, existem «outras ciências e artes que usam silogismos e demonstrações para estabelecer e construir os objetos de que se ocupam» (2.23-25). A geometria é um exemplo óbvio disso. Numa passagem interessante, Alexandre fala do uso das demonstrações em geometria e de como ele pode ser instrutivo e útil para a própria filosofia: «ao usar silogismos e demonstrações em provas acerca dos seus objetos, a geometria habitua-nos a adotar a mesma atitude também na filosofia, de maneira que não sigamos e acreditemos em histórias patetas acerca dos seus objetos, mas exijamos demonstrações e só consideremos justificado aquilo que é ou conhecido por si mesmo ou estabelecido por meio de uma demonstração» (4.21-25).

A maneira como Alexandre defende a tese da lógica como instrumento suscita bastantes dúvidas. É sobretudo notória a sua preocupação em justificar que a lógica tem valor, que é uma área de estudo merecedora de atenção. E ele julga que a visão da lógica como parte própria da filosofia pode conduzir à sua desvalorização¹⁴. A dado passo, por exemplo, rejeita a perspetiva segundo a qual a lógica seria uma ciência filosófica teórica «estudada para obter conhecimento das verdades que contém em si mesma» (3.12-13). Poderíamos pensar que a sua objeção fosse que não existem verdades próprias para a lógica conhecer. Porém, a crítica que faz é antes que uma tal ciência lógica não conteria nada de valioso que a tornasse merecedora de atenção como parte da filosofia. Para Alexandre, a lógica deve justificar-se pela sua utilidade, ou seja, porque há outras ciências e artes que precisam dela — uma vez que têm de «usar silogismos e demonstrações» — para realizar a sua própria finalidade. Não poderia a lógica ser uma parte da filosofia, cujos conhecimentos, além de serem valiosos por si mesmos, fossem também úteis para as outras partes da filosofia e para outras ciências e artes não-filosóficas, que a usariam como instrumento? Alexandre rejeita esta possibilidade, dizendo que, se fosse

14. A desvalorização da lógica era uma atitude geralmente associada aos epicuristas. Por exemplo, SÉNECA, nas *Cartas*

a *Lucílio* (89.11), diz: «Os epicuristas admitiram somente duas partes na filosofia, a física e a ética; a lógica, rejeitaram-na.» (Trad.

de J. Segurado e Campos, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.)

assim, «haveria outras ciências e artes mais perfeitas do que a filosofia, que teriam uma parte da filosofia como seu instrumento» (2.32-33).

Uma vez estabelecida a prioridade da lógica no plano de estudos da filosofia, olhemos então para o seu conteúdo. No centro da lógica aristotélica estão os «analíticos». Chegaram-nos dois tratados com esse título: os *Primeiros Analíticos* e os *Segundos Analíticos*. É evidente que Aristóteles os via como formando uma unidade. Pois, nas primeiras linhas dos *Primeiros Analíticos*, diz que o assunto de que vai tratar é a demonstração. No entanto, é apenas nos *Segundos Analíticos* que aborda a demonstração, enquanto os *Primeiros* tratam antes do silogismo. Em *APr.* I 4, afirma que o silogismo deve ser tratado antes da demonstração, porque esta é uma espécie particular de silogismo (cf. 25b28-31). A teoria do silogismo sempre foi vista como a principal criação lógica de Aristóteles — aliás, uma criação absolutamente admirável, do ponto de vista do seu valor intrínseco, bem como da sua enorme e longuíssima influência histórica. Se o estudante de filosofia deve começar pela lógica, será então a teoria do silogismo o primeiro conteúdo a ser dominado? Não exatamente, pois Andronico formou a convicção de que o estudo da silogística deveria ser precedido por algumas matérias introdutórias, as quais deveriam, por isso, ser colocadas no início do *Organon*. Esta convicção perdurou e iremos encontrá-la de forma muito explícita nos filósofos neoplatónicos, que a adotaram como ideia orientadora do plano de estudos seguido nas suas escolas.

No primeiro capítulo dos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles define três noções fundamentais: premissa ou proposição (que são ambas possíveis traduções de *πρότασις*), termo (*ὄρος*) e silogismo (*συλλογισμός*). É fácil observar que estas noções podem ser dispostas segundo uma ordem do mais simples para o mais complexo. De facto, um silogismo é um argumento dedutivamente válido composto por um conjunto de proposições, uma das quais é a sua conclusão, enquanto as restantes são as suas premissas. Quanto às próprias proposições, cada uma delas contém dois termos — o sujeito e o predicado — conectados através de uma cópula. Por isso, se quisermos orientar o estudo da lógica por uma ordem racional de complexidade crescente, devemos começar pelo *estudo dos termos*, daí seguir para um *estudo das proposições* e só então entrar nas complexidades do *estudo dos silogismos*. É em grande medida por causa desta teoria — pois de uma teoria se trata — que as *Categorias* ocuparam durante tanto tempo o lugar de texto fundamental de introdução à lógica. A teoria

encontra-se formulada por diversos comentadores antigos de Aristóteles. Uma das formulações mais eloquentes é esta de Amónio:

Dado que a demonstração é um silogismo científico, antes dela devemos conhecer o silogismo em geral. Mas dado que este nome «silogismo» não designa algo simples, mas sim algo composto (pois significa um certo conjunto de enunciados), antes de se estudar o silogismo, é por isso necessário que se aprendam as coisas simples de que ele é composto, que são as proposições. Mas estas também são compostas, a partir de nomes e de verbos, os quais serão ensinados nas *Categorias*. As proposições serão ensinadas no *Da Interpretação* e o silogismo em geral nos *Primeiros Analíticos*. São estes, então, os princípios do método. Os *Segundos Analíticos* ensinam-nos o próprio método, ou seja, o silogismo demonstrativo.¹⁵

A passagem continua com uma explicação da razão por que Aristóteles incluiu ainda um tratamento dos silogismos sofisticos, como forma de prevenir aqueles que procuram a verdade, para não se deixarem enganar pelos truques argumentativos dos sofistas.

Se a teoria exposta por Amónio presidiu à criação do *Organon*, como hoje geralmente se crê, faltava ainda dar-lhe corpo. Quer dizer, uma vez tomada a decisão de fazer preceder o estudo da silogística de um estudo introdutório dos termos e das proposições, faltava ainda encontrar, nos textos de Aristóteles, aqueles que melhor parecessem caber sob essa descrição. As *Categorias* e o *Da Interpretação* constituem a solução encontrada para o problema.

De facto, há diversos sinais de que estas duas obras foram chamadas a ocupar um lugar, ou a preencher uma função que estava previamente fixada e que foi concebida de maneira independente delas. O maior desses sinais é a artificialidade do resultado. É por demais evidente que estas duas obras não foram escritas como preparação para os *Primeiros Analíticos*. Nunca nelas se fala de silogismos, ou de premissas, ou de termos. Por outro lado, os *Primeiros Analíticos* não requerem nenhuma preparação desse

15. AMÓNIO, *In Cat.* 5.9-17
Busse.

gênero, pois eles próprios começam por definir as noções fundamentais que irão ser usadas. Quem não esteja sob a influência da teoria exposta por Amónio e pelos outros comentadores antigos e leia as *Categorias*, o *Da Interpretação* e os *Primeiros Analíticos* não pode deixar de observar que estas três obras não se conhecem umas às outras. É natural, por isso, que as duas primeiras desempenhem mal a função preparatória que lhes foi atribuída. Como vimos, o *Da Interpretação* deveria ser um estudo das proposições enquanto elementos dos silogismos. Mas, em vez disso, o que encontramos realmente no seu centro é um estudo da oposição entre afirmação e negação (um tema também aflorado na última parte do capítulo 10 das *Categorias*), porventura mais relevante no âmbito da dialética. As *Categorias* deveriam ser um estudo dos termos enquanto elementos das proposições. De facto, nos capítulos 2, 4 e 10, é feita uma distinção entre expressões «ditas sem combinação» (como «homem» e «corre») e expressões «ditas por combinação» (onde se incluem as afirmações, como «o homem corre», que são verdadeiras ou falsas). Mas a parte central do tratado (a partir do capítulo 5) é ocupada com um estudo da substância, da quantidade, dos relativos, da qualidade e de outras noções que pouca ou nenhuma relevância têm para a teoria do silogismo (onde os termos são geralmente substituídos por letras esquemáticas, uma vez que a validade silogística é independente daquilo que eles significam). A solução encontrada por Andronico e pelos seus seguidores para o estabelecimento de um cânone da lógica aristotélica foi claramente, no que diz respeito às duas primeiras obras, uma solução muito forçada. Mais forçada até no que diz respeito às *Categorias* do que ao *Da Interpretação*.

No entanto, é a essa solução forçada, ou a esse equívoco, que as *Categorias* devem o destino grandioso que tiveram. Do século I a. C. em diante, elas foram leitura obrigatória de todo o estudante de filosofia. Além disso, tornaram-se também objeto privilegiado de comentário filosófico, desde que, também na época de Andronico, o comentário se instituiu como importante gênero da escrita filosófica. Com os neoplatónicos — com o seu programa de reconciliação das filosofias aristotélica e platónica, com a importância que atribuíram à organização escolar do saber filosófico e com o esforço, sobretudo de Proclo, para estabelecer um plano de estudos filosóficos racionalmente concebido —, a tendência reforçou-se. As *Categorias* só não eram exatamente a primeira obra de filosofia a ler, porque entretanto se lhes juntou

a *Isagôgê* (ou *Introdução*), escrita por Porfírio, no final do século III d. C., a pedido de um aluno (um senador romano), para o auxiliar na compreensão das próprias *Categorias* de Aristóteles. Este lugar de honra ocupado pelas *Categorias* — que elas mantiveram até ao início da época moderna — explica a abundância de comentários e de traduções que nos chegaram.

As *Categorias* são, efetivamente, a obra de Aristóteles de que mais comentários antigos temos. Na grande coleção *Commentaria in Aristotelem Graeca*, publicada pela Academia de Berlim entre 1891 e 1907, encontramos sete comentários que lhe são dedicados, além de uma paráfrase de autor anónimo. Esses sete comentários foram compostos, entre os séculos III e VI d. C., pelos filósofos neoplatónicos Porfírio, Dexipo, Amónio, Simplicio, Olimpíodoro, João Filópono e David. Constituem documentos valiosíssimos, quer para a interpretação do pensamento aristotélico, quer para o conhecimento dos debates filosóficos da época. Do fundador da escola neoplatónica, Plotino (c. 204-270), temos o tratado sobre os géneros do ser, que constitui os capítulos 1-3 da *Enéada VI*, onde a teoria aristotélica das categorias é discutida, em confronto com as perspetivas estoica e platónica. O seu discípulo, Porfírio, escreveu dois comentários sobre as *Categorias*: o comentário grande (em sete livros), *Ad Gedalium*, perdeu-se; chegou-nos o comentário mais breve, sob a forma de perguntas e respostas (o primeiro dos sete incluídos nos CAG). Outro importante discípulo de Plotino foi Jâmblico (c. 242-325) e também ele escreveu um comentário sobre as *Categorias*, muito apreciado na antiguidade, mas que se perdeu. De Boécio (c. 480-524), pensador cristão com forte influência neoplatónica, chegaram-nos os comentários que escreveu (em latim) sobre as *Categorias*, sobre o *Da Interpretação* e sobre a *Isagôgê* de Porfírio. Além disso, Boécio traduziu para latim quase todo o *Organon* (com a única exceção dos *Segundos Analíticos*).

Dos comentários neoplatónicos às *Categorias*, o mais impressionante de todos é, sem dúvida, o de Simplicio (c. 490-c. 560). Desde logo, pela sua extensão. Para comentar as quinze páginas de Bekker, Simplicio preenche mais de quatrocentas páginas de texto grego¹⁶. Mas, além

16. São exatamente 438 páginas no volume VIII dos CAG. A recente tradução inglesa do comentário de Simplicio às *Categorias* tem quatro volumes (publicados entre 2000 e 2003).

disso, Simplicio é a mais valiosa fonte que possuímos para conhecer a tradição de comentário às *Categorias* anterior a Porfírio. Ao contrário de outros autores, Simplicio fornece informações pormenorizadas sobre as opiniões dos filósofos anteriores que escreveram sobre esta obra de Aristóteles, mas cujos textos não nos chegaram. Usando Simplicio e os outros comentadores neoplatônicos como fontes, podemos formar alguma ideia, embora fragmentária, dos comentários perdidos escritos por autores como Andronico de Rodes, Eudoro de Alexandria (fl. c. 50 a. C.?, talvez o primeiro filósofo platônico a ter discutido as *Categorias*), Lúcio e Nicóstrato, Boécio de Sídon, os estoicos Atenodoro e Cornuto, Alexandre de Afrodísias (fl. c. 200 d. C., o mais famoso comentador peripatético das obras de Aristóteles) e os seus mestres Adrasto, Hermino e Sosígenes e ainda Aspásio e Galeno. Recolhendo esta informação, fica-se com uma boa ideia do fascínio que as *Categorias* exerceram sobre os filósofos das várias escolas nos cerca de seiscentos anos que se seguiram à intervenção de Andronico. Escrevendo em meados do século IV d. C., Dexipo reflete esse interesse generalizado pela obra quando pergunta: «Então, que razão levou os filósofos antigos a envolverem-se em disputas de todo o tipo uns com os outros acerca desta obra de Aristóteles a que chamamos *Categorias*? Pois, tanto quanto vejo, nenhum outro assunto foi motivo de tantas controvérsias, ou de tão grandes discussões, não apenas de autores estoicos e platônicos a tentarem destruir estas categorias aristotélicas, mas também dos peripatéticos entre si, com uns a julgarem que entenderam melhor o pensamento do homem e outros a pensarem que conseguem resolver com mais facilidade os problemas levantados pelos seus adversários.» E Dexipo justifica todo este interesse, dizendo que «uma vez que o enunciado (λόγος) é útil para todos os ramos da filosofia e que os seus princípios são as expressões simples e as coisas que elas significam, é natural que se tenha gerado muita controvérsia sobre se Aristóteles tratou destes assuntos de maneira correta ou incorreta»¹⁷.

Mas o interesse pelas *Categorias* sobreviveu ao fim do mundo antigo, pois transmitiu-se aos filósofos cristãos, bem como aos lógicos e pensadores bizantinos e árabes. Muito influenciados pela leitura de Boécio, os

17. DEXIPO, *In Cat.* 5.16-29
Busse.

autores medievais começaram por proceder a uma recolocação das questões aristotélicas num contexto essencialmente teológico. O século XII regista uma intensificação do estudo das *Categorias*, manifesta pelos numerosos comentários desse período que nos chegaram. Segue-se aquele que foi o século de ouro do aristotelismo escolástico, marcado pela redescoberta, sobretudo por via árabe, dos textos originais e completos do *corpus aristotelicum*, ao mesmo tempo que eram criadas as primeiras universidades (em Paris, Oxford, Bolonha e Nápoles) e se procuravam fixar os planos de estudos dos seus cursos. Um famoso regulamento da Universidade de Paris de 1252 exige que todo o estudante da faculdade de artes assista a pelo menos três lições sobre as *Categorias* e o *Da Interpretação*. Composto por volta desta data, o famoso tratado de Pedro Hispano, mais conhecido pelo título de *Summulae Logicales*, que foi adotado como manual de lógica na generalidade das universidades até ao século XVI, também contribuiu grandemente para a divulgação da teoria aristotélica das categorias, de que oferece uma paráfrase (no livro III)¹⁸. Apesar dos movimentos antiescolásticos iniciados no século XVI, o lugar das *Categorias* no ensino universitário manteve-se ainda por bastante tempo.

As universidades portuguesas acompanharam naturalmente esse movimento. Em Coimbra e em Évora, o ensino das *Categorias* no século XVI encontra-se bem documentado. O quinto e último volume do *Curso Conimbricense*, inteiramente dedicado à lógica aristotélica (seguindo a ordem tradicional de estudo das seis obras do *Organon*, precedidas pela *Isagôgê*), foi publicado em 1606 e amplamente divulgado. Antes disso, já Pedro da Fonseca publicara, em 1564, também em Coimbra, as suas bem conhecidas *Instituições Dialécticas* (em oito livros). O segundo livro é dedicado às categorias, ou «predicamentos». O capítulo II 9, em que enumera as dez categorias, tem a seguinte afirmação como título: «São dez os predicamentos a que pertencem de algum modo absolutamente todas as coisas, exceto Deus, que é o Sumo Bem e a Suma Grandeza.» Embora comece por apresentar os dez predicamentos como classes ou

18. PETRO HISPANO, *Trattato di Logica (Summulae Logicales)*, introduzione, traduzione, note e apparati di Augusto Ponzio, Milano: Bompiani, 2004.

gêneros supremos nos quais «se englobam todas as coisas que de qualquer modo existem ou se podem imaginar», Fonseca não vê nenhum conflito entre este entendimento ontológico das categorias e o mais frequente entendimento linguístico ou semântico. A dado passo, afirma: «E porque os nomes se usam em vez das coisas, não há dúvida de que os mesmos predicamentos se podem considerar também como constituídos por nomes, uns por si mesmos, outros redutivamente [...]. É principalmente deste modo que o Dialético considera os predicamentos, a fim de ter preparados neles, como em lugares comuns, os nomes e os verbos para a estrutura da oração. Mas, visto que, pela disposição das coisas, sem dificuldade se entende a disposição dos vocábulos, será suficiente explicar as séries predicamentais nas coisas.»¹⁹ Poucos anos depois, Zabarella, o principal autor do aristotelismo italiano desta época, centrado em Pádua, opor-se-á (na sua *Opera Logica*, publicada em 1578) a esta aproximação das categorias à metafísica, que havia sido defendida por Balduino.

Apesar dos ataques de Pedro Ramos à lógica aristotélica em meados do século anterior, é sobretudo no século XVII que deve situar-se o fim da carreira gloriosa das *Categorias* de Aristóteles. A lógica de Port-Royal, publicada por Antoine Arnauld e Pierre Nicole em 1662, em Paris, talvez possa ser indicada como o texto que marca esse fim. O capítulo 13 versa sobre as dez categorias de Aristóteles. Os autores apresentam as categorias como classes às quais Aristóteles «quis reduzir todos os objetos dos nossos pensamentos, incluindo todas as substâncias sob a primeira e todos os acidentes sob as outras nove». Depois de as enumerarem, comentam:

Eis as dez categorias de Aristóteles, de que se fazem tantos mistérios, embora na verdade se trate de uma coisa que é em si mesma muito pouco útil e que não só não serve para formar o juízo — o que constitui a finalidade da verdadeira lógica —, mas que muitas vezes é bastante prejudicial a essa formação, por duas razões que é importante observarmos.²⁰

19. PEDRO DA FONSECA, *Instituições Dialécticas*, II 9, trad. de J. Ferreira Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964, t. 1, p. 115.

20. A. ARNAULD E P. NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, Paris: Gallimard, 1992, p. 44.

A primeira crítica é dirigida à arbitrariedade da classificação: as categorias são «uma coisa completamente arbitrária, que só tem como fundamento a imaginação de um homem, o qual não tem nenhuma autoridade para prescrever uma lei aos outros, que têm tanto direito como ele de arrumar de outra maneira os objetos dos seus pensamentos, cada um de acordo com a sua maneira de filosofar». A segunda crítica dirige-se à verbosidade: «A segunda razão que torna perigoso o estudo das categorias é que ele habitua os homens a contentarem-se com palavras, a imaginarem que sabem todas as coisas quando delas apenas conhecem nomes arbitrários, os quais não formam no seu espírito nenhuma ideia clara e distinta.»²¹

É interessante ver o eco que estas críticas tiveram em Luís António Verney, o grande representante do iluminismo português. No curso de lógica (*De re logica ad usum lusitanorum adolescentium*), cuja primeira edição publicou em Roma em 1751, afirma:

Eis aqui os predicamentos expostos com maior cuidado do que o fez Aristóteles. Os escolásticos consideram o seu número, que muitos aceitam, como um dogma filosófico, pensando eles que é irreflectido pô-lo em dúvida na filosofia. Ridicularias! Com efeito, é apenas um catálogo que apresenta o modo como Aristóteles designou certos entes. Porém, efectivamente, a divisão é inábil.²²

Verney considera que «faltam muitas coisas» no catálogo aristotélico e que outras estão lá a mais. Curiosamente, como exemplo destas, indica a relação. Verney pensa que as relações não têm existência real (um tema metafísico com grande futuro e com um não menor passado), mas são apenas comparações que a mente faz. Entre as que faltam, menciona por exemplo o vácuo («que, ao contrário do que possa pensar-se, existe como substância») e «os entes morais e artificiais». A sua inclusão de «o ente» nas coisas que faltam parece denotar alguma incompreensão da teoria aristotélica (que assenta precisamente na tese da equivocidade

21. IDEM, pp. 44-45.

22. L. A. VERNEY, *Lógica*, trad. de A. Coxito, Coimbra: Imprensa da

Universidade de Coimbra, 2010, p. 175, n. 125.

do ser). Verney diz ainda que Aristóteles se contradiz, pois a maneira como trata da extensão, do movimento e do peso (!) tem como consequência que «a quantidade é simultaneamente qualidade»²³. E termina afirmando:

Omito outros erros deste género que constantemente se manifestam a uma pessoa que pondere o assunto sem preconceitos e leia os seus comentadores, os quais se atormentam tão espantosamente para defendê-los e imaginam tão diversas e inacreditáveis opiniões que não podem ser expostas por palavras.²⁴

Evidentemente, para Verney como para os autores da lógica de Port-Royal, Aristóteles já não é, como na expressão usada por Dante, «o mestre daqueles que sabem»²⁵. Trinta anos depois do manual de Verney, as observações críticas que Kant incluiu na *Crítica da Razão Pura* (Riga, 1781) a respeito das categorias aristotélicas, apontando o mesmo género de deficiências — itens que faltam e outros que estão a mais — e responsabilizando por isso a «maneira rapsódica» e indutiva como a classificação foi obtida, são, no entanto, acompanhadas por um maior reconhecimento do valor da teoria de Aristóteles. Kant reinterpreta a própria noção de categoria. Na sua perspectiva, as categorias são os conceitos puros do entendimento: «[...] só mediante eles pode [o entendimento] compreender algo no diverso da intuição, isto é, pode pensar um objecto dela»²⁶. É pela análise da faculdade de julgar, quer dizer, considerando todos os juízos possíveis e discriminando as suas «formas lógicas» (classificando-os quanto à sua quantidade, quanto à sua qualidade, quanto ao tipo de relação que estabelecem e quanto à sua modalidade), que se pode deduzir a partir

23. Não há nenhuma referência ao peso em todo o texto das *Categorias*. Esse facto foi notado pelos comentadores antigos (cf. SIMPLÍCIO, *In Cat.* 128.6 Kalbfleisch). Na *Metafísica*, o pesado e o leve são mencionados como quantidades em Δ 13 (1020a22) e como

qualidades em Δ 14 (1020b10). Para a questão de saber se as categorias são mutuamente exclusivas, é relevante a muito suspeita passagem *Cat.* 11a37-38.

24. IDEM, *ibidem*.

25. *Divina Comédia*, Inferno, iv, 130.

26. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A 80, trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 111.

de um princípio a lista completa das categorias. O que Kant propõe é, portanto, uma nova teoria das categorias. Na sua perspetiva, justifica-se inteiramente o tributo:

A procura destes conceitos fundamentais foi empresa digna de um espírito tão perspicaz como Aristóteles.²⁷

§ 2. SINOPSE DA OBRA

Considerando unicamente o seu conteúdo, o tratado das *Categorias* é uma obra *sui generis*, sem introdução, fragmentária e aparentemente incompleta. O começo é abrupto. Em vez de uma explicação do assunto e da finalidade da obra, com alguma indicação do plano a seguir e observações metodológicas, como encontramos noutros tratados de Aristóteles, o **capítulo 1** apresenta-nos de imediato três definições: ficamos a saber o que são coisas *homónimas*, *sinónimas* e *parónimas*. De maneira explícita, ou por vezes apenas implícita, estas noções serão usadas nos capítulos seguintes.

O **capítulo 2** tem dois parágrafos, aparentemente sem relação entre si. O primeiro propõe uma distinção entre expressões (*λεγόμενα*) ditas sem combinação (como são os nomes e os verbos) e expressões ditas por combinação (como são os enunciados declarativos). O segundo parágrafo propõe uma classificação dos seres (*ὄντα*) em quatro grupos, tendo por base duas distinções fundamentais. A primeira distinção separa as coisas que *são ditas de algum sujeito* daquelas que *não são ditas de nenhum sujeito* — o que é habitualmente interpretado como uma maneira de distinguir aquilo que é *universal* daquilo que é *individual*. A segunda distinção separa as coisas que *estão nalgum sujeito* daquelas que *não estão em nenhum sujeito* — o que é habitualmente interpretado como uma maneira de fazer a distinção entre *acidentes* e *substâncias*. Cruzando as duas distinções, obtém-se aquilo que mais tarde se veio a designar por «quadrado ontológico» e que consiste numa divisão das coisas existentes em *(i)* substâncias universais (como o homem ou o animal), *(ii)* substâncias

27. IDEM, A 81, p. 111.

individuais (como Sócrates ou Bucéfalo), (iii) acidentes universais (como o conhecimento ou a cor) e (iv) acidentes individuais (de que são dados como exemplos «um certo branco» e «uma certa literacia»).

O **capítulo 3** tem também dois parágrafos. O primeiro fala da *predicação*, isto é, da relação que se estabelece quando algo se predica de um sujeito. Aristóteles usa o verbo κατηγορεῖν, que tem o significado corrente de *acusar*, mas que aqui adquire o sentido técnico de *predicar*. («Categoria» é a simples transliteração do substantivo correspondente, κατηγορία, que deve traduzir-se por «predicação» ou por «predicado».) Aristóteles não dá nenhuma definição da relação predicativa, mas limita-se aqui a afirmar que ela é uma relação transitiva entre coisas (e não entre termos ou expressões): o animal predica-se do homem e o homem predica-se de um certo homem; por isso, dada a transitividade, o animal também se predica de um certo homem. Em geral, um género predica-se das espécies em que se divide e também dos indivíduos que pertencem a essas espécies. Mais adiante, Aristóteles também falará da predicação de nomes e de definições (cf. 2a19-34).

O segundo parágrafo fala de géneros e de diferenças. Os géneros são universais (isto é, coisas que são ditas de algum sujeito) e podem estar ou não estar subordinados entre si. Animal e conhecimento, por exemplo, são géneros entre os quais não há nenhuma subordinação, pois nem o animal é uma espécie de conhecimento nem o conhecimento é uma espécie de animal. As diferenças são também universais, que dividem cada género em várias espécies (ou géneros subalternos). Aristóteles afirma aqui que uma diferença pode sê-lo de dois géneros distintos, mas somente se estes forem subordinados um ao outro.

A leitura tradicional considerava que estes três pequeníssimos capítulos (que cabem na primeira página de Bekker, de 1a1 até 1b24) formam a primeira parte do tratado, tendo como tema os «pré-predicamentos». Os «predicamentos» (ou seja, as categorias) seriam o tema da segunda parte, que é a principal e que ocupa os capítulos 4 a 9 (até 11b15).

O **capítulo 4** retoma a distinção inicial do capítulo 2 e abre dizendo: «Cada uma das expressões que são ditas sem nenhuma combinação significa ou uma substância (οὐσίαι) ou de uma quantidade (ποσόν) ou de uma qualidade (ποιόν) ou relativamente a algo (πρός τι) ou nalgum lugar (πού) ou nalgum momento (ποτέ) ou estar numa posição (κεῖσθαι) ou

ter (ἔχειν) ou fazer (ποιεῖν) ou sofrer (πάσχειν).» (1b25-27.) Seguem-se exemplos de cada um destes tipos de expressões. Esta primeira frase é decisiva para a interpretação do tratado no seu conjunto. Tradicionalmente, considerava-se que Aristóteles apresenta aqui a sua lista das dez categorias (cujas designações mais habituais são: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão) e que, como este é um tratado *acerca das categorias*, este é o ponto nuclear da obra. O plano a seguir decorre naturalmente desta lista: tratar-se-ia, daqui em diante, de examinar pormenorizadamente cada uma das dez categorias. É verdade que o plano não se cumpre até ao fim, mas isso será porque o texto nos chegou incompleto ou porque nunca chegou sequer a ser completado. Em todo o caso, se o plano é esse, é ele que confere unidade e sentido à globalidade do tratado. Mas os intérpretes contemporâneos resistem crescentemente a aceitar esta leitura, por razões que afluirei mais adiante.

Repare-se também como fazer do capítulo 4 o ponto de charneira do tratado, além de fornecer justificação para o seu título, ajuda a suportar a ideia de que é com uma *teoria dos termos* (enquanto componentes elementares das proposições) que este tratado contribui para a lógica, ou para o sistema lógico aristotélico, justificando também assim o seu lugar no *Organon*. De facto, no seu conjunto, este tratado fala relativamente pouco da linguagem e de expressões linguísticas, como nomes, verbos e enunciados (se o compararmos, nomeadamente, com o *Da Interpretação* e com os *Primeiros Analíticos*). Mas o capítulo 4 e o primeiro parágrafo do capítulo 2 constituem uma exceção. Ambos falam claramente de *expressões* (λεγόμενα). À distinção entre expressões simples (ou «ditas sem combinação») e complexas (ou «ditas por combinação»), o último parágrafo do capítulo 4 acrescenta a noção de *afirmação*, caracterizada pela dupla possibilidade de ser verdadeira ou ser falsa. As afirmações (ou enunciados declarativos afirmativos) são geradas pela combinação de expressões simples (nomeadamente, de nomes e de verbos). E as próprias expressões simples (que não são verdadeiras nem falsas), apesar de serem em número ilimitado, podem ser divididas em dez «categorias» — as quais se poderiam interpretar como as classes últimas ou os géneros supremos a que pertencem, se não as próprias expressões simples, pelo menos as coisas por elas significadas.

O **capítulo 5** contém um fundamental estudo da substância e é de todos o mais lido e discutido. É nele que se encontram as teses filosóficas mais importantes do tratado, em especial a tese do primado ontológico do indivíduo, formulada nesta frase célebre: «Substância — aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal — é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem está em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo.» (2a11-14.) Às espécies e aos géneros a que pertencem os indivíduos primeiramente chamados substâncias, cabe-lhes o título de «substâncias segundas». Os indivíduos são, então, mais substâncias do que os universais a que pertencem; e, entre estes, a espécie é mais substância do que o género. Como razão para o primado dos indivíduos, Aristóteles indica o facto de eles serem *sujeitos de todas as outras coisas* (uma vez que todas as outras coisas ou são ditas deles ou estão neles). Resulta daí que as outras coisas — quer dizer, os universais e os acidentes — dependem ontologicamente dos indivíduos: «[...] se não houvesse substâncias primeiras, seria impossível haver alguma outra coisa.» (2b5-6.)

Na segunda parte deste capítulo, Aristóteles passa em revista algumas propriedades mais salientes das substâncias. Começa por observar que nenhuma substância (primeira ou segunda) está num sujeito, mas que essa característica também se encontra nas diferenças. Depois, aponta a relação existente entre a predicação de substâncias segundas (e de diferenças) e a sinonímia de que se falou no primeiro capítulo: se *X* é uma substância segunda (ou uma diferença) e *X* se predica de *Y*, então *X* e *Y* têm um nome e a respetiva definição em comum e, por isso, são coisas sinónimas. Em seguida, sublinha a individualidade (ou o «significarem um certo isto») das substâncias primeiras e denuncia a ilusão, induzida pela linguagem, de pensar nas espécies e nos géneros como se fossem indivíduos: quando nomeamos os universais e falamos deles como de sujeitos, pode parecer que estamos a falar de coisas individuais, mas isso não é verdade, porque «o sujeito não é um como é a substância primeira, mas homem e animal são ditos de diversas coisas» (3b16-18). Após afirmar que as substâncias não têm contrário (não há, por exemplo, nada que seja o contrário de Sócrates) e não admitem mais e menos [por exemplo, «um homem não é mais homem do que outro» (3b39)], o capítulo termina considerando o que poderia ser *o próprio*, ou a característica

universal e exclusiva²⁸, das substâncias primeiras. Aristóteles propõe como característica própria a capacidade que cada substância individual tem de, sem deixar de ser uma e a mesma, receber atributos contrários. E discute a objeção que consistiria em dizer que esta característica também é exibida pelos enunciados declarativos (e pelas opiniões) quando estes, mantendo-se os mesmos, mudam, no entanto, de valor de verdade. É dado como exemplo um enunciado como «Aristóteles está sentado», o qual pode ser verdadeiro num momento e tornar-se falso logo a seguir. Aristóteles rejeita a objeção, apoiando-se no facto de a verdade e a falsidade não serem propriedades intrínsecas, que os enunciados tenham em virtude da maneira como eles (e apenas eles) próprios são. Quando aquele enunciado se torna falso, a mudança real dá-se em Aristóteles (que se levanta) e não no enunciado. Por isso, não é correto afirmar que os enunciados (e as opiniões) *recebem* contrários.

O **capítulo 6** trata da quantidade. Começa por fazer uma distinção entre quantidades discretas e contínuas. As quantidades contínuas (como a linha ou o tempo) dividem-se em partes que se unem num limite comum, enquanto as partes das quantidades discretas (como o número) estão separadas umas das outras. A distinção seguinte é entre as quantidades cujas partes têm posição umas em relação às outras (como as partes de uma linha, de um plano ou de um sólido) e as quantidades cujas partes não têm tal posição relativa. Além do número, Aristóteles dá como exemplo destas últimas o tempo e o enunciado. No caso do tempo, afirma que as suas partes não têm posição, pois nenhuma delas perdura. É mais correto dizer, considera Aristóteles, «que elas têm uma certa ordem, pelo facto de uma parte do tempo ser anterior e outra posterior» (5a29-30). Estas quantidades são-no em sentido próprio, mas há outras coisas que só por acidente são quantidades, como por exemplo um branco de grande extensão, ou uma ação ou um movimento longos (pois, em tais casos, é a superfície onde o branco está que é realmente extensa e é o tempo da ação ou do movimento que é realmente longo).

28. Os *Tópicos* definem o *próprio* (ἴδιον) como «aquilo que, sem revelar a essência de uma coisa, só lhe pertence a ela e se predica convertivelmente dela» (102a18-19).

A noção do que «se predica convertivelmente» (ἀντικατηγορεῖται) entende-se facilmente pelo exemplo dado: «[...] é próprio do homem ser capaz de aprender a ler e

a escrever; pois, se [um indivíduo] é um homem, então é capaz de aprender a ler e a escrever; e, se é capaz de aprender a ler e a escrever, então é um homem.» (102a19-22.)

Na segunda parte do capítulo, Aristóteles afirma que as quantidades não têm nenhum contrário e que também não admitem mais e menos. A ausência de contrário parece evidente no caso das quantidades definidas (como dois côvados, por exemplo), mas pode alegar-se que muito é o contrário de pouco e que grande é o contrário de pequeno. A discussão desta objeção é interessante, pois conduz Aristóteles a pôr em destaque a natureza implicitamente comparativa destes predicados, somente à luz da qual se pode compreender que possamos dizer que uma montanha é pequena quando também dizemos que um grão de milho é grande, ou que possamos dizer que há poucos homens num teatro e muitos numa casa, quando aqueles são bastante mais numerosos do que estes. Aristóteles afirma, por isso, que muito e grande não são quantidades, mas sim relativos. O capítulo termina com a determinação daquilo que é próprio da quantidade: acerca de duas coisas X e Y , faz sentido afirmar ou negar que X é igual a Y se, e somente se, X e Y forem quantidades.

O **capítulo 7** trata dos relativos. É proposta a seguinte definição inicial: «Chamam-se relativos todas aquelas coisas que são ditas ser o que são *de*, ou *do que*, outras coisas, ou de alguma outra maneira *em relação a* outra coisa.» (6a36-37.) São exemplos de relativos: o maior, o dobro, o estado, a disposição, a percepção, o conhecimento, a posição (sentado, deitado, etc.), o semelhante. Aristóteles analisa as propriedades mais salientes dos relativos: alguns relativos têm contrário; alguns relativos admitem mais e menos; todos os relativos (desde que adequadamente expressos) são ditos em relação a correlativos que reciprocam (por exemplo, o dobro é dito dobro de uma metade e a metade é dita metade de um dobro); e, na sua maioria, os relativos são simultâneos por natureza. O conhecimento e a percepção são relativos — pois são sempre *de alguma coisa* —, mas, no seu caso, aquilo a que eles são relativos — o conhecível e o perceptível — é geralmente anterior a eles. Pois «na maior parte dos casos é de coisas preexistentes que adquirimos conhecimento» (7b24-25); além disso, «se não existir o conhecível não existe conhecimento — uma vez que já não haveria nada para conhecer —, mas, se não existir conhecimento, nada impede o conhecível de existir» (7b29-31). No final do capítulo, é discutida a dificuldade colocada pelo facto de algumas substâncias segundas parecerem ser relativos. Os exemplos dados são a cabeça e a mão, enquanto partes do animal: pois «a cabeça é dita cabeça de alguém e a mão

é dita mão de alguém» (8a26-27). De maneira a confirmar que nenhuma substância é um relativo, Aristóteles corrige a definição dos relativos que foi inicialmente dada. A nova definição proposta — «os relativos são aquelas coisas para as quais ser é o mesmo que estar de algum modo em relação com alguma coisa» (8a31-32) —, que, ao contrário da anterior, não faz nenhuma referência ao modo como os relativos *são ditos*, tem como consequência, considera Aristóteles, que não é possível conhecer de modo definido um relativo sem conhecer de modo definido aquilo a que ele é relativo. Ora, uma vez que esta consequência não se verifica nos casos daquelas substâncias segundas (pois não é necessário sabermos de modo definido de quem é a cabeça ou a mão para sabermos o que elas são), confirma-se assim que nenhuma substância é um relativo.

O **capítulo 8** começa com a frase: «Chamo qualidade àquilo em virtude do qual as coisas são ditas ser qualificadas de certo modo.» (8b25.) São distinguidos quatro géneros de qualidades: (i) os estados e as disposições; (ii) as capacidades e as incapacidades naturais; (iii) as qualidades afetivas e as afeções, e (iv) as figuras e as formas exteriores das coisas. Após esta enumeração, Aristóteles regressa à relação entre qualidades e qualificações (ou coisas qualificadas), dizendo: «As coisas que mencionámos são então qualidades (ποιότητες), mas as coisas que, em virtude delas, são paronimicamente chamadas, ou que são de alguma outra maneira chamadas a partir delas, são qualificadas (ποιά).» (10a27-29.) A relação, que envolve paronímia (compare-se com 1a12-15), é exemplificada com os pares brancura-branco, literacia-literato e justiça-justo. Nalguns casos, existe nome para o qualificado, mas não para a qualidade correspondente (é o que se passa, segundo Aristóteles, com corredor e pugilista); noutros casos, embora haja nomes para ambas as coisas, eles não estão paronimicamente relacionados (Aristóteles dá como exemplo disso o facto de o homem ser chamado bom por causa da sua virtude). Em seguida, Aristóteles observa que algumas qualidades, bem como os respetivos qualificados, têm contrário (por exemplo, a injustiça e o injusto são os contrários, respetivamente, da justiça e do justo). Quanto a admitirem mais e menos, verifica-se geralmente a seguinte diferença entre as qualidades e os qualificados: uma pessoa pode ser mais literata, ou mais justa, ou mais saudável, do que outra, mas uma literacia não é mais literacia do que outra, nem uma justiça mais justiça do que outra.

A seguinte característica é apresentada como própria da qualidade: é em virtude das suas qualidades, e somente delas, que faz sentido, acerca de duas coisas, afirmar ou negar que são semelhantes.

Os estados (como o conhecimento e a virtude) e as disposições (como a saúde e a doença) são qualidades ou relativos? Esta questão é colocada no final do capítulo, uma vez que estados e disposições foram apresentados como qualidades, depois de já terem sido, no capítulo anterior, referidos como relativos. Na resposta, Aristóteles apela para uma diferença entre estados genéricos e estados específicos: o conhecimento, por exemplo, é um género, que tem como espécies a literacia, a música e outras. O que sobretudo lhe importa sublinhar é que estas últimas não são relativos (embora o conhecimento o seja). E observa que, mesmo quando estas são ditas em relação a alguma coisa, são-no em virtude do género: pois «a literacia é dita conhecimento de alguma coisa, mas não literacia de alguma coisa» (11a29-30) e o mesmo acontece com a música. A última frase, em que se acrescenta que não há nada de «anormal» (ou «absurdo»: ἄτοπον) no facto de uma mesma coisa ser ao mesmo tempo uma qualidade e um relativo, tem sido olhada com suspeição por muitos intérpretes, uma vez que a exigência de que os géneros supremos sejam mutuamente exclusivos parece ser um traço essencial da metafísica aristotélica.

O breve **capítulo 9** (com apenas quinze linhas de Bekker) levanta sobretudo problemas de natureza textual. Muitos leitores encontram aqui lacunas e passagens apócrifas, acrescentadas por algum «editor» antigo. Existem atualmente duas maneiras principais de encarar o texto deste capítulo. A primeira consiste em pensar que o capítulo marca sobretudo o fim do «tratado das categorias» propriamente dito — um tratado que está incompleto — e a sua transição para um outro texto cuja origem e relação com o tratado principal é bastante incerta. Tradicionalmente, considerava-se que no capítulo 10 começa a terceira e última parte da obra, dedicada aos chamados «pós-predicamentos».

Desenvolvendo uma hipótese formulada por Minio-Paluello, a que juntou outros elementos, Richard Bodéüs veio recentemente (na sua nova edição do texto²⁹) propor uma visão diferente, segundo a qual o

29. Publicada em Paris, pela editora Les Belles Lettres, em 2001.

capítulo 9 não existe realmente. Assim, ao estudo da qualidade do capítulo 8 seguir-se-ia naturalmente, e sem interrupção, no capítulo 10, o estudo dos opostos. Não haveria, nesta perspectiva, nenhum tratado incompleto das categorias, simplesmente porque as categorias não são o assunto principal desta obra. Bodéüs rejeita o título *Categorias* que a tradição nos legou e, no seu lugar, adota o título *Antes dos Lugares*, que os testemunhos antigos indicam ter sido usado antes daquele. O objetivo principal da obra seria o exame, de um ponto de vista dialético (e não causal ou científico), de um conjunto de noções ou de realidades muito gerais, que têm em comum o facto de poderem entender-se de várias maneiras. O nosso capítulo 9 seria em grande medida uma criação (utilizando e deslocando material dos capítulos anteriores e acrescentando algumas frases de ligação) de alguém que pretendia dispor de um tratado aristotélico das categorias para colocar no princípio da lógica.

No **capítulo 10**, Aristóteles analisa quatro tipos de oposição: (i) entre relativos, (ii) entre contrários, (iii) entre privação e posse e (iv) entre afirmação e negação. Estas oposições são diferentes umas das outras e excluem-se mutuamente. A respeito dos contrários, é feita uma distinção entre contrários que não têm entre si nenhuma coisa intermédia e contrários entre os quais existe alguma coisa intermédia. Nos primeiros, verifica-se a necessidade, dado um sujeito apropriado, de que um dos dois lhe pertença. As coisas intermédias por vezes têm nomes próprios, mas outras vezes são nomeadas «pela negação de ambos os extremos», como nos exemplos do «nem bom nem mau» ou do «nem justo nem injusto» (12a22-25).

Quando trata da privação e da posse, Aristóteles observa que, por exemplo, a cegueira, que é uma privação, embora não seja o mesmo que o ser cego (pois nem sequer se predicam da mesma coisa), opõe-se à visão da mesma maneira que o ser cego se opõe ao ter visão. Esta analogia condu-lo então a estabelecer uma outra, que é especialmente interessante: também o modo de oposição que há entre afirmação e negação é o mesmo que há entre os estados de coisas correspondentes. Os exemplos dados são eloquentes: «[...] tal como a afirmação se opõe à negação — por exemplo, ‘ele está sentado’ e ‘ele não está sentado’ —, assim se opõem também as coisas que subjazem a cada uma — o ele estar sentado e o ele não estar sentado» (12b13-16).

A oposição entre afirmação e negação (formando um par contraditório) será o tema principal do *Da Interpretação*. Na parte final deste capítulo, Aristóteles introduz-la da seguinte maneira: «É evidente que as coisas que se opõem como afirmação e negação não se opõem de nenhuma das maneiras acabadas de mencionar; pois somente nestas é necessário que sempre uma delas seja verdadeira e a outra falsa.» (13a37-b3.) Esta caracterização coincide em conteúdo com a regra fundamental dos pares contraditórios formulada em *Int.* 17b26-29 (e retomada em 18a29-33 e 18b27-29). Comparando declarações singulares contraditórias («Sócrates está doente» vs. «Sócrates não está doente») com outros tipos de declarações singulares opostas («Sócrates está doente» vs. «Sócrates está com saúde» e «Sócrates é cego» vs. «Sócrates tem visão»), Aristóteles observa que estas não obedecem àquela regra, pois, no seu caso, podem conceber-se circunstâncias nas quais ambas as declarações são falsas. Nesta discussão, Aristóteles manifesta a sua posição a respeito da semântica dos enunciados declarativos com nomes vazios no lugar de sujeito, sustentando que, se Sócrates não existir, a afirmação «Sócrates está doente» será falsa, enquanto a negação «Sócrates não está doente» será verdadeira.

O **capítulo 11** inclui algumas observações suplementares acerca dos contrários. Começa por notar que, embora o contrário do bom seja sempre mau, nalguns casos o contrário do mau é também mau. Em particular, Aristóteles parece ter aqui em vista a sua doutrina da virtude como meio-termo entre dois vícios. Depois, afirma que a existência de um contrário não implica a existência do outro. O exemplo que dá é revelador da sua perspectiva acerca dos universais: «[...] se tudo fosse branco, a brancura existiria, mas a negrura não» (14a9-10); isto significa que, em geral, não existem universais não-exemplificados. Além disso, há até casos em que a existência de um contrário implica a não-existência do outro: é o que se passa com os estados de coisas de Sócrates estar com saúde e de Sócrates estar doente. Depois de afirmar que os contrários ocorrem ambos na mesma coisa (a mesma em espécie ou em género), Aristóteles discute a questão de saber se os contrários têm eles próprios de pertencer ao mesmo género.

O **capítulo 12** distingue cinco maneiras de uma coisa ser dita anterior a outra: (i) a respeito do tempo, (ii) quando a existência de uma implica a existência da outra, mas não inversamente, (iii) a respeito de alguma

ordem, (iv) quando uma coisa é melhor e mais estimada do que a outra e, por fim, (v) quando, apesar de a implicação existencial ser recíproca, uma coisa é causa da existência da outra. Aristóteles exemplifica este último caso com a relação entre a existência de um homem e a existência de um enunciado verdadeiro que diz que existe um homem: embora a implicação seja recíproca, é o facto de existir um homem que constitui a causa de o enunciado ser verdadeiro.

O **capítulo 13** distingue três maneiras de uma coisa ser dita simultânea a outra: (i) a respeito do tempo, (ii) quando há entre elas implicação existencial recíproca e nenhuma é causa da existência da outra e (iii) quando são espécies coordenadas do mesmo género (i. e., que resultam da mesma divisão). No final deste capítulo, Aristóteles afirma que os géneros são sempre anteriores às espécies e subsume essa relação no segundo tipo de anterioridade distinguido no capítulo anterior. Esta afirmação pode parecer estar em conflito com o que foi dito no capítulo 5, quando se observou que a espécie é mais substância do que o género. Mas, na realidade, ambas as coisas resultam do facto de o género se predicar da espécie, enquanto a espécie não se predica do género: por exemplo, uma vez que o cavalo é uma espécie de animal, a existência dessa espécie implica a existência do género animal, mas não inversamente.

O **capítulo 14** distingue seis espécies de mudança ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$): (i) a geração, (ii) a corrupção, (iii) o aumento, (iv) a diminuição, (v) a alteração e (vi) a mudança de lugar. Em seguida, discute-se se a alteração ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$) é realmente uma espécie de mudança diferente das restantes, ou se é antes algo que acontece sempre em virtude de alguma das outras mudanças. Aristóteles defende que é uma espécie diferente, pois há coisas que se alteram (ou seja, que sofrem uma mudança qualitativa), sem que nenhuma das outras mudanças lhes aconteçam. O capítulo termina com a determinação do contrário de cada uma destas mudanças.

O **capítulo 15**, por fim, distingue seis sentidos próprios de *ter* e menciona ainda um sétimo, que considera impróprio. São dados exemplos como: um homem tem conhecimento, tem três côvados de altura, tem um manto, tem uma mão, tem um anel na sua mão, tem uma casa e um jarro tem vinho. Aristóteles considera que é impróprio dizer que o homem tem uma mulher ou que a mulher tem um marido. Pois o que se quer dizer com isso é realmente que eles são casados.

§ 3. AUTENTICIDADE, UNIDADE E TÍTULO DA OBRA

Michael Frede mostrou que estas três questões estão estreitamente relacionadas³⁰. Como já foi mencionado, a leitura tradicional divide esta obra em três partes — os pré-predicamentos (capítulos 1 a 3), os predicamentos (capítulos 4 a 9) e os pós-predicamentos (capítulos 10 a 15) —, considerando que há um hiato importante entre a segunda e a terceira. Por causa disso, a questão da autenticidade divide-se em duas: uma dizendo respeito ao texto que termina, aparentemente incompleto, no capítulo 9; e outra dizendo respeito aos pós-predicamentos. Enquanto há muito poucos autores que tenham posto seriamente em dúvida a autenticidade da primeira parte, considerada a principal — e existem realmente muito poucas bases para o fazer —, a autenticidade dos pós-predicamentos sempre pareceu mais duvidosa. De onde terá vindo este texto — onde se analisam os opostos, o anterior, o simultâneo e o ter —, que alguém acrescentou ao tratado incompleto das categorias? Quem terá efetuado esse acréscimo? Com que propósito?

Estas perguntas assentam, como é evidente, no pressuposto de que *há* um tratado incompleto das categorias que termina no capítulo 9. Ou seja, pressupõem que as categorias — sejam elas o que forem — constituem o assunto principal desta obra. Por sua vez, este pressuposto justifica o título da obra, quer dizer, o título com que ela nos chegou. Mas não há nada que confirme que este é o título correto ou original. Não há, em todo o *corpus aristotelicum*, nenhuma referência a um tratado com o título de *Categorias*. Nos dois catálogos mais antigos das obras de Aristóteles (derivados de uma fonte comum), as *Categorias* encontram-se mencionadas, mas em lugar tão suspeito, que os filólogos geralmente consideram tratar-se de uma interpolação tardia, sem fundamento na lista original³¹. Além disso, os comentadores

30.No artigo «Titel, Einheit und Echtheit der Kategorien» (1983), posteriormente incluído nos seus *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 11-28), com o título «The title, unity, and authenticity of the Aristotelian *Categorias*».

31.Cf. M. FREDE, *op. cit.*, p. 18, e J. BARNES, «Les catégories et les *Categorias*», *Les Catégories et Leur Histoire*, ed. O. Bruun e L. Corti, Paris: Vrin, 2005, pp. 29-30. Sobre os catálogos antigos das obras de Aristóteles, veja-se o estudo «História do texto aristotélico: O testemunho

dos catálogos antigos», de A. P. MESQUITA, na sua *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, pp. 227-243, e também o apêndice 1, nas pp. 537-566.

neoplatônicos dão-nos notícia de outros títulos sob os quais esta obra era conhecida na antiguidade. Os títulos alternativos eram fundamentalmente dois: *Antes dos Lugares* (πρὸ τῶν τόπων) e *Sobre os Géneros do Ser* (περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος). A questão de saber qual é o título mais apropriado era discutida e, nessa discussão, estava envolvido o confronto entre interpretações diferentes da obra. Andronico de Rodas é a primeira pessoa de que temos provas de ter preferido e usado o título *Categorias* (κατηγορίαι).

Aliás, é precisamente com Andronico que surge a conexão entre as três questões da unidade da obra, do seu título e da autenticidade dos pós-predicamentos. No seu comentário, Simplício pergunta, a respeito dos pós-predicamentos, por que é que eles foram acrescentados no fim das *Categorias* e para que servem. Menciona então a opinião de Andronico e de mais alguns autores, que consideram que os pós-predicamentos foram acrescentados «contra a intenção do livro» (παρὰ τὴν πρόθεσιν τοῦ βιβλίου) pela pessoa que lhe atribuiu o título de *Antes dos Lugares*³². Na passagem paralela do seu comentário, Amónio, sem referir nomes, fala de autores que julgam que os pós-predicamentos foram acrescentados «de maneira espúria» (νόθα) por pessoas que queriam ler os *Tópicos* imediatamente a seguir a esta obra e que, por isso, lhe deram o título de *Antes dos Lugares*³³ (título que se pode facilmente entender como sinónimo de *Introdução aos Tópicos*). Mas estes testemunhos podem ser lidos ao contrário, como indicação de que o título *Antes dos Lugares* é mais antigo e está associado a uma interpretação unificada da obra, enquanto os defensores do «novo título», precisamente porque querem ver nela um tratado das categorias (embora incompleto), sustentam, de maneira a justificar esta interpretação, que os pós-predicamentos são um acrescento espúrio.

Os estudos mais recentes têm mostrado, no entanto, que tanto pelo seu conteúdo como pelo seu estilo, o texto dos capítulos 10 a 15 parece ter sido escrito pelo mesmo autor e na mesma época que o texto dos capítulos 1 a 9³⁴. No trabalho já mencionado, Frede conjecturou que se trataria de dois fragmentos de um mesmo texto mais vasto que ou se

32. SIMPLÍCIO, *In Cat.* 379.6-10 Kalbfleisch.

33. AMÓNIO, *In Cat.* 14.18-20 Busse.

34. O mesmo tipo de análise estilística e de conteúdo leva também a aproximar as *Categorias* no seu conjunto dos *Tópicos*.

É muito provável que estas duas obras tenham sido compostas nos primeiros anos da atividade de Aristóteles.

perdeu ou nunca chegou a ser acabado. A proposta de Bodéüs vai ainda mais longe, uma vez que, ao fazer «desaparecer» o capítulo 9, une as duas partes num texto contínuo, de que temos de encontrar o tema e o objetivo global, mas que seguramente não teria a intenção de ser um tratado das categorias. Compreende-se, assim, que estes dois especialistas prefiram ambos o título mais antigo *Antes dos Lugares*.

Resta apenas, na perspetiva de Frede, um fundamento possível para duvidar da autenticidade desta obra: como vários autores apontaram, a teoria da substância aqui apresentada parece ser inconsistente com a que é defendida nos livros centrais da *Metafísica*. Falarei disso mais adiante.

§ 4. O QUE SÃO AS CATEGORIAS?

Muitos comentadores julgam que, na perspetiva de Aristóteles, as categorias são os géneros supremos de tudo o que há. Num domínio universal, englobando absolutamente todas as coisas (no sentido mais neutro e geral de «coisas»), seleciona-se de maneira arbitrária uma delas. De acordo com a teoria aristotélica, aquilo que seleccionámos tem de ser uma substância ou uma quantidade ou uma qualidade ou uma relação ou um lugar ou um tempo ou uma posição ou uma posse ou uma ação ou uma afeção. Estes géneros são supremos, porque não há nenhum outro acima deles ao qual se subordinem (ou do qual sejam espécies).

Esta interpretação da noção aristotélica de categoria encontra facilmente apoio em diversas partes do texto das *Categorias*. O capítulo 5, por exemplo, é um estudo da substância. Distingue as substâncias primeiras e as substâncias segundas. Aponta diversas propriedades das substâncias — por exemplo, não estão em nenhum sujeito, sempre que se predicam essa predicação é sinonímica, não têm contrário, não admitem mais e menos — e termina com a indicação da sua característica própria. De que trata, então, o capítulo 5? Obviamente, trata das substâncias, ou seja, das coisas ou dos seres que pertencem ao género — ao género supremo ou à «categoria» — da substância. Embora sem ser nomeado, este género já estava presente na classificação quadripartida «dos seres» do capítulo 2. O primeiro grupo dessa classificação (das coisas que «são ditas de algum

sujeito, mas não estão em nenhum sujeito») é constituído pelas substâncias segundas³⁵, e o quarto grupo (das coisas que «nem estão num sujeito nem são ditas de um sujeito») é constituído pelas substâncias primeiras. Reunindo esses dois grupos num único género, obtém-se o género das substâncias, de que trata o capítulo 5. Os capítulos 6, 7 e 8 tratam das quantidades (discretas, contínuas, que não têm contrário, etc.), dos relativos (alguns dos quais têm contrário e admitem mais e menos e a maioria dos quais é naturalmente simultânea, etc.) e das qualidades (que se dividem em vários subgéneros, como estados, disposições, capacidades naturais, qualidades afetivas, etc.). Não parece haver dúvida de que, tal como as substâncias constituem um género de coisas, também as quantidades, os relativos e as qualidades constituem outros tantos géneros. Pode uma coisa pertencer a mais do que um género supremo? Esta questão surge no capítulo 7 (onde se afasta a possibilidade de algumas substâncias segundas serem também relativos) e no capítulo 8 (onde se discute se o conhecimento, que ele próprio é um género, poderá ser ao mesmo tempo um relativo e uma qualidade). A última frase do capítulo 8 e a primeira do capítulo 10 são as duas únicas vezes, nesta obra, em que a palavra «género» é usada para referir as próprias «categorias». Muito embora a autenticidade destas duas frases se encontre sob suspeita, não me parece que este uso da palavra «género» seja surpreendente, dado o conteúdo dos capítulos anteriores.

Como é que os géneros da quantidade, dos relativos, da qualidade, etc., se relacionam com a classificação quadripartida dos seres do capítulo 2? A resposta mais plausível é a seguinte. Da reunião do segundo e do terceiro grupos resulta a classe dos «acidentes», ou seja, das coisas que «estão num sujeito». Mas os acidentes não formam um género (as diferenças entre eles são demasiado acentuadas para que se lhes reconheça uma natureza comum). Em vez disso, os acidentes distribuem-se por vários géneros supremos, que são precisamente as quantidades, os relativos, as qualidades, etc.

Vistas desta maneira, as *Categorias* parecem ser essencialmente uma obra de metafísica, ou de «filosofia primeira», acerca daquilo que há

35. E provavelmente também pelas diferenças, cujo estatuto é deixado

indefinido até ao fim desta obra.

(o que justificaria o título *Sobre os Géneros do Ser*, defendido por alguns autores antigos). Mas isso não se adequa bem ao lugar que ocupam como primeiro tratado do *Organon*, quer dizer, como obra que nos deveria introduzir no domínio da lógica. Este conflito entre o conteúdo e a função foi sentido pelos seus leitores desde a antiguidade, tendo-se manifestado numa acesa controvérsia acerca de qual é o objetivo ou o assunto (πρόθεσις ou σκοπός) da obra, que nos foi transmitida pelos comentadores neoplatónicos.

O entendimento das categorias como géneros supremos daquilo que há é também, por exemplo, como já referi, o que se encontra predominantemente em Pedro da Fonseca. Depois de definir *predicamento* como «a disposição natural de algum género supremo real e das coisas que estão sob ele» e de enumerar os dez predicamentos, Fonseca é muito claro a afirmar que «tudo se reduz, de algum modo, a estas classes de coisas» (*ad has rerum classes*). No entanto, Fonseca sabe que a função tradicionalmente atribuída às *Categorias* é a de fornecer uma teoria dos termos simples (ou seja, dos nomes e dos verbos) como preparação para a teoria das proposições. Por isso, logo em seguida, diz que os predicamentos também podem ser considerados como classes de nomes ou de palavras e que «é principalmente deste modo que o Dialéctico [quer dizer, o lógico] [os] considera»³⁶.

No seu comentário sob a forma de perguntas e respostas, Porfírio inclui a seguinte pergunta, bem reveladora do conflito que mencionei: «Se o tratado é acerca de expressões significativas, como é que toda a sua discussão subsequente foi acerca de coisas?» Na sua resposta, Porfírio apoia-se no facto de as palavras serem «como mensageiros que nos trazem notícias das coisas», para justificar que, por isso, «é necessário começar a consideração das palavras por aquilo que torna necessário o seu uso, de tal maneira que elas possam receber a sua diferença em género das diferenças genéricas das coisas acerca das quais nos dão notícias». Conclui assim que «a nossa investigação acaba por se ocupar também das diferenças genéricas dos seres, mas é primitivamente acerca das expressões significativas»³⁷.

36. P. FONSECA, *Instituições Dialécticas*, ed. cit., pp. 111-115.

37. PORFÍRIO, *In Cat.* 58.21-29 Busse.

Há, então, tradicionalmente, um segundo entendimento de acordo com o qual as categorias são géneros não de coisas, mas de palavras ou expressões simples (os chamados «termos categoremáticos»). Esta interpretação também encontra apoio em certas partes do texto das *Categorias*, nomeadamente na distinção feita no início do capítulo 2 entre expressões «ditas por combinação» (exemplificadas com enunciados declarativos) e expressões «ditas sem combinação» (exemplificadas com nomes e verbos), mas sobretudo no capítulo 4, que pode ser lido como apresentando uma classificação em dez géneros das expressões que são ditas sem combinação (consoante aquilo que cada uma delas significa). O que Porfírio e os outros comentadores neoplatónicos procuraram fazer foi encontrar vias de conciliar as duas leituras, tendo em conta que ambas têm fundamento textual e que uma delas é estratégica para a definição do lugar e da função da obra.

Mas nem todos os autores concordam que a genuína noção aristotélica de categoria seja alguma destas duas (ou mesmo alguma possível síntese entre elas). Terminarei esta secção descrevendo sucintamente uma terceira maneira de entender a noção.

Tanto o entendimento das categorias como géneros supremos daquilo que há (a que poderíamos chamar *a interpretação metafísica*) como o seu entendimento como classes de expressões simples (a que poderíamos chamar *a interpretação lógica tradicional*) assentam no pressuposto, aparentemente inócuo, de que as categorias são aquilo de que tratam as *Categorias*. Michael Frede veio questionar este pressuposto, afirmando que «está longe de ser claro que o tratado *Categorias* tenha sido, no seu todo ou até em parte, composto com a intenção de ser um tratado sobre as categorias»³⁸. É evidente que as dúvidas acerca do título e a conceção tendencialmente unificadora do texto (rejeitando a visão tradicional dos «pós-predicamentos» como um acrescento, possivelmente espúrio), abordadas na secção anterior, vêm reforçar a possibilidade de que não seja realmente esse o objetivo da obra. Frede considera que, para compreendermos a noção aristotélica de categoria, devemos virar-nos preferencialmente para outros textos. De facto, são numerosas as passagens em que, nos *Tópicos*,

38. FREDE, «Categories in Aristotle», *op. cit.*, p. 30.

nos *Segundos Analíticos*, na *Física*, na *Metafísica*, na *Ética a Nicómaco*, e noutras obras, Aristóteles se refere às categorias e usa essa classificação nos seus argumentos³⁹. Frede sugere que comecemos por considerar o capítulo 9 do livro 1 dos *Tópicos*, onde Aristóteles relaciona as categorias com aquilo que mais tarde se veio a chamar «os predicáveis», a saber, a definição, o próprio, o género e o acidente. Da análise que faz do capítulo, Frede conclui que, no seu sentido técnico, as categorias aristotélicas são sobretudo modos ou tipos de predicação. Quando algo se predica de algo, a relação predicativa que se estabelece não é sempre do mesmo género. Comparem-se, por exemplo, as afirmações de que «este alimento é bom» e de «este homem é bom». Ao fazermos a primeira afirmação, estamos a dizer, acerca do alimento, *o que ele faz* (que melhora a nossa saúde ou que causa satisfação), enquanto, ao fazermos a segunda, estamos a dizer, acerca do homem, *como (ou de que qualidade) ele é* (que é justo, corajoso, etc.). Em *Top.* 1 15, 107a5 sqq., Aristóteles mostra que declarações que têm a forma «X é bom» podem, no entanto, expressar predicações radicalmente diferentes: umas dizendo o que X faz, outras dizendo de que qualidade X é, outras indicando quando é que X ocorre (no momento oportuno), outras indicando quanto é que X é (nem de mais nem de menos), etc. Conclui-se daí que *bom* é um homónimo. O facto de, nestes exemplos, o predicado ser sempre o mesmo torna claro que o que Aristóteles pretende distinguir são *géneros de predicações* e não de predicados.

Este tipo de diferenciação entre géneros de predicação estava já presente nos diálogos platónicos. Recordem-se, por exemplo, no *Ménon*, os comentários de Sócrates acerca da diferença entre dizer que a virtude é ensinável e dizer que a virtude é um saber. Na sua opinião, não se deveria discutir de que qualidade é uma coisa sem se ter determinado primeiro o que ela é (86d-e). A teoria aristotélica das categorias pode bem ser vista como um desenvolvimento natural deste tipo de distinção.

A lista das categorias apresentada em *Top.* 1 9 tem uma diferença importante relativamente à lista apresentada em *Cat.* 4: naquela, a pri-

39. Veja-se a tabela elaborada por Klaus Oehler com todas as ocorrências das categorias nas obras

de Aristóteles, publicada em apêndice à tradução alemã das *Categorias* (ARISTOTELES, *Kategorien*,

trad. de K. Oehler, 4.^a ed., Berlin: Akademie Verlag, 2006, pp. 352-355).

meira categoria é a categoria de *o que é* (τί ἐστί) e não da substância (οὐσία). Poderia pensar-se que se trataria apenas de duas designações equivalentes para a mesma coisa. Porém, a continuação do texto afasta essa possibilidade, mostrando claramente que Aristóteles não está a usar as duas expressões como equivalentes. Pois «significar uma substância» é apenas uma das várias coisas que podem acontecer quando predicamos algo de algo de modo essencial, quer dizer, quando formamos uma proposição que *diz o que é*; também pode acontecer significarmos não uma substância, mas uma qualidade, ou uma quantidade, ou alguma outra coisa. Aristóteles dá exemplos disso:

Com efeito, quando, a respeito de um homem, se diz que é um homem ou que é um animal, está-se a dizer o que é e a significar uma substância; quando, a respeito de uma cor branca, se diz que é branca ou que é uma cor, está-se a dizer o que é e a significar uma qualidade. Da mesma maneira, se a respeito de uma grandeza de um côvado, se diz que é de um côvado ou que é uma grandeza, está-se a dizer o que é e a significar uma quantidade. E o mesmo se passa nos outros casos: cada uma destas predicacões, quer quando uma coisa é dita acerca dela mesma quer quando o seu género é dito acerca dela, significa o que é. [Top. 103b29-37.]

Esta passagem dá exemplos de predicacões que pertencem ao primeiro «género de predicacão», ou à primeira categoria, que é a categoria de *o que é*. Os predicados usados nestes exemplos são muito diferentes uns dos outros. Acerca deles poderia dizer-se aquilo que se afirma no capítulo 4 das *Categorias*, a saber, que são termos que não envolvem combinação e que as entidades por eles significadas pertencem a algum dos géneros supremos: são substâncias ou quantidades ou qualidades, etc.

Além de *o que é*, o capítulo 19 dos *Tópicos* menciona outros nove géneros de predicacão. Esses nove géneros coincidem com os últimos nove itens da lista do capítulo 4 das *Categorias*. Mas isso não significa que os dois textos estejam a classificar as mesmas coisas. Os *Tópicos* permitem fazer um tipo de distinção interessante, que não se encontra nas *Categorias*: por exemplo, uma distinção entre duas maneiras de «significar uma qualidade». Quando se declara que o branco é uma cor, está-se a significar uma

qualidade; mas fazemo-lo através de uma predicação que *diz o que algo é*. Quando se declara que Bucéfalo é branco, está-se também a significar uma qualidade; mas fazemo-lo através de uma predicação que *diz como algo é*. E quando se diz «branco» por si mesmo, sem nenhuma combinação (como se afirma nas *Categorias*), sem fazer nenhuma predicação, também se está a significar uma qualidade. Estas diferentes maneiras de significar uma qualidade (ou uma quantidade, etc.) poderão corresponder a diferentes maneiras de entender a própria noção de categoria.

§ 5. OS ACIDENTES INDIVIDUAIS

É habitual chamar «acidentes individuais» àquelas coisas que, na terminologia usada nas *Categorias*, estão num sujeito, mas não são ditas de nenhum sujeito. Aristóteles dá como exemplos (em 1a25-29) *uma certa literacia* (que está na alma, mas não é dita de nenhum sujeito) e *um certo branco* (que está no corpo, mas não é dito de nenhum sujeito). A interpretação dos acidentes individuais é uma das questões difíceis das *Categorias*. Nas últimas décadas, tornou-se objeto de uma acesa controvérsia⁴⁰ e é um dos temas sobre os quais mais se tem escrito.

A distinção entre universais e indivíduos entende-se sem grandes problemas na sua aplicação às substâncias. As substâncias universais (ou «substâncias segundas», que são ditas de algum sujeito) são os géneros e as espécies a que os indivíduos como *este homem*, *este cão* ou *esta árvore* pertencem. Aristóteles, além disso, considera que os géneros e as espécies dependem ontologicamente dos indivíduos: se não existissem homens individuais, não existiria a espécie homem, e do mesmo modo nos outros casos.

Mas, no capítulo 2, Aristóteles pretende aplicar a distinção entre *universal* e *individual* também aos acidentes. Os acidentes universais são

40. Os textos fundamentais a esse respeito são: as notas de comentário que acompanham a tradução inglesa de J. L. Ackrill (1963); G. E. L. Owen, «Inherence», *Phronesis* 10 (1965), pp. 97-105; MICHAEL

FREDE, «Individuals in Aristotle» (1978), incluído no seu *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 49-71. Para uma discussão mais recente, veja-se MICHAEL V. WEDIN, *Aristotle's*

Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta, Oxford: Oxford University Press, 2000, cap. II: «Nonsubstantial Individuals», pp. 38-66.

propriedades ou atributos gerais: eles são propriedades ou atributos na medida em que «estão nalgum sujeito», como, por exemplo, o conhecimento está na alma ou a cor está no corpo; e são gerais na medida em que «são ditos de algum sujeito», como, por exemplo, o conhecimento é dito da literacia ou da música e a cor é dita do branco ou do amarelo. Quando chega aos acidentes individuais, Aristóteles diz que eles «não são ditos de nenhum sujeito» e dá como exemplos *uma certa literacia* e *um certo branco*. Depois afirma que estas coisas, tal como as substâncias individuais ou primeiras, são «indivisíveis e numericamente unas» (1b6-7).

O paralelismo da classificação sugere fortemente que Aristóteles, mesmo quando não usa esses termos, pretende aplicar o esquema géneros-espécies-indivíduos também aos acidentes. Tal como, nas substâncias, podemos alinhar verticalmente o animal (género), o homem (espécie) e um certo homem (indivíduo), também podemos, nos acidentes, alinhar verticalmente a cor (género), o branco (espécie) e um certo branco (indivíduo); ou o conhecimento (género), a literacia (espécie) e uma certa literacia (indivíduo). Mas que «indivíduos» são estes, a que Aristóteles se refere usando expressões como «um certo branco» ou «uma certa literacia»? Em que consiste a sua individualidade? A interpretação mais tradicional considera que os acidentes individuais, ou indivíduos não-substanciais, são exemplificações não-repetíveis de uma propriedade ou de um atributo. Na metafísica contemporânea, são geralmente designados por «tropos». Eles são individuados pelos seus proprietários. Por isso, quando se fala de «uma certa literacia», o que se tem em vista é, por exemplo, a literacia de Sócrates, quer dizer, o conhecimento do alfabeto (e da leitura e da escrita) que é propriedade exclusiva de Sócrates. Nenhum outro sujeito pode ter *esta mesma* literacia individual. Qualquer outro sujeito que seja literato terá a sua própria literacia, individual, peculiar e não-recorrente. A literacia de Sócrates e a literacia deste outro sujeito são como dois indivíduos da mesma espécie. Por isso, a literacia é dita de ambas; mas elas próprias, porque são individuais, embora estejam num sujeito, não são ditas de nenhum sujeito.

Esta interpretação dos acidentes individuais como tropos parece ser reforçada pela passagem 1a24-25, onde se define o que é *estar num sujeito*. Aristóteles diz aí: «[...] com ‘num sujeito’ quero designar o que pertence a alguma coisa, mas não como uma parte e que não pode

existir separadamente daquilo em que está.» Dois elementos são aqui especialmente notórios: em primeiro lugar, a intenção de diferenciar a relação de inerência entre os acidentes e os seus sujeitos da relação que há entre as partes e os respetivos todos (a mão ou a cabeça está no corpo do animal, mas não é um seu atributo); em segundo lugar, a dependência ontológica dos acidentes, que faz com que eles não possam existir separadamente dos seus sujeitos. Em especial, esta condição de inseparabilidade é muitas vezes interpretada como fornecendo confirmação para a interpretação dos acidentes individuais como tropos: a literacia de Sócrates, precisamente porque é individuada pelo seu proprietário, não pode existir separadamente de Sócrates; quer dizer, não pode existir em nenhum outro sujeito (além de, obviamente, não poder existir por si mesma, sem estar em nenhum sujeito).

Alguns filósofos acolhem favoravelmente a noção de tropo, enquanto outros julgam que é uma noção ininteligível. Esta diferença de perspetivas reflete-se muitas vezes na própria interpretação da filosofia aristotélica.

A interpretação que descrevi até aqui enfrenta, além disso, obstáculos textuais. O mais importante deles encontra-se na passagem 2a34-b6 do capítulo 5, onde Aristóteles, para justificar a primazia atribuída às substâncias individuais, afirma que elas são sujeitos de todas as outras coisas. Um aparente contraexemplo a esta afirmação é o facto de a cor estar no corpo, quando o corpo não é uma substância primeira. Aristóteles afasta o contraexemplo, dizendo que «a cor está no corpo e, portanto, também num certo corpo; pois, se não estivesse em nenhum dos corpos individuais, não estaria de todo no corpo» (2b1-3). Ao dizer isto, Aristóteles admite que os acidentes universais podem estar em substâncias individuais. Esta admissão é incompatível com a maneira de entender a condição de inseparabilidade que apoia a interpretação dos acidentes individuais como tropos.

A passagem 2b37-3a6 do capítulo 5 também é problemática. Nela, Aristóteles defende que, além das substâncias individuais, as únicas outras coisas que merecem ser chamadas substâncias, ainda que em sentido derivado, são as suas espécies e os seus géneros. Depois de recordar que as substâncias individuais são sujeitos de todas as outras coisas, afirma: «Mas, tal como as substâncias primeiras estão para todas as outras coisas, assim as espécies e os géneros das substâncias primeiras estão para tudo

o resto; pois tudo o resto se predica deles. Pois, se a um certo homem se chamar 'literato', então também se chamará 'literato' ao homem e ao animal.» (3a1-5.) De acordo com a primeira frase, as substâncias segundas são sujeitos de *todos* os acidentes, quer dizer, tanto dos acidentes universais como dos acidentes individuais. No exemplo apresentado, não é claro se a predicação do termo «literato» pretende expressar a inerência de um acidente universal (a saber, a literacia) ou de um acidente individual (a saber, uma certa literacia). Em todo o caso, o exemplo pretende ilustrar uma regra: sempre que um acidente está numa substância individual, ele também está na espécie e nos géneros a que essa substância pertence.

Perante estas dificuldades, alguns autores pretendem atribuir a Aristóteles uma noção diferente de acidente individual, não já como tropo, senão como propriedade geral, mas maximamente determinada. Ela seria geral, porque pode estar em mais do que um sujeito; e seria maximamente determinada, porque não é possível subdividi-la em propriedades mais específicas distintas (ou seja, não é possível que dois sujeitos que a tenham sejam discerníveis a respeito desse tipo de propriedade). Nesta interpretação, se voltarmos a comparar quanto à sua generalidade as diversas substâncias com os diversos acidentes, os chamados «acidentes individuais» deveriam ser entendidos por analogia, não já com os indivíduos substanciais, mas antes com as ínfimas espécies. No esquema de classificação aristotélico, as ínfimas espécies são espécies que, resultando da divisão de um género, elas próprias já não são divisíveis e abaixo de si já só têm os próprios indivíduos que lhes pertencem. Analogamente, os acidentes que «não são ditos de nenhum sujeito» seriam, assim, indivisíveis, mas continuariam a ser gerais, na medida em que poderiam estar em vários sujeitos.

O intérprete das *Categorias* tem como tarefa decidir-se pela interpretação dos acidentes individuais que lhe parecer mais adequada. Para isso, é fundamental que encontre também uma maneira satisfatória de entender a definição aristotélica de «estar num sujeito» e a condição de inseparabilidade nela contida. Sendo certo que a inerência é uma relação entre um acidente e uma substância e que acidentes e substâncias podem ambos ser universais ou individuais, é preciso ainda que se determinem as regras segundo as quais se dá essa relação. Por fim, um tema que merece mais investigação é o das possíveis relações dos acidentes individuais aris-

totélicos com a doutrina das formas «em nós» (por oposição às formas «em si mesmas») que surge no *Fédon* de Platão (em 102b-103a).

§ 6. O PROBLEMA DA SUBSTÂNCIA

«Substância» é, por via do latim (*substantia*), a tradução tradicional de οὐσία. É uma tradução imperfeita, pois, além de ter adquirido um sentido que a aproxima da noção de matéria ou de material (é assim que falamos, por exemplo, de substâncias sólidas, líquidas ou gasosas, ou da substância de que algo é feito), esconde o facto de que οὐσία é um substantivo abstrato formado a partir do participio presente do verbo «ser» (εἶναι). «Entidade» ou «realidade» seriam traduções mais literais. No capítulo 5 das *Categorias*, Aristóteles preocupa-se com a pergunta (eminentemente metafísica): *A que coisas devemos chamar «realidades»?* Poderia pensar-se que a resposta adequada é: *Todas as coisas*. Se ser real é o mesmo que existir e uma vez que todas as coisas existem, todas elas são reais ou constituem realidades: eu e o meu cão somos realidades, mas os universais homem, cão e animal também são realidades; e, além disso, os conhecimentos e os vícios que temos, o nosso tamanho, as ações que empreendemos, os lugares em que estamos, os períodos ou instantes temporais em que existimos, a nossa amizade, etc., tudo isso também são realidades. Muito diferentes umas das outras, é certo, mas todas igualmente realidades. Aristóteles opõe-se a esta maneira de pensar. Na sua perspectiva, a diferença entre estas coisas não é apenas uma diferença de natureza, mas é verdadeiramente uma diferença de modos de ser. *Ser* (ou existir, se quisermos identificá-los) não é a mesma coisa para um indivíduo (por exemplo, um cão individual), para um universal (por exemplo, o género animal) e para um atributo (por exemplo, a inteligência).

Há três aspetos que é importante observar no modo como Aristóteles usa o termo οὐσία nas *Categorias*. Em primeiro lugar, é um termo que admite um uso gradativo e comparativo. Podemos perguntar se uma coisa é mais ou menos οὐσία do que outra. É assim que Aristóteles afirma que os indivíduos (homens e cavalos individuais, por exemplo) são mais οὐσία do que os universais; e que, entre os universais, as espécies são mais οὐσία do que os géneros. Em segundo lugar, não é um termo de

aplicação universal. Quer dizer, há coisas que, apesar de serem ou existirem, não são de todo οὐσίαι. É esse o caso, nomeadamente, dos atributos ou «acidentes», ou seja, das coisas que estão (ou *são*, ou *existem*) «num sujeito», como por exemplo as cores, os conhecimentos, os tamanhos ou as ações. (E também parece ser o caso das diferenças.) Em terceiro lugar, é um termo que tem um sentido estrito, mas que também pode ser usado em sentido mais amplo, ou por extensão, aplicando-se a coisas que, embora não satisfaçam o sentido estrito, têm um modo de ser suficientemente semelhante, em certos aspetos relevantes, àquelas que o satisfazem. Estes três aspetos em conjunto recomendariam que se traduzisse οὐσία por algo como «realidade fundamental». Mantive, no entanto, a tradução tradicional, «substância», embora procurando não perder de vista o significado original da palavra.

Estes dados são importantes para que se possa compreender que as linhas iniciais do capítulo 5 contêm não uma definição estipulativa do termo «substância», mas uma importante tese filosófica de carácter metafísico acerca da realidade (a qual pressupõe uma compreensão prévia do significado de οὐσία): «Substância — aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal — é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem está em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo.» (2a11-14.) Isto significa que, em sentido estrito, *as realidades fundamentais são os indivíduos*. Porquê? Aristóteles di-lo-á mais adiante: porque eles são *sujeitos de todas as outras coisas*, o que tem como consequência que, se não houvesse indivíduos, seria impossível haver alguma outra coisa (cf. 2a34-b6). Todas as outras coisas estão ontologicamente fundadas nos indivíduos.

O antiplatonismo desta tese é notório. Para um filósofo platónico, as realidades fundamentais são as *formas*: o belo em si ou o homem em si e não as muitas coisas sensíveis e mutáveis que delas participam. Nas *Categorias*, Aristóteles afasta-se da perspectiva platónica pelo menos de duas maneiras: primeiro, introduzindo uma distinção inovadora entre coisas que não estão em nenhum sujeito e coisas que estão nalgum sujeito (no que podemos ver uma forma da distinção entre objeto e propriedade); depois, invertendo a ordem de prioridade entre universais e indivíduos. Se não existissem coisas individuais belas, o belo não existiria. Se não existissem homens individuais, o universal homem não existiria.

Mas, embora afirmem o primado dos indivíduos, as *Categorias* não defendem uma ontologia nominalista. Aristóteles reconhece a existência dos universais. E, no caso especial dos universais que classificam os seres individuais fundamentais, ou seja, no caso das suas espécies e dos seus géneros, Aristóteles afirma mesmo que, em sentido derivado, também eles são realidades fundamentais: «Chamam-se substâncias segundas as espécies a que as coisas primeiramente chamadas substâncias pertencem e também os géneros dessas espécies.» (2a14-16.) Porquê? Por duas razões. Por um lado, porque essas espécies e esses géneros dizem, a respeito dos seres individuais fundamentais, *o que eles são* (por oposição a dizerem o que eles fazem, ou como são, ou quanto são, etc.). E, por outro, porque essas espécies e esses géneros também são sujeitos de tudo o resto, quer dizer, de todos os «acidentes» (universais ou individuais). Pois, sempre que um acidente está num sujeito individual, ele também está na espécie e no género a que esse sujeito pertence (cf. 2b29-3a6).

Além das *Categorias*, existem outros textos no *corpus aristotelicum* que também abordam o problema da substância. Mas é o livro Z da *Metafísica* que contém a discussão mais completa da substância. A interpretação desse livro envolve diversas dificuldades e os comentadores não estão de acordo a seu respeito. Em comparação com as *Categorias*, sobressaem desde logo duas diferenças importantes: por um lado, desaparecem as «substâncias segundas»; e, por outro, os seres individuais fundamentais são vistos como compostos de matéria e forma. A noção de matéria, e a distinção entre matéria e forma, está completamente ausente das *Categorias*. Ela aparece na *Física* como elemento fundamental para explicar a geração substancial. Na *Metafísica* Z, os seres individuais como homens e cavalos continuam a estar no centro das atenções. Mas Aristóteles pergunta agora se a sua substância deve ser identificada com a sua matéria, com a sua forma ou com o composto das duas. Afastadas como inaceitáveis as respostas que indicariam a matéria ou o composto, Aristóteles defende que a substância do indivíduo é a sua forma. E é a essa forma substancial que é então atribuído o primado ontológico, em detrimento do próprio indivíduo.

A interpretação da noção de forma substancial é um dos pontos mais controversos no estudo da *Metafísica*. Os comentadores discutem, em especial, se a forma substancial é um universal, comum a todos os indivíduos da mesma espécie, ou se a forma substancial de Sócrates

é distinta da forma substancial de Cálías. A dúvida torna-se mais intensa pelo facto de, ao mesmo tempo, Aristóteles defender que só há conhecimento daquilo que é universal e que nenhum universal pode ser uma substância.

Muitos autores julgam que as teorias da substância das *Categorias* e do livro Z da *Metafísica* são incompatíveis. Enquanto nas *Categorias* as espécies e os géneros (dos indivíduos substanciais) são admitidos, ainda que em segundo grau, como substâncias, na *Metafísica* afirma-se perentoriamente que nenhuma coisa que se predique universalmente — nenhum género e nenhuma forma platónica — pode ser uma substância (cf. 1038b8-1039a3).

As reações a esta incompatibilidade doutrinal observada entre as duas obras têm sido diversas. Alguns autores usaram-na como argumento para pôr em dúvida a autenticidade das *Categorias*. Outros preferiram explicá-la por uma evolução do pensamento de Aristóteles, no sentido de um cada vez maior afastamento da filosofia platónica, em direção a uma ontologia tendencialmente nominalista (que rejeitaria os universais). Outros ainda tentaram mostrar que a incompatibilidade é apenas aparente. Como é evidente, a avaliação crítica destas opções só pode ser efetuada após um estudo aprofundado da teoria da substância em ambas as obras.

§ 7. A TRADUÇÃO

A presente tradução foi feita a partir da edição de Lorenzo Minio-Paluello, publicada em 1949 na coleção dos Oxford Classical Texts, com as correções introduzidas em 1956. Sempre que se afasta desse texto, adotando outras leituras, esse facto é registado em nota de rodapé.

Quis fazer uma tradução o mais literal possível. Mas também quis fazer uma tradução que apresentasse um texto o mais claro e compreensível possível para o leitor português. Em diversas ocasiões, estes dois desideratos entraram em conflito. Por vezes, para tornar a frase inteligível, tive de acrescentar palavras que não têm correspondência no texto grego. Outras vezes, para manter a tradução literal, tive de forçar um pouco a língua portuguesa, recorrendo a construções pouco comuns. Nos casos mais significativos, tentei, em nota de rodapé, informar o leitor das opções

tomadas. A tradução adotada para os principais termos técnicos encontra-se apresentada no glossário. Elaborei também um índice de termos, onde se registam as suas ocorrências, com algumas explicações sobre o seu significado e a sinalização dos seus usos mais importantes.

TRADUÇÃO ANOTADA

CAPÍTULO 1

Chamam-se homónimas as coisas que só têm o nome em comum¹, enquanto o enunciado da essência² que corresponde ao nome é diferente. Assim, por exemplo, o homem e o retrato são ambos animais³. Mas eles só têm o nome em comum, enquanto o enunciado da essência que corresponde ao nome é diferente; pois se tivermos de dizer o que é para cada um deles ser um animal, daremos uma definição própria para cada um⁴.

Chamam-se sinónimas as coisas que têm o nome em comum e em que o enunciado da essência que corresponde ao nome é o mesmo. Assim, por exemplo, o homem e o boi são ambos animais. Cada um deles é chamado pelo nome comum «animal» e o enunciado da

1. São aqui considerados *nomes* de uma coisa todas as palavras que dela se predicam de modo verdadeiro. Neste sentido, «homem», «animal», «ateniense», «branco», etc. são nomes de Sócrates. É apropriado recordar aqui a discussão platónica do *Sofista* (tendo como alvo implícito a conhecida posição de Antístenes) sobre como é que podemos atribuir uma pluralidade de nomes a uma só e mesma coisa (251a). Por outro lado, o adjetivo «belo» é um nome que todas as coisas belas têm em comum.

2. Em grego: λόγος τῆς οὐσίας. O enunciado (λόγος) que diz a essência (οὐσία) de uma coisa *X* (como resposta adequada à pergunta «o que é *X*?») é a definição de *X*. (Para *definição*, Aristóteles também usa o termo ὀρισμός ou, muitas vezes, simplesmente λόγος.) Cf.

Metaph. 1028a35, *APo.* 90b1. Nesta passagem, Aristóteles completa a expressão com a cláusula «que corresponde ao nome», pois se uma coisa α tem diversos nomes «*X*», «*Y*», etc., então ela poderá ser definida como *um X* ou como *um Y*, etc. A forma completa da pergunta pela essência seria então «o que é, para α , ser um *X*?» (cf. já a seguir, 1a4-5 e 1a11).

3. O exemplo dado no texto não funciona em português, porque a palavra grega que traduzimos por «animal» (ζῴον) tanto significa (i) *animal* como (ii) *imagem artística* (pintada, bordada, esculpida); por isso, ela tanto pode ser aplicada ao homem (no primeiro sentido) como ao retrato (no segundo sentido). Mas podemos pensar em palavras portuguesas como «capa» ou «folha».

4. Para atenuar o choque desta entrada abrupta no assunto, com um conjunto de definições cujo objetivo não nos é explicado, poderá ser útil recordar que, na teoria platónica da participação, as coisas sensíveis são *homónimas* das ideias em que participam (cf. *Ti.* 52a, *Phd.* 78e, *Sph.* 234b). Na sua crítica à teoria platónica, Aristóteles reformula o conceito e diz que, para evitar a objeção do Terceiro Homem, é preciso negar que a ideia e os particulares sensíveis que dela participam tenham a mesma forma; mas, então, seriam simplesmente «coisas homónimas» e seria «como se alguém chamasse 'homem' a Cálías e a um toro de madeira, sem ter visto nada de comum entre eles» (*Metaph.* 991a5-8).

essência é o mesmo; pois se tivermos de dizer qual é a definição de cada um — o que é para cada um deles ser um animal —, daremos a mesma definição⁵.

15 Chamam-se parónimas as coisas que recebem o seu nome de alguma outra coisa, com uma diferença de terminação⁶. Assim, por exemplo, o literato recebe o seu nome da literacia⁷ e o corajoso recebe o seu nome da coragem⁸.

5. O homem e o boi são espécies do mesmo género e tudo o que pertence a um mesmo género pode ser designado pelo nome do género, tomando esse nome sempre no mesmo sentido, quer dizer, como correspondente à mesma definição. Os indivíduos e as espécies de um mesmo género são sinónimos uns dos outros, bem como sinónimos do próprio género (cf. *Top.* 109b5-6). A importância da noção de sinonímia para a teoria das categorias tornar-se-á manifesta sobretudo no capítulo 5: em 2a19-34, a noção é articulada com as relações de «ser dito de um sujeito» e de «estar num sujeito» introduzidas no capítulo 2; e, em 3a33-b9, argumenta-se que todas as predicções efetuadas «a partir das substâncias [segundas] e das diferenças» são predicções sinonímicas.

6. Diferentemente das duas relações anteriores, a paronímia não é simétrica. Uma coisa *A* é parónima de uma coisa *B* quando o nome «*A*» tem o mesmo radical que «*B*» mas difere deste pela flexão final (πτῶσις). Aristóteles define πτώσις em *Po.* 1457a18;

trata-se daquilo a que, em gramática, se chama «caso» (genitivo, dativo, etc.) e que ele aplica à declinação dos nomes (cf. *Int.* 16b1), às flexões verbais (indicadoras do tempo e do modo) (cf. *Int.* 16b17) e, aqui, ao fenómeno mais geral da derivação morfológica.

7. «Literato» (ou «letrado»: γραμματικός) deve aqui ser entendido não como significando um erudito, com extenso conhecimento literário, mas simplesmente um indivíduo alfabetizado, que sabe ler e escrever. Ele é assim chamado porque tem conhecimento da linguagem escrita (cf. 11a29-30), ou seja, porque possui «literacia» (γραμματική). Este conhecimento é maior numas pessoas do que noutras (11a1-2).

8. Após uma breve referência em 6b12-14 (retomada em 11b10-11), Aristóteles volta a interessar-se pela paronímia em 10a27-b11, a propósito da distinção entre qualificações (como branco, justo, etc.) e qualidades (como brancura, justiça, etc.). A derivação morfológica é tida como importante na medida

em que revela um certo tipo de relação causal: um homem é corajoso porque tem coragem (do mesmo modo que é bom porque possui virtude, cf. 10b7-8). Contra a tendência platónica para hipostasiar e fazer do branco uma substância (τὸ λευκόν, o branco em si), Aristóteles diz no capítulo 4 que «branco» significa não uma substância (οὐσία), mas *de-uma-certa-qualidade* (o termo grego é ποιόν, um adjetivo indefinido). O adjetivo «branco» serve para atribuir a um sujeito a mesma qualidade que o substantivo «brancura» nomeia — e essa atribuição é verdadeira porque o sujeito tem tal qualidade. Mas o facto de a qualidade poder ser nomeada não faz dela uma substância, pois as qualidades são «coisas que estão num sujeito».

CAPÍTULO 2

Das expressões que são ditas, umas são ditas por combinação e outras são-no sem combinação⁹. As que são ditas por combinação são, por exemplo, «o homem corre», «o homem vence»; as que o são sem combinação são, por exemplo, «homem», «boi», «corre», «vence»¹⁰.

9. A desordem do texto é evidente. Se não fosse por um possível contraste intencionado entre Τῶν λεγομένων («Das expressões que são ditas», 1a16) e Τῶν ὄντων («Das coisas que são», 1a20), dir-se-ia que a localização desta passagem é fortuita. No capítulo 4, Aristóteles introduzirá a lista das dez categorias afirmando que cada «expressão dita sem combinação» significa algo pertencente a uma das categorias (1b25-27).

quando distingue uma declaração (ἀπόφανσις) de uma simples expressão (φάσις): «Ao nome e ao verbo chamemos-lhes apenas expressões, uma vez que, ao dizê-los, não é possível revelar algo pela nossa elocução de modo a fazermos uma declaração.» (17a17-19.) Em *Int.* 16b19-20, afirma que um verbo, quando é dito isoladamente, é também um nome.

10. Aristóteles parece estar aqui a recuperar a observação, feita no *Sofista* de Platão, de que o enunciado (λόγος) mais simples resulta da combinação de um nome com um verbo (cf. 262a-d). Os capítulos iniciais do *De Interpretatione* procuram esclarecer estas noções. Os nomes e os verbos são semanticamente simples, pois, embora sejam compostos por partes (as sílabas), estas não têm significado por si mesmas. Platão já notara que aquilo que fazemos quando proferimos um nome é diferente do que fazemos quando proferimos um enunciado: nomear (ὀνομάζειν) é diferente de dizer ou asseverar (λέγειν). Aristóteles segue-lhe as pisadas

Das coisas que são¹¹, [1] umas são ditas de algum sujeito, mas não estão em nenhum sujeito. Por exemplo, o homem é dito de um sujeito, a saber, de um certo homem, mas não está em nenhum sujeito¹². [2] Outras estão num sujeito, mas não são ditas de nenhum sujeito (com «num sujeito» quero designar o que pertence a alguma coisa, mas não

11. Esta divisão das «coisas que são» em quatro grandes classes é tradicionalmente referida como o *quadro ontológico*. A sua interpretação é um dos aspetos mais discutidos das *Categorias*. A classificação é feita pela combinação de dois critérios. O primeiro critério permite distinguir o que é geral do que é particular ou, talvez melhor, permite distinguir entre universais (que são ditas de algum sujeito) e individuais (que não são ditas de nenhum sujeito). Trata-se de uma distinção habitual na filosofia platónica, embora Aristóteles dê agora prioridade aos indivíduos, em detrimento das espécies e dos géneros a que eles pertencem. O segundo critério permite distinguir as substâncias (que não estão em nenhum sujeito) das qualidades, quantidades e outros atributos incluídos nas restantes categorias (que estão nalgum sujeito). Esta distinção é uma novidade introduzida por Aristóteles e a primazia das substâncias é uma tese central defendida nas *Categorias*. Seguindo uma tradição que remonta a Porfírio (232-309 d. C.), muitos autores identificam as «coisas que estão nalgum sujeito» com os *accidentes* (συμβεβηκότα) (que são sempre acidentes de alguma substância) e, assim, dão às quatro classes as seguintes designações: (i) substâncias

universais, (ii) acidentes individuais, (iii) acidentes universais e (iv) substâncias individuais. Deve observar-se, no entanto, que embora use a noção de accidental e de acidente nas *Categorias* (em 5a39; 5b10; 7a27, 32, 36), Aristóteles nesta obra nunca chama «acidentes» às coisas que estão num sujeito, nem sublinha o seu carácter contingente (como algo que as substâncias têm, mas poderiam não ter). Nos *Tópicos*, além de uma definição estrita de acidente (em 102b4-9, como «aquilo que pode pertencer e não pertencer a um só e mesmo sujeito»), Aristóteles também usa frequentemente o termo em sentido amplo, como sinónimo de *atributo* ou *propriedade* em geral (qualquer que seja o seu modo de ligação com o sujeito); este uso amplo poderia ser importado para as *Categorias*.

12. Pertencem a esta primeira classe as espécies e os géneros das substâncias individuais. A relação de *ser dito de* é primariamente uma relação entre coisas e não entre palavras: é a relação que há entre um género e aquilo que lhe está subordinado, que lhe pertence ou em que ele se divide — sejam espécies sejam indivíduos (e Aristóteles já foi por isso acusado de confundir a pertença de um elemento a

um conjunto com a inclusão de um conjunto em outro). É a mesma relação que Platão considera, por exemplo, no *Filebo* 16d-e, quando, respondendo à questão de saber como é que cada forma pode ao mesmo tempo ser uma coisa e muitas coisas (também colocada no *Parménides* 131b), diz que a forma é uma enquanto género, mas é também muitas coisas na medida em que se divide num certo número definido de espécies e é ainda ilimitada na medida em que é ilimitado o número de coisas que caem sob essas diversas espécies. Para Aristóteles, as coisas que são ditas de um sujeito são aquelas que dizem *o que esse sujeito é*, quer dizer, são coisas que é apropriado indicar como resposta à pergunta «o que é X?» (cf. 2b31-36 e *Top.* 102a32-36).

como uma parte¹³ e que não pode existir separadamente daquilo em que está¹⁴). Por exemplo, uma certa literacia está num sujeito, a saber, na alma, mas não é dita de nenhum sujeito; e um certo branco está num sujeito, a saber, no corpo (pois toda a cor está num corpo), mas

25

13. Para tornar a noção de *estar em algo* mais precisa, Aristóteles estipula que está a usar a expressão num sentido que exclui a presença das partes num todo. Mas o termo «parte» também tem vários sentidos (*Metaph.* 1034b32: πολλὰ ἁπλοῦς λέγεται τὸ μέρος). Aristóteles poderá estar aqui a usá-lo no sentido de parte corporal, de modo a afastar a possibilidade de as partes de um corpo animal, por exemplo, serem consideradas seres não-substanciais, que estão num sujeito. (Segundo *Pol.* 1253a20-22, as partes de um corpo não subsistem após a destruição deste, a não ser como coisas homónimas. Por isso, as partes de um corpo satisfazem o critério da inseparabilidade mencionado em seguida. Mas na *Metafísica* elas são consideradas substâncias: cf., e. g., 1028b9, 1042a10.) Mas também poderá estar antes a pensar em partes conceptuais, usando o termo num sentido fortemente conectado com o método platónico da divisão e com a sua noção de indivíduo como ser «indivisível», isto é, que não tem partes. Neste sentido, as espécies são partes do género (*Metaph.* 1023b18-19) e os indivíduos (e, provavelmente, também a diferença específica) são partes da espécie. Mais adiante, na passagem 3a29-32 do capítulo 5, Aristóteles relembrará esta condição negativa para ser algo que está num sujeito, justificando assim que as partes das substâncias, apesar

de estarem nos respetivos todos como em sujeitos, possam ser elas próprias substâncias e não «coisas num sujeito»; a mesma dúvida se volta então a colocar, embora a observação surja aí num contexto que parece favorecer a interpretação de «parte» em sentido conceptual, pois tanto antes como depois está-se a falar não de corpos, mas de espécies e géneros de substâncias e de aspetos comuns entre as substâncias e as diferenças específicas.

14. No texto grego, o que temos são duas ocorrências do verbo «ser»: «não pode ser separadamente daquilo em que é» (1a25). A interpretação desta condição de inseparabilidade é muito controversa. Ela condiciona a maneira de entender o que são os acidentes individuais: exemplificações não-repetíveis de uma propriedade (aquilo a que na metafísica contemporânea se dá o nome de «tropos») ou propriedades gerais mas maximamente determinadas (como, por exemplo, um tom de verde que seja tão específico que quaisquer dois objetos que o tenham terão de ser exatamente da mesma cor)? Se o facto de um acidente *X* estar num sujeito *Y* implicasse que *X* não pode existir sem *Y*, então nenhum acidente universal poderia estar numa substância individual. Mas Aristóteles afirmará mais adiante que «todas as outras coisas ou

são ditas das substâncias primeiras como de sujeitos ou estão nelas como em sujeitos» (2a34-35) (e vejam-se os exemplos da cor e do literato dados em 2b1-3 e em 3a4-5). *Uma alternativa* é considerar que os acidentes são «inseparáveis» no sentido em que, para existirem, tem de haver algum sujeito (não um sujeito específico, mas um qualquer sujeito) no qual estejam. Os acidentes não podem simplesmente existir por si próprios. Nesta interpretação, o mesmo acidente pode estar em vários sujeitos; o que é impossível é que um acidente exista mas não esteja em nenhum sujeito. *Outra opção* consiste em considerar que cada acidente tem um sujeito especial sem o qual não poderia existir. Pode pensar-se, por exemplo, que o corpo é o sujeito especial de que a cor depende e que a alma é o sujeito especial do conhecimento. Mas também se pode pensar que *esta* folha individual é o sujeito especial *deste* verde individual, ou que Sócrates é o sujeito especial daquilo a que chamamos «a coragem de Sócrates» (entendendo os acidentes individuais como tropos).

1b não é dito de nenhum sujeito¹⁵. [3] Outras são ditas de um sujeito e estão num sujeito. Por exemplo, o conhecimento está num sujeito, a saber, na alma, e é dito de um sujeito, a saber, da literacia¹⁶. [4] Outras
 5 ainda nem estão num sujeito nem são ditas de um sujeito. Por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo; pois nenhum destes está num
 sujeito nem é dito de um sujeito¹⁷. Em geral, as coisas indivisíveis e numericamente unas nunca são ditas de um sujeito, mas nada impede que algumas estejam num sujeito; pois uma certa literacia é algo que está num sujeito¹⁸.

CAPÍTULO 3

10 Sempre que uma coisa se predica de uma outra como de um sujeito, todas as coisas que são ditas daquilo que é predicado serão também ditas do sujeito. Por exemplo, homem predica-se de um certo homem e animal predica-se de homem e, por isso, animal predicar-se-á também de um certo
 15 homem; pois um certo homem é um homem e também um animal¹⁹.

15. Como exemplos de acidentes individuais, Aristóteles indica «uma certa literacia» e «um certo branco». Presumivelmente, eles estão nalguma substância individual. Mas os sujeitos aqui mencionados são universais: «a alma» e «o corpo». No capítulo 5, Aristóteles explicará que, se um acidente está numa substância universal (uma espécie ou um género), então também está num indivíduo que essa substância universal classifica.

16. O conhecimento é o exemplo aristotélico de acidente universal. Ele é dependente por ser um universal e também por ser um acidente. A sequência de acidentes «conhecimento — literacia — uma certa literacia» ou «cor — branco — um certo branco»

é análoga à sequência de substâncias «animal — homem — um certo homem».

17. Os organismos vivos (homens individuais como Sócrates, cavalos individuais como Bucéfalo, etc.) são, para Aristóteles, os exemplos paradigmáticos de substâncias primeiras. Eles são aqui caracterizados negativamente. A caracterização positiva surgirá no capítulo 5: tais entidades são os sujeitos de todas as outras coisas.

18. Indivisibilidade e unidade numérica são as duas características peculiares daquilo que é individual (ou seja, daquilo que, segundo *Int.* 17a40, «não é predicado de diversas coisas»). Algumas pessoas poderiam ter tendência para pensar que

os acidentes são sempre universais («predicados de diversas coisas»), mas isso não é verdade. Também há coisas individuais que estão num sujeito. Permanece, no entanto, a dúvida acerca do que são exatamente estes acidentes individuais: a sua individualidade consiste em existirem num sujeito individual e somente nele ou em serem completamente determinados, não podendo por isso ser subdivididos em atributos mais específicos (cf. *supra*, nota 14)? Para responder a isto, seria preciso saber se o item que Aristóteles refere como «uma certa literacia» pode estar em mais do que uma alma individual.

19. A relação de *ser dito de* é transitiva: se *A* é dito de *B* e *B* é dito de *C*, então *A* é dito de *C*.

As diferenças de géneros distintos²⁰ e não subordinados uns aos outros são elas também de natureza distinta²¹. Por exemplo, animal e conhecimento: terrestre, voador, aquático e bípede são diferenças de animal²², mas nenhuma delas é uma diferença de conhecimento; pois um conhecimento não difere de outro conhecimento por ser bípede²³. No entanto, nada impede que as diferenças de géneros subordinados uns aos outros sejam as mesmas; pois os mais elevados predicam-se dos géneros abaixo deles, de modo que todas as diferenças do predicado serão também diferenças do sujeito²⁴. 20

CAPÍTULO 4

Cada uma das expressões que são ditas sem nenhuma combinação significa²⁵ ou uma substância²⁶, ou de uma quantidade, ou de uma 25

20. Adoto a leitura $\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu \gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$, em 1b16.

21. Traduzo $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha\iota \tau\acute{\omicron}\psi \epsilon\iota\delta\epsilon\iota$ por «de natureza distinta», uma vez que o termo $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ não parece ser aqui usado com o sentido técnico de «espécie».

22. A diferença é aquilo que divide o género, definindo um subgénero ou uma espécie desse género; bípede, por exemplo, poderá ser a diferença que divide o género animal terrestre (ele próprio um subgénero do género animal), definindo a espécie homem. O estatuto categorial das diferenças é uma das questões a que as *Categorias* não dão resposta suficiente (cf. 3a21-28).

23. Em *Top.* 144b12-20, Aristóteles apresenta a seguinte justificação: se dois géneros, nenhum dos quais é subordinado ao outro, tivessem a mesma diferença, então a mesma espécie pertenceria também a ambos; pois a diferença predica-se de uma espécie e os géneros predicam-se daquilo de que a diferença se predica. Em *Top.* 107b19-26, é referido um exemplo que aparentemente viola este princípio: agudo

é uma diferença de voz e também de sólido. Trata-se, porém, de um caso de simples homonímia, pois a diferença tem em ambos os géneros o mesmo nome, mas a sua definição não é a mesma.

24. É provável que as expressões «do género predicado» e «do sujeito» se encontrem trocadas. Por exemplo, bípede e quadrúpede são diferenças do subgénero animal terrestre e também do género animal.

25. A distinção feita no início do capítulo 2 — entre palavras simples, como nomes e verbos, por um lado, e enunciados, nomeadamente enunciados declarativos, por outro — é aqui recuperada e as categorias são apresentadas por referência àquilo que cada palavra individual «significa» ($\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\tau\iota\nu\epsilon\iota$). Aristóteles divide «as coisas que são» ($\tau\acute{\alpha} \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) em géneros supremos e considera que cada palavra significa uma coisa pertencente a um desses géneros. Em *Top.* 103b20-23, é apresentada a mesma lista de dez géneros (com a diferença de que a

substância é aí designada pela expressão «o que é», $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$), mas em *Ph.* 225b5-7 e *Metaph.* 1068a8-9 as categorias indicadas são apenas sete; em todo o caso, elas são «finitas», segundo *APo.* 83b16. Termos como «bom», que têm vários sentidos diferentes, podem significar coisas pertencentes a categorias diferentes (cf. *Top.* 107a5-13, *EN* 1096a23-29). Além disso, Aristóteles admite em 11a37-38 que uma mesma coisa pode pertencer a mais do que uma categoria.

26. «Substância» é, por via do latim (*substantia*), a tradução tradicional de οὐσία. Tem a desvantagem de esconder a ligação que a palavra tem com o verbo «ser» ($\epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota$). Tratando-se de um substantivo abstrato formado a partir do particípio presente do verbo «ser», «entidade» ou «realidade» seriam, por isso, traduções mais literais. Aristóteles usa o termo como uma espécie de título de distinção: dizer que tais e tais coisas são «substâncias» significa que são entidades fundamentais ou que têm primazia ontológica.

qualidade²⁷, ou relativamente a algo²⁸, ou nalgum lugar, ou nalgum momento²⁹, ou estar numa posição, ou ter, ou fazer, ou sofrer³⁰. Para dar apenas uma ideia, uma substância é, por exemplo, «homem», «cavalo»; de uma quantidade: «de dois côvados», «de três côvados»; de uma qualidade: «branco», «literato»³¹; relativamente a algo: «o dobro», «metade», «maior»; nalgum lugar: «no Liceu», «na praça»; nalgum momento: «ontem», «o ano passado»; estar numa posição: «está deitado», «está sentado»; ter: «está calçado», «está armado»; fazer: «cortar», «queimar»; sofrer: «ser cortado», «ser queimado».

5 Nenhuma destas expressões dita por si mesma é uma afirmação; mas é pela combinação de umas com as outras que se gera uma afirmação³². Pois toda a afirmação parece ser ou verdadeira ou falsa; mas nenhuma das expressões que são ditas sem combinação (como, por exemplo, «homem»,

10 «branco», «corre», «vence») é verdadeira ou falsa³³.

27. «Quantidade» e «qualidade» são as designações tradicionais destas categorias. Mas Aristóteles usa aqui os termos ποσόν e ποιόν, que são adjetivos indefinidos com o significado literal de, respetivamente, «de uma certa quantidade (ou grandeza)» e «de uma certa qualidade». Em grego, estes adjetivos têm uma ligação muito próxima com os pronomes interrogativos que significam «de que grandeza?» e «de que qualidade?»; e, de facto, os exemplos que em seguida são dados para estas categorias constituem possíveis respostas a tais perguntas. Tal como distingue entre a brancura e o branco, e entre a literacia e o literato, Aristóteles também distingue entre a qualidade (ποιότης) e o qualificado (ποιόν) (cf. 1a14-15, 8b25). O substantivo abstrato ποσότης («quantidade») não ocorre nas *Categorias* (mas veja-se *Metaph.* 1028a19).

28. «Relativamente a algo» é a tradução literal de πρὸς τι.

Nos capítulos seguintes, será geralmente usada a expressão mais simples «relativo».

Embora o nome tradicional desta categoria seja «relação», Aristóteles não fala realmente de relações, mas sim de relativos, como o dobro, o maior, o semelhante, o conhecimento ou o escravo.

29. As categorias do lugar e do tempo são designadas através dos advérbios indefinidos ποῦ e ποτέ, que optei por traduzir aqui de forma literal.

30. As quatro últimas categorias (com os nomes tradicionais de «posição», «posse», «ação» e «paixão») são designadas por verbos no infinitivo presente: κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν e πάσχειν. Usamos aqui «sofrer» não com o sentido habitual de *padeecer* ou *sentir dor*, mas simplesmente como o passivo de «fazer»: quando Sócrates corta a barba, cortar é algo que Sócrates *faz* e ser cortada é algo que a barba *sofre*.

31. Reencontramos aqui, com a devida adaptação, os exemplos dados em 1a25-28 de coisas que estão num sujeito: a literacia

está em Sócrates (isto é, na sua alma) e, por isso, dizemos que Sócrates é literato. As qualidades não são substâncias, mas estão nalguma substância, como seus atributos.

32. Uma afirmação é um enunciado que significa «uma coisa de uma coisa» (*Int.* 19b5: τὶ κατὰ τινὸς). Envolve, por isso, pelo menos dois elementos, um dos quais se predica do outro. Segundo *Int.* 19b10-11, toda a afirmação tem de conter pelo menos um nome e um verbo.

33. O argumento destas linhas é semelhante ao apresentado em *Int.* 20a31-36. A propriedade de ser «verdadeira ou falsa» é aqui atribuída a toda a afirmação, tal como ali é atribuída a toda a negação. É esse o traço distintivo do enunciado declarativo (afirmativo ou negativo), segundo *Int.* 17a2-3.

CAPÍTULO 5

Substância — aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal — é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem está em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo³⁴. Chamam-se substâncias segundas as espécies a que as coisas primeiramente chamadas substâncias pertencem e também os géneros dessas espécies. Por exemplo, um certo homem pertence à espécie homem e animal é o género dessa espécie; por conseguinte, homem e animal são chamados substâncias segundas³⁵.

15

É evidente, pelo que foi dito antes³⁶, que tanto o nome como a definição das coisas que são ditas de um sujeito se predicam necessariamente do sujeito³⁷. Por exemplo, homem é dito de um sujeito — a saber, de um certo homem — e é claro que o nome se predica (pois «homem» será predicado de um certo homem); e a definição de homem predicar-se-á de um certo homem (pois um certo homem é

20

25

34. O termo «substância» desempenha, na filosofia aristotélica, a função de delimitar, entre todas as coisas existentes, aquelas que possuem a primazia, ou seja, aquelas cuja existência é considerada fundamental. Homens individuais como Sócrates e cavalos individuais como Bucéfalo são exemplos do tipo de seres que Aristóteles pensa que possuem primazia ontológica. A sua caracterização é aqui negativa: não são universais e também não são acidentais. Pela positiva, dir-se-ia que são indivíduos autossubsistentes, que «são sujeitos de todas as outras coisas» (2b15-16). A tese que Aristóteles formula nestas linhas — a mais importante desta obra — tem um forte significado antiplatónico. Pois um filósofo platónico diria antes que são as *formas* — o homem em si, o cavalo em

si, mas também o branco em si e o conhecimento em si — «aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio». (Compare-se também com *Int.* 23a24, onde Aristóteles chama «substâncias primeiras» aos seres eternos e imutáveis, cuja existência é necessária.)

35. O homem e o animal são, de acordo com a classificação do capítulo 2, coisas que «são ditas de algum sujeito, mas não estão em nenhum sujeito». No entanto, ao contrário do que faz com as substâncias primeiras, Aristóteles não diz que tais coisas (no primeiro grupo dessa classificação) são as substâncias segundas. Talvez porque as diferenças, que não são substâncias, também pertencem a esse grupo (cf. 3a21-28).

36. Em 1b10-15, onde se estabeleceu a

transitividade da relação de predicação. Aristóteles usa indiferentemente as expressões «ser dito de» e «ser predicado de».

37. Se *P* se predica de *S*, então, uma vez que o nome e a definição de *P* se predicam de *P* (esta premissa está implícita, porque é óbvia), pela transitividade, eles serão também ditos de *S*. Isto faz de *P* e *S* coisas sinónimas, que partilham um nome e a respetiva definição (cf. 1a6-12). A relação com a noção de sinonímia é tornada explícita em 3a33-b9, onde se pode também encontrar uma aplicação semelhante da transitividade (em 3b2-5).

também um homem). De modo que tanto o nome como a definição predicar-se-ão do sujeito³⁸. Mas, quanto às coisas que estão num sujeito, na maioria dos casos, nem o nome nem a definição se predica do sujeito. Em alguns casos, nada impede que o nome se predique do sujeito, mas, quanto à definição, isso é impossível. Por exemplo, o branco, estando num sujeito, a saber, no corpo, predica-se do sujeito (pois o corpo é dito branco)³⁹; mas a definição de branco jamais se predicará do corpo⁴⁰.

Todas as outras coisas ou são ditas das substâncias primeiras como de sujeitos ou estão nelas como em sujeitos⁴¹. Isto é evidente pelos casos individuais que se nos apresentam. Por exemplo, animal predica-se do homem⁴² e, portanto, também de um certo homem; pois, se não se predicasse de nenhum homem individual, não seria de todo predicado do homem⁴³. Por outro lado, a cor está no corpo⁴⁴ e, portanto, também num certo corpo; pois se não estivesse em nenhum dos corpos individuais, não estaria de todo no corpo⁴⁵. Assim,

38. Esta passagem indica que a relação de predicação é, em primeiro lugar, uma relação entre coisas e não uma relação entre um nome (ou palavra) e uma coisa. O que se passa é que a predicação de uma coisa implica também a predicação do seu nome, relativamente ao mesmo sujeito. Não se espere, no entanto, que Aristóteles seja sempre cuidadoso a distinguir quando se está a referir a coisas e quando se está a referir a palavras.

39. Eis precisamente um descuido a respeito da distinção entre uso e menção: Aristóteles diz que o branco está no corpo e predica-se do corpo, quando o correto seria dizer que o branco está no corpo e o seu nome (i. e., o nome «branco») predica-se do corpo.

40. Isto faz do branco e do corpo coisas homónimas, que possuem um mesmo nome, mas não a mesma definição (cf. 1a1-6). Muitas vezes,

a relação de inerência dá origem a casos de paronímia. Por exemplo, quando a justiça está num indivíduo, o que se predica desse indivíduo não é o nome «justiça», mas sim o nome «justo» (cf. 1a12-15, 10a27-b11).

41. Procura-se justificar, neste parágrafo, a atribuição de primazia aos indivíduos como Sócrates e Bucéfalo. A razão da sua substancialidade reside no facto de serem *sujeitos* de tudo o resto.

42. Repare-se que Aristóteles começa com um exemplo de predicação no qual o sujeito *não* é uma substância primeira, mas sim uma espécie. À primeira vista, isso poderia ser apresentado como um contraexemplo do que se afirmou na primeira frase do parágrafo. O objetivo é afastar essa objeção, mostrando que tais predicações são *derivadas* e têm por base predicações *básicas* cujos sujeitos são substâncias primeiras.

43. O homem só é um animal porque os indivíduos que são homens são também animais. Todas as predicações genéricas têm de se reduzir a predicações sobre indivíduos.

44. Outro alegado contraexemplo, agora de uma inerência cujo sujeito («o corpo») é universal. De novo, Aristóteles argumentará que se trata de uma inerência *derivada*.

45. O universal corpo predica-se dos vários corpos individuais e é porque a cor está nestes que também se pode dizer que ela está no corpo. Esta passagem mostra claramente que os acidentes universais podem estar em substâncias individuais (o que condiciona a interpretação da condição de inseparabilidade enunciada em 1a24-25). Se não fosse assim, as substâncias primeiras não seriam sujeitos de *todas* as outras coisas.

todas as outras coisas ou são ditas das substâncias primeiras como de sujeitos ou estão nelas como em sujeitos⁴⁶. Por conseguinte, se não houvesse substâncias primeiras, seria impossível haver alguma outra coisa⁴⁷.

5

Das substâncias segundas, a espécie é mais substância do que o género, pois está mais próxima da substância primeira. Pois, se tivermos de dizer o que é certa substância primeira, será mais informativo e mais adequado indicar a espécie do que indicar o género. Por exemplo, de um certo homem será mais informativo dizer que é um homem do que dizer que é um animal (pois o primeiro é mais próprio de um certo homem, enquanto o segundo é mais comum); e, para dizer o que é uma certa árvore, será mais informativo dizer que é uma árvore do que dizer que é uma planta. Além disso, é porque as substâncias primeiras são sujeitos de todas as outras coisas, e todas as outras coisas ou se predicam delas ou estão nelas, que elas são principalmente chamadas substâncias⁴⁸. Mas, tal como as substâncias primeiras estão para as outras coisas, assim está

10

15

46. É feita uma generalização indutiva a partir de dois exemplos representativos. Faltaria examinar exemplos de outros géneros em que o sujeito de predicação ou de inerência também não é uma substância primeira. Tais como: (a) o conhecimento predica-se da literacia (cf. 1b1-3); (b) o branco predica-se de um certo branco, e (c) um certo branco está no corpo. É de supor que Aristóteles os analisaria de maneira semelhante, mostrando que na sua base estão predicações ou inerências com substâncias primeiras como sujeitos.

47. Omito as linhas 2b6-6c, que são uma simples repetição de 2b3-6. Do facto de as substâncias primeiras serem sujeitos de todas as outras coisas, Aristóteles infere que todas as outras coisas *dependem ontologicamente*

das substâncias primeiras. A sugestão de que a dependência poderá ser recíproca (uma vez que não pode haver indivíduos sem atributos e que não pertençam a nenhuma espécie) admite duas respostas: (i) mesmo que nenhuma delas possa existir sem a outra, é *porque* há substâncias primeiras que as outras coisas existem e não o inverso (compare-se com 14b11-22); (ii) uma substância individual pode existir sem os acidentes que tem (pois pode ter outros em vez desses), mas é defensável (pelo menos de acordo com uma certa interpretação de 1a24-25) que um acidente individual não pode existir sem a substância individual que é seu sujeito; note-se, no entanto, que, segundo *Top.* 125b37-40, a pertença à *sua* espécie é uma propriedade necessária de cada indivíduo.

48. Aristóteles explicita aqui que o *ser-sujeito* é aquilo que confere primazia ontológica aos indivíduos como Sócrates e Bucéfalo e que faz deles realidades fundamentais, ou seja, substâncias.

20 também a espécie para o género (pois a espécie é sujeito do género, uma
vez que os géneros se predicam das espécies, mas as espécies não se
predicam reciprocamente dos géneros). De modo que, também por isto,
a espécie é mais substância do que o género.

Mas, das próprias espécies — daquelas que não são géneros⁴⁹ —, ne-
nhuma é mais substância do que outra; pois não é mais adequado dizer
25 de um certo homem que é um homem do que dizer de um certo cavalo
que é um cavalo. E, do mesmo modo, também nenhuma substância
primeira é mais substância do que outra; pois um certo homem não é
mais substância do que um certo boi.

É então apropriado que, além das substâncias primeiras, as espécies
30 e os géneros sejam as únicas outras coisas que são chamadas substâncias
segundas⁵⁰. Pois elas são as únicas, entre as coisas que se predicam, que
revelam a substância primeira. Pois se tivermos de dizer o que é certo
homem, será adequado responder indicando a espécie ou o género (e mais
informativo fazê-lo com «homem» do que com «animal»); mas indicar
35 qualquer das outras coisas será deslocado — por exemplo, dizer «branco»
ou «corre» ou qualquer destas coisas⁵¹. Deste modo, é apropriado que
estas sejam as únicas outras coisas que são chamadas substâncias. Além
disso, é porque as substâncias primeiras são sujeitos de todas as outras
3a coisas que elas são mais propriamente chamadas substâncias. Mas, tal
como as substâncias primeiras estão para todas as outras coisas, assim as

49. As noções de espécie e de género são relativas: aquilo que é uma espécie em relação a um género superior pode também ser considerado um género em relação a espécies inferiores. As espécies «que não são géneros» são aquelas a que os autores medievais chamarão as *infimas espécies*, abaixo das quais não existem nenhuma outras em que elas possam dividir-se. A infima espécie é predicável somente das substâncias individuais.

50. Baseando-se em dois argumentos semelhantes aos que utilizou para mostrar que a espécie é mais substância do que o género, Aristóteles defende agora que, de todas as coisas que não são substâncias primeiras, as espécies e os géneros das substâncias primeiras são as únicas a que cabe também, embora derivadamente, o título de «substâncias».

51. É aqui evidente um entendimento restritivo do «dizer o que (algo) é».

Quando declaramos que «Sócrates é branco», não estamos a dizer o que ele é essencialmente, ou a classificá-lo (indicando de que género de entidade se trata), mas apenas a apontar algo que está nele.

espécies e os géneros das substâncias primeiras estão para tudo o resto; pois tudo o resto se predica deles⁵². Pois, se a um certo homem se chamar «literato», então também se chamará «literato» ao homem e ao animal; e do mesmo modo para as outras coisas⁵³.

5

Não estarem num sujeito é algo que é comum a todas as substâncias. Pois a substância primeira nem é dita de um sujeito nem está num sujeito. Da mesma maneira, também é evidente que as substâncias segundas não estão num sujeito. Pois homem é dito de um sujeito, a saber, de um certo homem, mas não está num sujeito (pois o homem não está num certo homem). E, do mesmo modo, também animal é dito de um sujeito, a saber, de um certo homem, mas o animal não está num certo homem⁵⁴. Além disso, enquanto nada impede que o nome das coisas que estão num sujeito seja por vezes predicado do sujeito, é impossível que a definição o seja. Mas tanto o nome como a definição das substâncias segundas se predicam do sujeito; pois, de um certo homem, predicar-se-á a definição de homem e também a de animal⁵⁵. Portanto, uma substância nunca poderia estar num sujeito.

10

15

20

Todavia, isto não é próprio da substância, uma vez que também a diferença não está num sujeito⁵⁶. Pois terrestre e bípede são ditos de um

52. Se «tudo o resto» são os acidentes (universais e individuais) e se «predicar-se de» é o mesmo que «ser dito de» (como parece ser em 1b10-15), Aristóteles deveria antes dizer que tudo o resto *está neles* (i. e., nas espécies e nos géneros das substâncias primeiras). Mas é possível que esteja aqui a considerar a predicação *dos nomes*, como em 2a27-34.

53. Em 2b1-2, Aristóteles disse que, se um acidente como a cor está numa substância universal *S*, então também está nalguma substância individual *s* pertencente a *S*. Agora, diz que, se um acidente como a literacia está numa substância individual *s*, então também está nas

substâncias universais (i. e., na espécie e nos géneros) a que *s* pertence. Além disso, se isto vale para *todos* os acidentes, então também vale para os acidentes *individuais*. Repare-se que os acidentes também são sujeitos e também servem para «dizer o que é»: por exemplo, o conhecimento é dito da literacia e a virtude é dita da justiça. Mas todo o acidente está nalgum sujeito e essa, como se verá em seguida, é uma característica que separa os acidentes das substâncias.

54. O primeiro argumento apresentado não mostra o que Aristóteles pretende, mas apenas que as espécies e os géneros (das substâncias primeiras) não

estão nos indivíduos dos quais são ditos. Ora, o mesmo se pode afirmar de acidentes como a cor e o branco: eles são ditos de um certo branco, mas não estão num certo branco.

55. O segundo argumento também é insatisfatório, porque a característica apontada pertence a tudo o que é dito de um sujeito e, por isso, também aos acidentes universais. Por exemplo, a definição de conhecimento e a definição de literacia predicam-se de uma certa literacia.

56. Os dois argumentos do parágrafo anterior são aplicados às diferenças, mostrando que também elas não estão num sujeito.

sujeito, a saber, do homem, mas não estão num sujeito (nem o bípede
 25 nem o terrestre estão no homem)⁵⁷. E a definição da diferença predica-
 -se daquilo de que a diferença é dita. Por exemplo, se terrestre é dito do
 homem, também a definição de terrestre se predicará do homem; pois
 o homem é terrestre⁵⁸.

O facto de as partes das substâncias estarem nos respetivos todos
 30 como em sujeitos não deve perturbar-nos, nem devemos reear ser for-
 çados a admitir que elas não são substâncias. Pois não foi como coisas
 pertencentes a algo como partes que definimos as coisas que estão num
 sujeito⁵⁹.

É uma característica das substâncias e das diferenças que tudo o que é
 chamado a partir delas o seja sinonimicamente. Pois todos os predicados
 35 formados a partir delas predicam-se ou dos indivíduos⁶⁰ ou das espécies:
 a partir da substância primeira não se forma nenhum predicado⁶¹ (uma
 vez que ela não é dita de nenhum sujeito); das substâncias segundas, a
 espécie predica-se do indivíduo e o género predica-se da espécie e do

57. Aristóteles coloca as diferenças no grupo das coisas que «são ditas de algum sujeito, mas não estão em nenhum sujeito» (i. e., no primeiro grupo da classificação do capítulo 2), juntamente com as substâncias segundas. Mas considera que as diferenças não são substâncias. Parece então que elas não pertencem a nenhuma categoria. (A passagem 1b16-24, ao falar das diferenças do conhecimento, parecia estender a noção de diferença às categorias não-substanciais.)

58. Aristóteles parece conceder aqui, contrariando o que afirmou em 2b29-37, que as diferenças também «revelam» a substância primeira, ou seja, também dizem o que ela é. Compare-se com *Top.* 122b17-18, 128a23-28, 139a29-31.

59. As partes das substâncias estão nelas como em sujeitos e, no entanto, são elas próprias substâncias. Aparentemente, isso contraria a afirmação de que nenhuma substância está num sujeito. O conflito resolve-se, diz Aristóteles, porque a definição de «estar num sujeito» dada em 1a24-25 estipulou que a relação parte-todo não é uma relação de inerência. Portanto, no sentido definido, as partes das substâncias não estão num sujeito. Subsiste, no entanto, a dúvida sobre o que entende aqui Aristóteles por «parte». O contexto imediato parece favorecer a interpretação como parte conceptual (no sentido em que as espécies são partes do género). Mas também é possível que Aristóteles tenha em vista as partes corporais (como

em 8a15-28, quando fala da mão e da cabeça como exemplos de substâncias).

60. Neste parágrafo, «indivíduos» traduz *τὰ ἅτομα*, que significa literalmente «as [coisas] indivisíveis» (e que assim é traduzido em 1b6 e 3b12). O termo mais habitual para «indivíduo» é *καθ' ἕκαστον*.

61. «Predicado» traduz aqui *κατηγορία*. Há textos em que Aristóteles considera legítimo formar enunciados declarativos com nomes próprios de indivíduos no lugar de predicado. Cf., por exemplo, *Int.* 21a2 («Sócrates é Sócrates») e *APr.* 43a35-36 («aquele branco é Sócrates» ou «quem se aproxima é Cálías»).

indivíduo; e, do mesmo modo, também as diferenças se predicam das espécies e dos indivíduos. E as substâncias primeiras admitem a definição das espécies e a dos géneros e a espécie admite a do género (pois tudo o que é dito daquilo que é predicado também será dito do sujeito); do mesmo modo, também as espécies e os indivíduos admitem a definição das diferenças. Mas sinónimas eram precisamente aquelas coisas com o nome em comum e a mesma definição⁶². Portanto, tudo o que é chamado a partir das substâncias e das diferenças é-o sinonimicamente.

Todas as substâncias parecem significar um certo *isto*. No que respeita às substâncias primeiras, é incontestavelmente verdade que elas significam um certo *isto*; pois a coisa revelada é indivisível e numericamente una. Mas, quanto às substâncias segundas, embora pareça, pela forma como são nomeadas — quando dizemos «homem» ou «animal» —, que significam igualmente um certo *isto*, isso não é de facto verdade. O que elas significam é antes uma certa qualificação, pois o sujeito não é um como é a substância primeira, mas homem e animal são ditos de diversas coisas⁶³. No entanto, não significam simplesmente uma certa qualificação, como «branco» o faz. Pois «branco» não significa nenhuma outra coisa senão a qualificação, enquanto a espécie e o género determinam a qualificação a respeito da substância — significam uma certa qualidade de substância⁶⁴. Com o género, a determinação que é feita é mais vasta do que

62. Recorda a definição de sinónimo dada em 1a6-7. Sempre que uma substância segunda ou uma diferença *P* é dita de sujeitos *R* e *S*, o nome e a definição de *P* predicam-se de *R* e de *S*. Isso faz de *P*, *R* e *S* coisas sinónimas.

63. As substâncias segundas são ditas de uma multiplicidade de sujeitos, ou seja, são universais (cf. *Int.* 17a39-40), e por isso não significam um *isto*. Aristóteles usa frequentemente o pronome demonstrativo «isto» para introduzir a noção de individualidade: um certo *isto* (τόδε τι) é um ser individual e determinado,

distinto de qualquer outro. Qualquer universal, ao ser predicado de vários sujeitos, é algo *comum* e, portanto, não pode constituir um *isto* (cf. *SE* 178b36-39). Em *Metaph.* 1039a1-2, afirma-se que os universais significam não um *isto* (τόδε), mas um *tal* (τοιοῦδε): eles são aquilo que determina um *isto* (e. g., Sócrates) como sendo *tal* ou *tal* (e. g., animal ou homem). Tratar os universais como significando um *isto* é um erro frequente, que tem origem na linguagem (cf. *SE* 168a26, 169a30-36) — é a forma substantiva como são nomeados que lhes confere uma aparência de individualidade que eles, no entanto, não possuem.

Aristóteles considera que este erro está na base da conceção platónica das formas como seres autossubsistentes.

64. As substâncias segundas significam uma qualificação (ποιόν), mas não pertencem à categoria da qualidade, pois, como foi dito, elas «revelam a substância primeira» (2b31), ou seja, dizem o que ela é. Pode, no entanto, dizer-se que elas respondem à pergunta «que tipo de substância é *X*?».

com a espécie, pois, ao falar de animal, abrangemos mais coisas do que ao falar de homem.

Uma outra característica das substâncias é não terem nenhum contrário. Pois o que poderia ser o contrário de uma substância primeira? Um certo homem, por exemplo, não tem nenhum contrário; assim como homem ou animal também não têm nenhum contrário. Contudo, isto não é próprio da substância, mas verifica-se também em muitos outros casos, como, por exemplo, a respeito da quantidade. Pois dois côvados não tem nenhum contrário, nem dez, nem nada que se assemelhe — a não ser que se diga que muito é o contrário de pouco ou que grande é o contrário de pequeno. Mas, ainda assim, as quantidades determinadas não têm nenhum contrário⁶⁵.

A substância, ao que parece, não admite mais e menos. Não quero dizer com isto que uma substância não seja mais substância do que outra substância (pois foi dito que assim é), mas que cada substância não é dita mais ou menos aquilo que precisamente é⁶⁶. Por exemplo, se esta substância é um homem, ele não será mais ou menos homem, nem do que ele mesmo, nem do que outro homem. Pois um homem não é mais homem do que outro, como uma coisa branca é mais branca do que outra e uma coisa bela é mais bela do que outra. E uma coisa também é dita mais ou menos do que ela mesma, como por exemplo o corpo que,

65. A questão de ter ou não ter contrário é colocada relativamente a todas as categorias. Sempre que analisa as características de uma categoria, Aristóteles procura ver se essa característica pertence a todos os elementos da categoria ou somente a alguns e, ainda, se é uma característica *própria* dessa categoria ou se é *comum* também a outras. Neste caso, a ausência de contrariedade, apesar de pertencer a todas as substâncias, é comum também à categoria da quantidade (cf. 5b11). A objeção segundo a qual

o muito e o pouco, e o grande e o pequeno, seriam quantidades contrárias será respondida em 5b14-6a11. A contrariedade é um dos gêneros de oposição examinados nos capítulos 10 e 11.

66. A questão da possibilidade de *mais* e *menos* é também colocada a respeito de todas as categorias. A afirmação de que a substância não admite mais e menos é ambígua, podendo parecer entrar em contradição com o que foi dito em 2b7-8 e com a própria distinção entre substâncias

primeiras e segundas — pois as primeiras são *mais substâncias* do que as segundas e, entre as segundas, os gêneros são *menos substâncias* do que as espécies. Aristóteles clarifica então a sua formulação: o que se pretende dizer é que, se *X* e *Y* são ambas substâncias e *X* é (um) *Y*, então *X* não será nunca mais ou menos *Y* do que ele mesmo ou do que qualquer outra substância *Z*.

sendo branco, é dito mais branco agora do que antes e, sendo quente, é dito mais ou menos quente. Mas da substância nada disto se diz. Pois um homem não é dito mais homem agora do que antes e isso também não acontece com nenhuma outra coisa que seja substância⁶⁷. Portanto, a substância não admite mais e menos.

O que principalmente parece ser próprio da substância é que, sendo numericamente una e a mesma, seja capaz de receber contrários⁶⁸. Não há nenhuma outra coisa que se possa apresentar e que, sendo numericamente una, seja capaz de receber contrários. Por exemplo, uma cor que seja numericamente una e a mesma não poderá ser branca e negra; nem uma mesma ação, que seja numericamente uma só, poderá ser má e boa; e do mesmo modo para as outras coisas que não sejam substâncias⁶⁹. No entanto, a substância, sendo numericamente una e a mesma, é capaz de receber contrários. Por exemplo, um certo homem, que é um e o mesmo, torna-se ora claro ora escuro, ora quente ora frio, ora mau ora bom. Em nenhum outro caso se verifica algo assim, a não ser que alguém objete, afirmando que os enunciados e as opiniões são também assim. Pois o mesmo enunciado parece ser verdadeiro e falso.

67. O ser mais branco ou mais quente agora do que antes resulta de uma mudança. Porém, uma substância pode mudar nos seus atributos (qualidades, quantidades, relações com outras, etc.), mas não quanto ao gênero de coisa que essencialmente é (compare-se com 10b30-11a2).

68. A capacidade de receber contrários é a característica *própria* das substâncias. (Veja-se a definição de *próprio* em *Top.* 102a18-30.) Na realidade, como a unidade numérica pertence apenas às substâncias *primeiras* (pois as substâncias segundas são ditas de várias coisas: cf. 1b6-7, 3b16-18), é somente

delas que esta é a característica própria. Em 5b39-6a4, Aristóteles afirma que a substância não pode receber ambos os contrários ao mesmo tempo. Embora mereça algumas reservas, esta afirmação mostra que a capacidade de receber contrários implica, na maior parte dos casos, uma referência ao tempo e também, como se torna manifesto a partir de 4a28, à mudança. Só as substâncias primeiras são capazes de receber contrários, porque só elas são sujeitos de mudança.

69. Adoto a leitura εἶσιν οὐσίαι (4a17), presente nalguns manuscritos. Aristóteles

acabou de dar dois exemplos (uma cor, uma ação) de acidentes *individuais* (que estão num sujeito, mas não são ditos de nenhum sujeito). Estes não mudam, mas deixam simplesmente de existir quando a substância em que estão muda a seu respeito; por exemplo, quando Sócrates muda de cor, o branco individual que estava nele deixa de existir. O exemplo da ação é interessante, pois, além de chamar a atenção para predicções como «esta ação é boa», suscita a questão de saber se Aristóteles conhecia a distinção entre ações individuais e tipos de ação. Parece evidente que uma ação-tipo pode ser boa num contexto e má noutro.

25 Por exemplo, se é verdadeiro o enunciado que diz que uma certa pes-
 soa está sentada, depois de a pessoa se levantar, este mesmo enunciado
 será falso. E o mesmo se passa com as opiniões. Pois, se alguém tem a
 opinião verdadeira de que uma certa pessoa está sentada, depois de a
 pessoa se levantar, tendo a mesma opinião acerca dela, esta opinião será
 30 falsa⁷⁰. Todavia, ainda que admitíssemos esta objeção, há uma diferença
 no modo como os contrários são recebidos. Pois, no caso das substân-
 cias, é mudando elas mesmas que são capazes de receber os contrários.
 Pois o que se tornou frio em vez de quente, ou escuro em vez de claro,
 ou bom em vez de mau, mudou (uma vez que se alterou). Do mesmo
 modo, também nos outros casos, é sofrendo ela mesma uma mudança
 que cada coisa é capaz de receber contrários. Enquanto os enunciados
 35 e as opiniões se mantêm de todos os modos completamente imutáveis;
 é por a coisa mudar que o contrário lhes advém. Pois o enunciado que
 diz que uma certa pessoa está sentada mantêm-se; é pela mudança na
 coisa que ele se torna ora verdadeiro ora falso. O mesmo se passa com
 as opiniões. Portanto, pelo menos o modo como é capaz de receber os
 4b contrários — através de uma mudança em si mesma — seria próprio
 da substância, ainda que admitíssemos que as opiniões e os enunciados
 5 são capazes de receber contrários⁷¹. No entanto, isto não é verdade.
 Pois não é por receberem eles mesmos alguma coisa que se diz que as
 opiniões e os enunciados são capazes de receber contrários, mas sim
 pelo que acontece a alguma outra coisa. Pois é por a própria coisa ser

70. É apresentada uma objeção, através de um alegado contraexemplo. Esta passagem mostra claramente que Aristóteles considera que a verdade e a falsidade (i) são propriedades de enunciados (λόγοι) e de opiniões (δόξαι) e (ii) são relativas a tempos.

71. Na primeira resposta à objeção, Aristóteles aceita o contraexemplo e continua a sustentar a tese inicial, introduzindo-lhe a seguinte reformulação: é próprio

da substância primeira ser capaz de receber contrários através de uma mudança em si mesma. A mudança de valor de verdade de um enunciado resulta de uma mudança, não do próprio enunciado, mas da realidade por ele significada. No caso apresentado, o enunciado e a opinião são verdadeiros num momento, e mais tarde são falsos, sem que nada neles tenha mudado.

ou não ser que o enunciado é dito ser verdadeiro ou falso e não por ele mesmo ser capaz de receber os contrários. Na realidade, nenhum enunciado ou opinião é mudado por nenhuma coisa e, por isso, eles não são capazes de receber contrários, uma vez que nada acontece em si mesmos⁷². Mas a substância, por receber ela mesma os contrários, é dita capaz de receber contrários. Pois ela recebe doença e saúde, brancura e negrura e, porque ela mesma recebe cada uma destas coisas, é dita ser capaz de receber contrários. Portanto, é próprio da substância que, sendo numericamente uma e a mesma, seja capaz de receber contrários. Sobre a substância, então, dissemos o suficiente.

CAPÍTULO 6

Das quantidades⁷³, umas são discretas e outras contínuas; e umas são compostas por partes que têm posição umas em relação às outras, enquanto outras não são compostas por partes que têm posição.

São quantidades discretas, por exemplo, o número e o enunciado; são quantidades contínuas a linha, a superfície, o sólido e, além destas, o tempo e o lugar⁷⁴. Pois as partes do número não têm nenhum limite

72. A verdade e a falsidade não são propriedades intrínsecas que os enunciados e as opiniões tenham em virtude da maneira como eles próprios, e apenas eles próprios, são. Apontando este facto, Aristóteles corrige a sua resposta anterior, considerando agora que o contraexemplo deve antes ser rejeitado, uma vez que os enunciados e as opiniões não são realmente capazes de receber contrários.

73. Parecendo iniciar o capítulo com uma classificação dos diversos tipos de quantidades, na realidade, o que Aristóteles classifica são as diferentes entidades quantificáveis, isto é, aquelas entidades que, por possuírem propriedades quantitativas (comprimento, largura,

profundidade, pluralidade, etc.), são sujeitos de predicados quantitativos («de dois côvados», «longo», «estreito», «cinco», etc.). Tanto na tradução como nas notas, uso «quantidades» para me referir às entidades *quantificáveis*.

74. Aristóteles divide as quantidades em discretas e contínuas. A noção de continuidade é explicada pela existência de «um limite comum onde as suas partes se unem». Em *Metaph.* Δ 13, uma quantidade é definida como aquilo que é divisível em duas ou mais partes constituintes (cf. 1020a7-8). A referência a «um limite comum» compreende-se melhor se tivermos em conta a distinção entre a continuidade e o simples

contacto entre as partes, que é feita em *Ph.* v 3: para haver contacto entre duas partes A e B basta que as respetivas extremidades estejam juntas; mas para haver continuidade é ainda necessário que as extremidades sejam, não duas, mas uma só e a mesma (um «limite comum», que tanto pertence a A como a B). Quando o contacto entre as partes se dá num limite comum, elas formam uma unidade — um todo que, apesar de divisível, é um. Esta definição de continuidade tem como corolário que as partes de qualquer quantidade contínua são elas próprias divisíveis (cf. *Ph.* vi 1-2), ou seja, que todas as quantidades contínuas são infinitamente divisíveis.

comum onde se unam. Se, por exemplo, cinco é uma parte de dez, os dois cincos não se unem em nenhum limite comum, mas estão separados; e o três e o sete também não se unem em nenhum limite comum. Nem, em geral, será possível apreender, no caso do número, um limite comum das suas partes, mas elas estão sempre separadas. Por isso, o número é uma quantidade discreta⁷⁵. Do mesmo modo, também o enunciado é uma quantidade discreta (que o enunciado é uma quantidade⁷⁶, isso é evidente: pois ele é medido por sílabas longas e breves; refiro-me aqui ao enunciado vocalmente expresso). Pois as suas partes não se unem em nenhum limite comum. Pois não há nenhum limite comum onde as sílabas se unam, mas cada uma está separada em si mesma⁷⁷. A linha, por seu lado, é uma quantidade contínua. Pois é possível apreender um limite comum, a saber, um ponto, onde as suas partes se unem. E, para as partes da superfície, uma linha; pois as partes de um plano unem-se num certo limite comum. Do mesmo modo, também no caso do sólido é possível apreender um limite comum, a saber, uma linha ou uma superfície, onde as partes do sólido se unem⁷⁸. E o tempo e o lugar são também deste tipo. Pois o agora une-se ao que passou e ao que virá a ser⁷⁹. E o lugar é também uma quantidade

75. Em *Ph.* 219b5-7, Aristóteles distingue dois sentidos de «número»: o número como aquilo que pode ser contado (uma pluralidade ou um conjunto numerável de coisas) e o número como aquilo com que se conta (o número abstrato da aritmética). No presente contexto, deverá estar a referir-se aos números enquanto pluralidades de coisas. Mas não dependerá então a continuidade ou não-continuidade do tipo de coisas que estiverem em causa? Um grupo de dez cavalos é obviamente uma quantidade discreta. Mas se tomarmos como exemplo a divisão de um quadrado em quatro quadrados ou a divisão de um dia em vinte e quatro horas, já parece que estaremos perante quantidades que, apesar de numeráveis, são contínuas.

76. ποσόν ἔστιν ὁ λόγος (4b33). A tradução seria

mais literal se dissesse que o enunciado é «um quantificado», ou que é «de uma certa quantidade».

77. Em alternativa, poder-se-ia pensar em medir o enunciado medindo o tempo que ele demora a ser proferido. Aristóteles prefere considerar que o enunciado se divide naturalmente em sílabas e que estas são unidades discretas, sem limite comum de união.

78. Uma linha é composta não por pontos, mas por segmentos de linha. A divisão de uma linha em dois segmentos é feita através de um ponto, o qual pertence a ambos os segmentos. O mesmo se verifica com a divisão de uma superfície através de uma linha que é comum a ambas as partes, e com a divisão de um sólido através de uma superfície que é também comum.

79. Para explicar a continuidade do tempo,

Aristóteles afirma que o presente (literalmente: «o agora») se une ao passado e ao futuro e não que o passado e o futuro se unem no presente; ao fazê-lo, considera o presente como uma parte do tempo e, portanto, como tendo duração, pondo-se então a questão de saber quais são os limites onde o presente se une com o passado, por um lado, e com o futuro, por outro. A perspetiva exposta em *Ph.* iv 10-14 é a de que o presente, enquanto instante, não é uma parte do tempo (tal como o ponto não é uma parte da linha), mas sim o limite onde o passado e o futuro se unem e que os torna contínuos.

contínua. Pois as partes de um corpo ocupam um certo lugar e unem-se num certo limite comum. Por conseguinte, também as partes do lugar, que são ocupadas por cada uma das partes do corpo, se unem no mesmo limite em que se unem as partes do corpo⁸⁰. Portanto, o lugar é também uma quantidade contínua, pois as suas partes unem-se num limite comum. 10

Além disso, umas quantidades são compostas por partes que têm posição umas em relação às outras, enquanto outras não são compostas por partes que têm posição. Por exemplo, as partes de uma linha têm posição umas em relação às outras; pois cada uma delas está situada algures e é possível distingui-las e dizer onde, no plano, cada uma está situada e a qual das restantes partes ela se une. Do mesmo modo, também as partes de um plano têm uma certa posição; pois é igualmente possível dizer onde cada uma delas está situada e quais se unem entre si. E verifica-se o mesmo com as partes de um sólido e também com as de um lugar⁸¹. Mas já no caso de um número não é possível ver se as partes têm alguma posição umas em relação às outras, ou onde estão situadas, ou quais das partes se unem entre si. Nem isso é possível com as partes de um tempo. Pois nenhuma parte do tempo perdura; ora, como poderia o que não perdura ter alguma posição⁸²? Mas melhor seria dizer que elas têm uma certa ordem, pelo facto de uma parte do tempo ser anterior e outra posterior⁸³. E no caso do número verifica-se o mesmo, uma vez que se 15 20 25 30

80. A maneira como Aristóteles justifica a continuidade do lugar — pela continuidade do corpo que o ocupa — leva a perguntar se ele não será só acidentalmente uma quantidade (cf. adiante 5a38-b10). A análise do lugar em *Ph.* iv 1-5 explora também a sua relação com o corpo.

81. As linhas, as superfícies, os sólidos e os lugares são quantidades com uma existência espacialmente determinada. Por isso, as suas partes constituintes têm posição umas em relação às outras. Cada lugar está situado num lugar mais amplo que o contém (tal como o teatro está situado na cidade) e o mesmo acontece com as suas partes. E a situação espacial das

diversas partes de um todo contínuo implica a possibilidade de determinar a sua posição relativa (ou «quais se unem entre si»).

82. Aristóteles parece considerar que só as coisas que existem no presente podem ter posição. A alternativa seria considerar que o tempo é uma dimensão na qual as coisas e os acontecimentos têm diferentes posições relativas. Note-se que, se *perdurar* é manter-se presente, quando se diz que «nenhuma parte do tempo perdura», está-se a caracterizar temporalmente o próprio tempo.

83. O uso das relações — aparentemente temporais — *anterior* e

posterior para caracterizar as partes do tempo causa naturalmente estranheza. Dir-se-ia antes que essas relações constituem o próprio tempo, e aplicam-se propriamente aos acontecimentos, que se situam em diferentes partes do tempo. Aristóteles examina o tempo em *Ph.* iv 10-14, e a definição que aí propõe (cf. 219b1-2) tem sido acusada de circularidade precisamente por usar as noções de *anterior* e *posterior*.

conta um antes de dois e dois antes de três; deste modo, eles podem ter uma certa ordem, mas não é de todo possível apreender-lhes uma posição. E o mesmo se verifica no enunciado. Pois nenhuma das suas partes perdura, mas, uma vez proferidas, já não é possível apreendê-las; de modo que as suas partes não podem ter posição, visto que nenhuma perdura⁸⁴. Portanto, umas quantidades são compostas por partes que têm posição, enquanto outras não são compostas por partes que têm posição.

Só estas que referimos é que são propriamente chamadas quantidades; todas as outras o são acidentalmente. Pois é para estas que olhamos quando chamamos quantidades às outras. Por exemplo, um branco é dito de grande extensão pelo facto de a superfície ser de grande extensão; e uma ação é dita longa, ou um movimento longo, pelo facto de o tempo ser longo⁸⁵. Pois não é por si mesma que cada uma destas coisas é chamada uma quantidade. Se, por exemplo, tivermos de dizer quão longa é uma ação, determinamo-lo pelo tempo, dizendo que é de um ano ou qualquer coisa deste tipo. E dizemos quão grande é um branco determinando-o pela superfície; pois quão grande for a superfície, assim diremos ser o branco. Portanto, só as que referimos é que são propriamente e por si mesmas chamadas quantidades; das outras, nenhuma é tal por si mesma, mas, se o é, é-o acidentalmente⁸⁶.

Além disso, a quantidade não tem nenhum contrário (no caso das quantidades definidas é evidente que elas não têm nenhum contrário; pois não há nada que seja o contrário de, por exemplo, dois côvados ou três côvados ou uma superfície ou qualquer coisa deste tipo). A não ser que alguém diga que muito é o contrário de pouco ou grande de pequeno⁸⁷.

84. Como disse em 4b34-35, Aristóteles não considera aqui o caso do enunciado escrito.

85. Aristóteles considera aqui que o movimento só é uma quantidade por causa do tempo. Em *Ph.* iv 11 e em *Metaph.* Δ 13, a relação inverte-se: é só porque o movimento é uma quantidade que o tempo também o é. Esta inversão resulta da ideia aí desenvolvida de que sem movimento não haveria tempo e de que o tempo é uma propriedade do movimento. No entanto, o

movimento continua nessas obras a ser considerado uma quantidade derivada, só que relativa ao espaço.

86. A distinção entre quantidades propriamente ditas e quantidades acidentais é também feita em *Metaph.* Δ 13, mas de modo mais elaborado e com diferenças importantes. Muitos comentadores notam a ausência de qualquer referência ao peso — ou ao pesado e ao leve — nas *Categorias*.

87. Veja-se 3b27-32, onde esta objeção à afirmação

de que as quantidades, tal como as substâncias, não têm contrário foi já referida. (É estranho que Aristóteles indique «uma superfície» como exemplo de uma quantidade definida; provavelmente, quererá dizer uma certa área, como por exemplo 2 côvados × 3 côvados.) Aristóteles divide a sua resposta à objeção em duas partes: primeiro (5b15-29), defende que muito e pouco, e grande e pequeno, não são quantidades; depois (5b30-6a11), defende que não são contrários.

Todavia, isto não são quantidades, mas relativos. Pois não há nada que seja dito grande ou pequeno por si mesmo, mas apenas por referência a outra coisa⁸⁸. Por exemplo, uma montanha é dita pequena, enquanto um grão de milho é dito grande, devido ao facto de este ser maior do que outras coisas do mesmo género e de aquela ser menor do que outras coisas do mesmo género. Por conseguinte, a referência é a alguma outra coisa, uma vez que, se uma coisa fosse dita pequena ou grande por si mesma, nunca a montanha seria dita pequena enquanto o grão de milho é dito grande. Dizemos também haver muitos homens numa aldeia e poucos em Atenas, embora estes sejam muito mais numerosos; e dizemos haver muitos numa casa e poucos num teatro, embora estes sejam muito mais numerosos. Além disso, dois côvados, três côvados e outras coisas deste tipo significam uma quantidade, enquanto grande ou pequeno não significam uma quantidade, mas antes um relativo. Pois o grande e o pequeno são vistos em relação a outra coisa. É evidente, portanto, que eles são relativos⁸⁹.

Além disso, quer os considerem como quantidades quer os não considerem, eles não têm nenhum contrário. Pois como é que aquilo que não pode ser apreendido por si mesmo, mas somente por referência a outra coisa, poderia ter um contrário⁹⁰? Além disso, se grande e pequeno fossem contrários, daí resultaria ser possível a mesma coisa admitir ambos os contrários ao mesmo tempo e as coisas serem o contrário de si mesmas. Pois acontece a mesma coisa ser ao mesmo tempo grande e pequena — pois é pequena em relação a uma coisa, mas, em relação a uma outra, essa mesma coisa é grande; acontece então a mesma coisa ser grande e pequena ao mesmo tempo e, por conseguinte, admitir ambos os

88. Veja-se a caracterização dos relativos em 6a36-37. Aristóteles parece aqui pressupor que nada pode ser ao mesmo tempo uma quantidade e um relativo (compare-se com 11a37-38).

89. Os exemplos apresentados testemunham que

a atribuição dos predicados *grande* e *pequeno*, e *muito* e *pouco*, a uma coisa envolve sempre a referência implícita a um padrão ou a uma classe de comparação. Dizemos que algo é uma montanha pequena, por exemplo, quando se trata de uma montanha cujo tamanho é menor

do que o tamanho médio das montanhas. Dir-se-ia, no entanto, que a natureza implicitamente comparativa destes predicados não anula o seu carácter quantitativo. Aliás, no parágrafo anterior, quando argumentou que um branco e uma ação são quantidades acidentais, Aristóteles

tratou os predicados *grande* e *longa* como quantitativos. Segundo *Metaph.* 1020a23-25, o grande e o pequeno são «afeções da quantidade» (τοῦ ποσοῦ λάθη).

90. Note-se que, segundo 6b15-19, alguns relativos têm contrário.

6a contrários ao mesmo tempo. Mas, ao que parece, não há nada que admita ambos os contrários ao mesmo tempo. No caso de uma substância, por exemplo, embora pareça ser capaz de receber contrários, não é certamente ao mesmo tempo que ela se encontra doente e saudável, nem clara e escura ao mesmo tempo, nem há nenhuma outra coisa que admita ambos os contrários ao mesmo tempo⁹¹. E também resultaria as coisas serem o contrário de si mesmas. Pois, se grande é o contrário de pequeno e a mesma coisa é ao mesmo tempo grande e pequena, uma coisa seria o contrário de si mesma. Mas é impossível uma coisa ser o contrário de si mesma. Portanto, grande não é o contrário de pequeno, nem muito de pouco⁹². De modo que, mesmo que alguém diga que estas coisas não são relativos, mas sim quantidades, elas não terão nenhum contrário.

Mas é principalmente a respeito do lugar que a contrariedade entre quantidades parece ocorrer. Pois as pessoas consideram em cima o contrário de em baixo, chamando «em baixo» à região próxima do centro, devido ao facto de o centro se encontrar à maior distância dos limites do mundo⁹³. E parecem derivar a definição dos outros contrários a partir

91. A referência aqui feita às substâncias justifica-se porque, em 4a10-b18, a capacidade de receber contrários foi apresentada como sendo própria das substâncias. Retomando os mesmos exemplos, Aristóteles aponta o facto de uma substância poder receber ambos os contrários (doente e saudável, clara e escura), mas não ao mesmo tempo. Todavia, a escolha dos exemplos é enganadora. Pois o conhecimento e a ignorância também são contrários (cf. 6b16-17) e a mesma pessoa pode, ao mesmo tempo, ter conhecimento de uma coisa e ser ignorante de outra. Recorde-se que o princípio da não-contradição, apresentado em *Metaph.* Γ 3 e defendido nos capítulos seguintes, estabelece que atributos contrários não podem pertencer, ao mesmo

tempo, ao mesmo sujeito e a respeito da mesma coisa.

92. Este segundo argumento assenta na ideia duvidosa de que coisas que têm ao mesmo tempo atributos contrários são elas próprias contrárias. Mas, se Sócrates estiver doente ao mesmo tempo que Cálías está de boa saúde, daí não se segue que Cálías é o contrário de Sócrates. Do mesmo modo, se Jumbo for ao mesmo tempo um elefante pequeno e um animal grande, daí não se segue que Jumbo é o contrário de Jumbo.

93. Numa concepção em que o mundo é finito, esférico e geocêntrico e em que a sua descrição é feita do ponto de vista do observador humano, «em baixo» designa a região central, onde se situa a Terra, enquanto «em cima» designa a extremidade da

esfera ou a região limítrofe do mundo, onde se situam as estrelas. Uma vez que o cimo é o lugar que está a maior distância do centro («em baixo»), eles são considerados contrários. Mas, se o significado primário das expressões «em cima» e «em baixo» é o de uma determinada localização, então elas não pertencem à categoria da quantidade. São expressões que (tal como «no Liceu» e «na praça») significam *nalgum lugar*.

destes; pois definem os contrários como sendo aquelas coisas que, no mesmo género, estão mais distantes umas das outras⁹⁴.

A quantidade não parece admitir mais e menos. Por exemplo, dois côvados: uma coisa não é mais de dois côvados do que outra. Nem isso acontece no caso do número: nenhum três, por exemplo, é dito mais três do que um cinco, nem nenhum três é dito mais três do que outro três. Nem um tempo é dito mais um tempo do que outro⁹⁵. Nem, em geral, nenhuma das quantidades que referimos é dita mais e menos⁹⁶. Portanto, a quantidade não admite mais e menos.

Mas o que principalmente é próprio da quantidade é ser dita igual e não-igual. Pois cada uma das quantidades que referimos é dita igual e não-igual. Um sólido, por exemplo, é dito igual e não-igual; um número é dito igual e não-igual; um tempo é dito igual e não-igual. E verifica-se o mesmo no caso das outras quantidades que referimos: cada uma delas é dita igual e não-igual. Mas nenhuma das restantes coisas — das que não são quantidades — é de modo algum, ao que parece, dita igual e não-igual. Uma disposição, por exemplo, não é de modo algum dita igual e não-igual, mas antes semelhante⁹⁷; e um branco não é de modo algum igual e não-igual, mas semelhante⁹⁸. Portanto, o que principalmente é próprio da quantidade é ser dita igual e não-igual.

94. Aristóteles põe em evidência o sentido originalmente espacial dessa definição dos contrários. Na sua perspectiva, os contrários não têm de pertencer ao mesmo género: veja-se 14a19-25.

95. Por exemplo, um dia não é mais um dia do que outro.

96. É evidente que, ao estender esta característica a todas as quantidades, Aristóteles pressupõe que grande, pequeno, etc., não são quantidades. Pois o ser grande e o ser pequeno,

ou o ser muito e pouco, admitem graus diferentes.

97. Em *Metaph.*

1021a11-12, diz-se que «são semelhantes aquelas coisas cuja qualidade é uma e são iguais aquelas cuja quantidade é uma». E o que é próprio da qualidade, segundo 11a15-19, é o facto de ser em virtude dela que as coisas são ditas semelhantes ou dissemelhantes. As «disposições» (como, por exemplo, o calor, o frio, a doença e a saúde) são apresentadas como qualidades em 8b26-37; mas

são dadas como exemplos de relativos em 6b2-3.

98. Este último exemplo pode suscitar dúvidas, uma vez que o branco foi indicado em 5b6-8 como algo que é derivadamente quantificável (através da superfície em que está). Poder-se-á então falar de dois brancos iguais, querendo dizer que as respetivas superfícies possuem a mesma área; é evidente que não será enquanto brancos que eles são iguais.

CAPÍTULO 7

Chamam-se relativos todas aquelas coisas que são ditas ser o que são *de*, ou *do que*, outras coisas, ou de alguma outra maneira *em relação a* outra coisa. Por exemplo, o maior é dito o que ele é *do que* outra coisa (pois é dito maior *do que* alguma coisa); e o dobro é dito o que ele é *de* outra coisa (pois é dito o dobro *de* alguma coisa); e do mesmo modo com todas as outras coisas deste tipo. São também relativos, por exemplo, as seguintes coisas: estado, disposição, percepção, conhecimento, posição⁹⁹. Pois todas elas são ditas o que são (e não outra coisa)¹⁰⁰ *de* outras coisas; pois um estado é dito estado *de* alguma coisa, um conhecimento, conhecimento *de* alguma coisa e uma posição, posição *de* alguma coisa; e os outros do mesmo modo. São então relativos todas aquelas coisas que são ditas o que elas são *de*, ou *do que*, outras coisas, ou de alguma outra maneira *em relação a* outra coisa¹⁰¹. Por exemplo, uma montanha é dita grande *em relação a* outra coisa (pois a montanha é dita grande *em relação a* alguma coisa)¹⁰²; e o semelhante é dito semelhante *a* alguma coisa; e as outras coisas deste tipo são, do mesmo modo, ditas *em relação a* alguma coisa.

Deitado, levantado e sentado são posições e a posição é um relativo¹⁰³. Mas estar deitado, estar levantado ou estar sentado não são eles mesmos posições, mas são paronimicamente chamados a partir das referidas posições¹⁰⁴.

99.O conhecimento e a percepção têm como correlativos o conhecível e o perceptível. Mas não é dito quais seriam os correlativos do estado, da disposição e da posição.

100.O significado desta cláusula (« não outra coisa») pode talvez compreender-se a partir da consideração feita em 11a23-32. A intenção seria excluir da categoria dos relativos coisas como a literacia e a música; pois a literacia é dita conhecimento de alguma coisa, mas não literacia de alguma coisa.

101.Esta caracterização dos relativos será, na parte final do capítulo, considerada insuficiente e substituída por esta outra: «[...] os relativos são aquelas coisas para as quais ser é o mesmo que estar de algum modo em relação com alguma coisa.» (8a31-32.)

102.Aristóteles já defendeu em 5b15-22 que *grande* e *pequeno* são relativos e não quantidades.

103.Embora a posição seja um relativo, é provável que as posições mencionadas não sejam elas próprias relativos.

104.Esta afirmação será retomada em 11b10-11: estar deitado, estar levantado e estar sentado pertencem à categoria intitulada «estar numa posição» (cf. 2a2-3); e os seus nomes são paronimicamente derivados das posições correspondentes. O que deverá significar que é porque a posição sentado *está em* Sócrates que o estar sentado é (paronimicamente) dito dele; tal como é porque a cegueira *está em* Tirsias que o ser cego é dito dele (cf. 12a35-b1).

Nos relativos, há também contrariedade. Por exemplo, a virtude é 15
o contrário do vício, sendo cada um deles um relativo; e o conheci-
mento é o contrário da ignorância. Mas nem todos os relativos têm
contrário. Pois o dobro não tem contrário, nem o triplo, nem nenhuma
destas coisas ¹⁰⁵.

Parece que os relativos também admitem mais e menos. Pois semelhante 20
é dito mais e menos e não-igual é dito mais e menos ¹⁰⁶, sendo cada um
deles um relativo (pois o semelhante é dito semelhante *a* alguma coisa e
o não-igual não-igual *a* alguma coisa) ¹⁰⁷. Mas nem todos admitem mais 25
e menos. Pois o dobro não é dito mais ou menos dobro, nem nenhuma
destas coisas.

Todos os relativos são ditos em relação a correlativos que reciprocam.
Por exemplo, o escravo é dito escravo de um senhor e o senhor é dito 30
senhor de um escravo; e o dobro é dito dobro de uma metade e a metade
é dita metade de um dobro; e o maior é dito maior do que um menor
e o menor é dito menor do que um maior; e o mesmo se verifica nos
outros casos. Por vezes, no entanto, haverá uma diferença na forma de
expressão. Por exemplo, o conhecimento é dito conhecimento *do* conhecível
e o conhecível, conhecível *pelo* conhecimento; e a percepção, percepção *do* 35
percetível e o percetível, percetível *pela* percepção ¹⁰⁸.

105. As breves observações feitas neste parágrafo a respeito de relativos e contrários deixam diversas questões por responder. Entre outras: o vício e a ignorância são também relativos? Em geral, o contrário de um relativo é ele também um relativo? Quais são os correlativos da virtude e do vício? O maior e o menor são contrários? O facto de a virtude e o conhecimento terem contrário significa que podem ser apreendidos por si mesmos (cf. 5b31-33), independentemente dos seus correlativos?

106. A admissão de diferentes graus de desigualdade levanta muitas

dúvidas, se tivermos em conta que iguais são as coisas que têm a mesma quantidade.

107. A inclusão do igual e do não-igual na categoria dos relativos, juntamente com a afirmação de que o «ser dito igual e não-igual» é aquilo que é *próprio* da quantidade (cf. 6a26-35), origina um problema para a teoria aristotélica, na medida em que parecem implicar a possibilidade de relativos serem ditos de quantidades. Pode formular-se um problema análogo a respeito do semelhante e da qualidade.

108. A «diferença na forma de expressão» (literalmente:

«uma diferença de flexão») a que Aristóteles se refere em 6b33 é a que, em português, se traduz na substituição da preposição «de» pela preposição «por». Há casos em que a reciprocidade entre *X* e *Y* se expressa deste modo: *A é X de B e B é Y por A* (em grego, este efeito obtém-se pela diferença entre o genitivo e o dativo).

Contudo, por vezes, eles não parecerão reciprocamente — se, devido a um erro, aquilo em relação ao qual o relativo é dito não for adequadamente expresso. Por exemplo, se a asa é expressa como sendo de uma ave, a ave de uma asa não reciproca; pois o que à partida foi expresso — a asa de uma ave — não o foi adequadamente. Pois não é enquanto ave que a asa é dita ser dela, mas enquanto alada; visto que há muitas outras coisas que têm asas e que não são aves. Portanto, quando é adequadamente expresso, já reciproca. Por exemplo, a asa é asa de um alado e o alado é alado com uma asa.

Por vezes, pode até ser necessário criar nomes — quando não está estabelecido um nome em relação ao qual o relativo possa ser adequadamente expresso. Por exemplo, se o leme é expresso como de um barco, a expressão não é adequada (pois não é enquanto barco que o leme é dito ser dele, uma vez que há barcos que não têm leme); e por isso não reciproca: pois o barco não é dito barco de um leme. Mas a expressão seria talvez mais adequada se ele fosse expresso deste modo: o leme é leme de um «lemado», ou de qualquer outra maneira (pois não está estabelecido um nome). E assim já reciproca, por ter sido adequadamente expresso; pois o lemado é lemado com um leme. E o mesmo se verifica nos outros casos. Por exemplo, a cabeça seria mais adequadamente expressa como de um «cabeçado» do que se fosse expressa como de um animal. Pois não é enquanto animal que ele tem cabeça, uma vez que há muitos animais que não têm cabeça. Esta é talvez a maneira mais fácil de apreender coisas para as quais não está estabelecido um nome — se nomes derivados dos primeiros relativos forem dados aos seus correlativos recíprocos, tal como nos casos acima referidos «alado» foi derivado de «asa» e «lemado» de «leme».

Todos os relativos, então, desde que adequadamente expressos, são ditos em relação a correlativos que reciprocamente¹⁰⁹. Por conseguinte, se um

109. A passagem 6b36-7b14, embora extensa, desenvolve um argumento relativamente simples. Tendo afirmado que a reciprocidade entre relativos se verifica *sempre*, Aristóteles apresenta alguns exemplos em que aparentemente isso não

acontece. O diagnóstico que propõe para estas situações anómalas é o de que, em todas elas, o correlativo não foi adequadamente expresso. É então importante encontrar, em cada caso, o correlativo exato. Nalguns casos, isso

poderá revelar-se difícil, se não houver nenhum nome para o designar. Aristóteles propõe que, nesses casos, se criem nomes novos, derivando-os do nome do relativo inicial — o que ele próprio faz com o «lemado» e o «cabeçado».

relativo é expresso em relação a uma qualquer coisa ao acaso e não em relação àquilo mesmo de que ele é dito, não há com certeza reciprocidade. 25
 Quero com isto dizer que, até com os relativos que são reconhecidamente ditos em relação a correlativos que reciprocam e para os quais estão estabelecidos nomes, nenhum reciproca, se for expresso em relação a alguma coisa accidental e não em relação àquilo mesmo de que ele é dito. Se, por exemplo, o escravo é expresso não como de um senhor, mas como de um homem, ou de um bípede, ou de qualquer outra coisa deste tipo, não há reciprocidade; pois a expressão não é adequada. Além disso, se aquilo em relação ao qual o relativo é dito for adequadamente expresso, então, se forem retiradas todas as outras coisas que são accidentais, deixando apenas aquela em relação à qual o relativo foi adequadamente expresso, ele será sempre dito em relação a isso. Por exemplo, se o escravo é dito em relação a um senhor, então, se forem retiradas todas as coisas que são accidentais ao senhor — como o ser bípede, o ser capaz de conhecimento, o ser homem —, deixando apenas o seu ser senhor, sempre o escravo será dito em relação a ele; pois o escravo é dito escravo de um senhor. Por outro lado, se aquilo em relação ao qual o relativo é dito não for adequadamente expresso, então, se as outras coisas forem retiradas, deixando apenas aquela em relação à qual foi expresso, ele não será dito em relação a isso. Pois expressemos o escravo como sendo de um homem e a asa como sendo de uma ave e retiremos do homem o seu ser senhor: o escravo já não será dito em relação ao homem, pois não havendo senhor também não há escravo. Do mesmo modo, retiremos da ave o ser alada: a asa já não será um relativo, pois, não havendo um alado, também já não haverá uma asa de alguma coisa.

Portanto, devemos expressar como correlativo aquilo em relação ao qual o relativo for adequadamente dito¹¹⁰. Quando está estabelecido um nome, é fácil formar a expressão, mas, quando não existe, pode ser necessário

110. Este imperativo justifica-se, porque há coisas em relação às quais um relativo é dito que são «accidentais», quer dizer, coisas que, apesar de o relativo ser dito em relação a elas, não é por causa delas

que isto acontece, mas sim por causa de algo que lhes é concomitante. Torna-se então necessário um cuidado especial para evitar que seja apresentada como correlativo alguma destas «coisas accidentais».

criar nomes. E quando forem expressos deste modo, é evidente que todos os relativos serão ditos em relação a correlativos que reciprocam¹¹¹.

15 Os relativos parecem ser simultâneos por natureza. Na maioria dos casos, isso é verdade. Pois o dobro e a metade são simultâneos; e quando existe uma metade existe um dobro, tal como quando existe um escravo existe um senhor; e os outros de modo semelhante a estes. E a destruição de um
20 arrasta também consigo a do outro. Pois, se não existir um dobro, não existe uma metade e, se não existir uma metade, não existe um dobro; e o mesmo se verifica nos outros casos deste tipo¹¹². Todavia, o serem simultâneos por natureza não parece ser verdade de todos os relativos. Com efeito, o conhecível parece ser anterior ao conhecimento. Pois, na maior parte dos casos, é
25 de coisas preexistentes que adquirimos conhecimento; só em poucos casos, ou mesmo em nenhum, poderia alguém encontrar o conhecimento surgindo ao mesmo tempo que o conhecível. Além disso, a destruição do conhecível arrasta consigo a destruição do conhecimento, mas a do conhecimento não arrasta a destruição do conhecível; pois, se não existir o conhecível, não existe
30 conhecimento — uma vez que já não haveria nada para conhecer —, mas, se não existir conhecimento, nada impede o conhecível de existir. Suponhamos,

111. O argumento acabado de apresentar perderá a sua validade depois da discussão com que encerra o capítulo (8a13-b21). À luz dessa discussão verifica-se que o erro que está na origem das situações anómalas apontadas não reside na expressão inadequada dos correlativos, mas antes em se ter considerado que a asa, o leme e a cabeça são relativos. Pois eles são partes de substâncias e, como tal, são também substâncias; e, segundo conclui Aristóteles, nenhuma substância pertence à categoria dos relativos. De facto, as conexões asa-ave, leme-barco e cabeça-animal são conexões não do tipo relativo-correlativo, mas do tipo parte-todo. Por isso é que não há nelas reciprocidade: pois a parte

é parte do todo, mas o todo não é todo da parte. A destriça destes dois tipos de conexão obrigará à reformulação do critério para ser um relativo. Pelo critério inicial, as partes das substâncias teriam de ser consideradas relativos, uma vez que elas são ditas ser o que são dos respetivos todos. Mas o critério que será proposto em 8a31-32 já não permite, considera Aristóteles, a sua inclusão na categoria dos relativos.

112. Deve ler-se esta passagem em ligação com os capítulos 12 e 13, onde são abordadas as noções de anterioridade e simultaneidade. Dessa comparação resultam algumas diferenças: a simultaneidade *quanto ao tempo* não é ainda claramente distinguida

da simultaneidade *por natureza*; e, dos dois tipos em que esta se divide, é considerado o primeiro, mas a sua noção não se encontra ainda completa. De facto, o principal critério que Aristóteles aqui utiliza para contar duas coisas como simultâneas por natureza é o da implicação existencial recíproca. Mas o capítulo 13 acrescentará (sob influência da passagem 14b10-22) a seguinte condição: para que duas coisas sejam simultâneas por natureza é necessário que nenhuma delas seja causa da existência da outra (cf. 14b27-32). A ausência desta condição limitativa não afeta a presente discussão, se, como parece, nenhum relativo for causa do seu correlativo.

por exemplo, que a quadratura do círculo é conhecível: o seu conhecimento ainda não existe¹¹³, mas o conhecível ele mesmo existe. Além disso, se o animal fosse destruído, não existiria conhecimento, mas poderiam existir muitas coisas conhecíveis. E os casos que dizem respeito à percepção são semelhantes a estes, pois o perceptível também parece ser anterior à percepção¹¹⁴: a destruição do perceptível arrasta consigo a destruição da percepção, mas a da percepção não implica a destruição do perceptível. Pois as percepções incidem sobre o corpo e existem no corpo e, se o perceptível for destruído, o corpo será também destruído (pois o corpo é também um perceptível); e, se não existir corpo, a percepção será também destruída. Portanto, o perceptível arrasta consigo a destruição da percepção. Mas a percepção não arrasta consigo a destruição do perceptível. Pois, se o animal for destruído, a percepção será destruída, mas continuará a existir perceptível — tal como corpo, quente, doce, amargo e todas as outras coisas que são perceptíveis. Além disso, a percepção surge ao mesmo tempo que aquilo que é capaz de perceber (pois o animal e a percepção surgem simultaneamente), mas o perceptível existe ainda antes de existir a percepção; pois o fogo, a água e as coisas deste tipo, a partir das quais o animal é composto, existem ainda antes de o animal, ou a percepção, existirem de todo. Portanto, o perceptível parece ser anterior à percepção¹¹⁵.

113. O problema da quadratura do círculo é um dos mais famosos problemas matemáticos da Antiguidade, que consiste em encontrar um quadrado cuja área seja igual à de um círculo dado.

114. A anterioridade de que parecem gozar o conhecível e o perceptível é de dois tipos, ambos descritos no capítulo 12: anterioridade quanto ao tempo (cf. 14a26-29) e quanto à implicação da existência (cf. 14a29-35). Em 7b24-27 e 8a6-11, Aristóteles tem em vista o aspeto temporal, mas é o segundo aspeto o que lhe merece maior atenção: a implicação existencial verifica-se do conhecimento e da percepção para o conhecível

e o perceptível, mas não em sentido inverso.

115. Aristóteles talvez não tivesse de abrir exceção à regra da simultaneidade se considerasse que os correlativos do conhecimento e da percepção são antes, respetivamente, o *conhecido* e o *percebido*. Em *De an.* 425b25-426a27, aproximar-se-á desta perspetiva, ao detetar a ambiguidade existente no adjetivo verbal αἰσθητόν, o qual pode ter um sentido *potencial*, que coincide com o nosso «perceptível», ou um sentido *atual*, que coincide com o nosso «percebido». O perceptível pode certamente existir sem a percepção, mas o percebido não pode. Aliás, o termo αἰσθησις («percepção») padece da mesma ambiguidade entre

um sentido potencial — significando a capacidade de perceber — e um sentido atual — significando o ato de perceber. Aristóteles dirá que o perceber e o ser percebido ocorrem ambos no ser que tem a capacidade de perceber e são necessariamente simultâneos (pois um não pode existir sem o outro). Aliás, uma percepção pode existir sem o perceptível que lhe corresponde: «Pois o órgão sensorial é, em cada caso, capaz de receber o perceptível sem a sua matéria. E é por isso que, mesmo depois de as coisas perceptíveis terem desaparecido, as percepções e imagens continuam a existir nos órgãos sensoriais.» (425b23-25.) Cf. também *Metaph.* 1010b30-1011a2.

Há uma dificuldade em saber se nenhuma substância é chamada um relativo, como parece, ou se tal é possível a respeito de certas substâncias segundas¹¹⁶. No caso das substâncias primeiras, isso é verdade, uma vez que nem os todos nem as partes são chamados relativos. Pois um certo homem não é dito um certo homem de alguém, nem um certo boi é dito um certo boi de alguém. E o mesmo se verifica com as partes: pois uma certa mão não é dita uma certa mão de alguém (mas *a* mão de alguém) e uma certa cabeça não é dita uma certa cabeça de alguém (mas *a* cabeça de alguém). E o mesmo se verifica no caso das substâncias segundas, pelo menos na maior parte. O homem, por exemplo, não é dito homem de alguém, nem o boi, boi de alguém, nem a madeira, madeira de alguém (mas é dita propriedade de alguém). No caso destas coisas, é, então, evidente que não são relativos, mas no caso de algumas substâncias segundas há discordância. Por exemplo, a cabeça é dita cabeça de alguém, a mão é dita mão de alguém e assim para cada uma destas coisas; pelo que elas parecem ser relativos.

Se a definição¹¹⁷ que foi dada dos relativos é suficiente, a solução para o problema de saber se nenhuma substância é chamada um relativo é ou extremamente difícil ou impossível. Mas, se ela não é suficiente e os relativos são aquelas coisas para as quais ser é o mesmo que estar de algum modo em relação com alguma coisa¹¹⁸, então talvez se possa adiantar alguma coisa a este respeito. A anterior definição aplica-se a todos os relativos, mas não é isso — o serem ditos aquilo que são *de*, ou *do que*, alguma outra coisa — que faz deles relativos.

116. Os relativos (ou as relações que eles exibem) são acidentes, isto é, «estão num sujeito», enquanto as substâncias não estão em nenhum sujeito. Além disso, a primazia ontológica das substâncias parece ser incompatível com a dependência em que cada relativo se encontra face ao seu correlativo. Todavia, o critério que foi inicialmente apresentado para os relativos (6a36-37) obriga, como se viu em 6b36-7b14, a considerar certas substâncias — tais como a asa, o leme, a

cabeça, a mão, etc., as quais, enquanto partes, são ditas ser o que são dos respetivos todos — como pertencentes aos relativos. A resolução deste problema implicará a revisão do critério inicial.

117. Aristóteles refere-se à «definição» dos relativos (8a29, 8a33), mas os relativos, tal como as outras categorias, na medida em que são géneros supremos, não deverão ser suscetíveis de definição, pelo menos em sentido estrito. No entanto, pode ser feita uma caracterização da

sua natureza, fornecendo critérios que permitam identificar as coisas que pertencem a cada uma delas.

118. Esta nova caracterização dos relativos coincide com a que é dada em *Top.* 142a29, 146b3-5. Ao contrário da primeira, não faz nenhuma referência ao modo como os relativos «são ditos». Tudo o que satisfaz o segundo critério também satisfaz o primeiro, mas algumas coisas — nomeadamente, substâncias segundas como a cabeça e a mão — satisfazem o primeiro, mas não o segundo.

Torna-se claro com isto que, se alguém conhecer de modo definido um certo relativo, então também conhecerá de modo definido aquilo em relação ao qual ele é dito. Isto é evidente por si mesmo. Pois, se alguém souber que um certo *isto* é um relativo e para os relativos ser for o mesmo que estar de algum modo em relação com alguma coisa, então também saberá com que é que ele está de algum modo em relação. Com efeito, se não souber de todo com que é que ele está de algum modo em relação, também não saberá se ele está de algum modo em relação com alguma coisa. Isto é claro também nos casos individuais deste tipo. Por exemplo, se alguém sabe de modo definido que um certo *isto* é o dobro, então também sabe, de imediato e de modo definido, de que é que ele é o dobro; pois, se não conhecer nenhuma coisa definida de que ele seja o dobro, também não saberá de todo se ele é o dobro. E, do mesmo modo, se alguém sabe que um certo *isto* é mais belo, então também terá, por isso, de saber de modo definido do que é que ele é mais belo. (Não poderá saber de modo *indefinido* que ele é mais belo do que uma coisa inferior, pois isso seria uma suposição e não um conhecimento¹¹⁹. Pois, em termos exatos, já não *saberia* que ele é mais belo do que uma coisa inferior, uma vez que poderia acontecer que nada lhe fosse inferior.) É evidente, portanto, que alguém que conheça de modo definido um certo relativo terá necessariamente de conhecer de modo definido também aquilo em relação ao qual ele é dito.

119. O contraste entre suposição e conhecimento revela que Aristóteles tem em vista um sentido estrito de «conhecimento», segundo o qual o conhecimento possui um caráter de exatidão e de necessidade, que exclui qualquer possibilidade de erro (enquanto a suposição tanto pode ser verdadeira como falsa) (cf., por exemplo, EN 1139b15-23). Se não soubermos exatamente qual é o *B* relativamente ao qual um certo *A* é mais belo, não poderemos ter a certeza de que existe um tal *B*; e,

sem a certeza de que existe um tal *B*, não poderemos saber se *A* é efetivamente mais belo do que alguma outra coisa. Isto constitui, segundo Aristóteles, um corolário do próprio critério (revisto) para ser um relativo. Pois, se, para qualquer relativo *X*, ser-*X* significa estar relacionado com algum *Y*, então o saber que uma determinada coisa é *X* implica saber que existe um *Y* com o qual essa coisa está relacionada; e, argumenta Aristóteles, para saber que existe um tal *Y*, é necessário saber qual é ele.

Mas a respeito da cabeça, da mão e de cada uma destas substâncias, é possível saber de modo definido o que elas são, sem ser necessário conhecer aquilo em relação ao qual são ditas. Pois não é necessário¹²⁰ saber de modo definido de quem é a cabeça ou de quem é a mão¹²¹. Portanto, estas não serão relativos; e, se não são relativos, então será verdade dizer que nenhuma substância é um relativo.

É talvez difícil fazer afirmações veementes sobre estes assuntos sem os ter examinado muitas vezes. Mas não é certamente inútil ter analisado as dificuldades a respeito de cada um deles.

CAPÍTULO 8

Chamo qualidade àquilo em virtude do qual as coisas são ditas ser qualificadas de certo modo. Mas a qualidade diz-se de diversas maneiras¹²².

Chamemos, a uma espécie de qualidade, estado e disposição. Um estado difere de uma disposição por ser mais estável e mais durável. São assim os conhecimentos e as virtudes. Pois o conhecimento parece ser uma coisa permanente e difícil de mudar (mesmo que alguém o adquira moderadamente), a não ser que se dê uma grande mudança, por doença ou por alguma outra coisa deste tipo. E o mesmo se verifica

120. Sigo a emenda proposta por Ackrill: inserção de ἀναγκαῖον em 8b19.

121. Aristóteles não nega que qualquer cabeça seja sempre a cabeça de alguém (cf. 7a16-18: a cabeça é sempre dita cabeça de um «cabeçado»; sobre membros amputados, cf. *Metaph.* 1035b23-25, *Pol.* 1253a20-25, *De an.* 412b20-22). Mas considera haver uma certa independência das partes em relação ao todo, que permite conhecer de modo definido a parte, não conhecendo de modo definido o todo a que ela pertence.

122. A distinção entre *qualidades* e *qualificações* está presente ao longo de todo o capítulo 8. Em 1b29, ao introduzir a categoria da qualidade, Aristóteles ilustrou-a com os predicados «branco» e «literato». Estes predicados significam qualificações e são atribuídos a certos sujeitos em virtude das qualidades correspondentes — a brancura e a literacia — por eles possuídas. Na maior parte dos casos, a relação entre as qualidades e as coisas qualificadas é uma relação paronímica (cf. 1a12-15 e,

sobre as exceções, veja-se 10a29-b9). Ao afirmar que a qualidade se diz de diversas maneiras, Aristóteles deverá querer dizer não que «qualidade» é um termo ambíguo, mas apenas que há diversos gêneros de qualidade. De 8b26 a 10a24, são distinguidos quatro gêneros. No entanto, Aristóteles não tem a pretensão de apresentar uma classificação exaustiva (cf. 10a25-26).

com a virtude: a justiça, a temperança e as outras qualidades deste tipo não parecem ser fáceis de mudar nem fáceis de alterar. Mas aquelas que são fáceis de mudar e rapidamente se alteram são chamadas disposições, como por exemplo o calor, o frio, a doença, a saúde e todas as outras deste tipo. Pois, em virtude delas, o homem está disposto de certo modo, mas rapidamente se altera de quente para frio e de saudável para doente. E o mesmo se verifica com as outras, a não ser que aconteça a alguma delas, devido a um longo período de tempo, tornar-se parte da natureza da pessoa e ser irremediável ou extremamente difícil de mudar, podendo então, talvez, chamar-se-lhe igualmente um estado. É evidente que as pessoas pretendem chamar estados àquelas coisas que são mais duráveis e mais difíceis de mudar. Pois, daqueles que não dominam completamente um conhecimento e são fáceis de mudar não se diz que têm um estado, embora estejam certamente em alguma disposição — pior ou melhor — em relação ao conhecimento. Por conseguinte, um estado difere de uma disposição por esta ser fácil de mudar, enquanto aquele é mais durável e mais difícil de mudar¹²³.

Os estados são também disposições, mas as disposições não são necessariamente estados. Pois aqueles que possuem estados também estão em alguma disposição relativamente a eles, mas aqueles que estão numa disposição nem sempre têm também um estado¹²⁴.

Outro género de qualidade é aquele em virtude do qual chamamos às pessoas pugilistas, ou corredores, ou saudáveis, ou enfermiças, e em geral o que quer que se lhes chame em virtude de uma capacidade ou incapacidade natural. Pois não é por alguém estar disposto de certo modo que ele é chamado cada uma destas coisas, mas por ter uma capacidade natural de fazer alguma coisa facilmente, ou de não ser afetado. Por exemplo, as

123. Os estados não são impossíveis de mudar, nem necessariamente duradouros; e as disposições também não são necessariamente passageiras ou efémeras. Os estados são apenas, regra geral, *mais* duradouros e *mais* difíceis de mudar do que as disposições.

Aristóteles sublinha a relatividade da distinção, ao considerar as possíveis exceções: uma doença pode anular por completo a posse de um conhecimento; uma disposição pode, devido a uma longa permanência, tornar-se parte da natureza da pessoa.

124. Esta nova classificação, que coloca os estados como uma espécie de disposições, não é compatível com a distinção anterior. Se os estados também são disposições, já não se pode afirmar, das disposições em geral, que são efémeras.

20 pessoas são chamadas pugilistas ou corredores não por estarem dispostas
de certo modo, mas por terem uma capacidade natural de fazer alguma
coisa facilmente; e são chamadas saudáveis por terem uma capacidade
natural de não serem facilmente afetadas pelo que lhes acontece; e en-
fermiças por terem uma incapacidade de não ser afetadas. E verifica-se
25 algo de semelhante com o duro e o mole: pois uma coisa é chamada dura
por ter uma capacidade de não ser facilmente dividida, enquanto outra é
chamada mole por ter uma incapacidade disso mesmo¹²⁵.

Um terceiro género de qualidade são as qualidades afetivas e as afeções.
30 São exemplos disso a doçura, a amargura, a acidez e todos os seus afins;
e ainda o calor, o frio, a brancura e a negrura. Que estas são qualidades,
isso é evidente: pois as coisas que as possuem são, em virtude delas, ditas
qualificadas. Por exemplo, o mel, por possuir doçura, é dito doce e o corpo
35 é dito branco por possuir brancura¹²⁶. E nos outros casos verifica-se o
mesmo. Não é por as coisas que possuem as qualidades terem sido elas
mesmas afetadas de algum modo que as qualidades são chamadas afetivas.
9b Pois o mel não é dito doce por ter sido afetado de algum modo, nem
nenhuma das outras coisas deste tipo; e, de modo semelhante, não é por
as coisas que os possuem terem sido afetadas de algum modo que o calor
5 e o frio são chamados qualidades afetivas¹²⁷. É antes por cada uma das
qualidades mencionadas ser produtora de uma afeção dos sentidos que
elas são chamadas qualidades afetivas. Pois a doçura produz uma certa
afeção do paladar, o calor produz uma certa afeção do tato e as outras
de modo semelhante.

125. O segundo género de qualidades é constituído pelas capacidades ou incapacidades naturais. Os exemplos dados sugerem uma ligação destas capacidades com as duas últimas categorias («fazer» e «ser afetado»): trata-se, em todos eles, de uma aptidão natural para *fazer* alguma coisa com facilidade ou para *não ser afetado* facilmente. Mas é também visível uma ligação com o primeiro género de qualidades (das disposições), na medida em

que, por um lado, a saúde e a doença são disposições (8b36-37) e, por outro, há também pugilistas e corredores que são assim chamados, não em virtude de uma capacidade natural, mas sim em virtude de um conhecimento, o qual é também uma disposição (estável e durável) (cf. 10b2-5).

126. Compare-se com 2a31-32. Nos primeiros capítulos, «branco» foi usado como nome de uma

qualificação e também da qualidade que origina essa qualificação. Aqui (como em 4b15), a qualidade é chamada «brancura».

127. Em 8b36, o calor e o frio foram incluídos no género das disposições.

Porém, a brancura, a negrura e as outras cores não são chamadas 10
 qualidades afetivas do mesmo modo que as que acabámos de mencionar,
 mas por elas mesmas terem sido geradas por uma afeção. Que muitas
 mudanças de cor são geradas por uma afeção, isso é manifesto: pois,
 quando alguém se envergonha, fica vermelho, quando se atemoriza, fica
 pálido e assim por diante. De maneira que, se alguém sofre por natureza
 de alguma destas afeções, é natural que tenha a cor correspondente. Pois 15
 a mesma disposição corporal que ora se gerou ao envergonhar-se, podia
 também gerar-se em virtude da constituição natural — pelo que a cor
 correspondente se gera também por natureza¹²⁸.

Quando tais circunstâncias têm origem em certas afeções permanentes 20
 e difíceis de mudar, são chamadas qualidades. Pois, se a palidez ou a cor
 escura foram geradas na constituição natural da pessoa, são chamadas
 qualidades (uma vez que, em virtude delas, somos ditos qualificados);
 e, se a palidez ou a cor escura resultaram de doença prolongada ou do 25
 calor do sol e não desaparecem facilmente ou até ficam para toda a vida,
 são também chamadas qualidades (pois, de modo semelhante, somos, em
 virtude delas, ditos qualificados). Mas aquelas que se geram a partir de
 algo que facilmente se dissipa e que rapidamente desaparece são chamadas
 afeções. Pois as pessoas não são, em virtude delas, ditas qualificadas de 30
 certo modo. Pois nem a pessoa que fica vermelha por se envergonhar
 é dita avermelhada, nem a pessoa que empalidece por se atemorizar é
 dita pálida, mas diz-se antes que foram afetadas de algum modo. Por
 conseguinte, chama-se a isto afeções, mas não qualidades¹²⁹.

Qualidades afetivas e afeções são também, de modo semelhante, ditas 35
 a respeito da alma. Pois aquelas que foram geradas a partir de certas
 afeções logo à nascença são chamadas qualidades, como por exemplo a
 loucura, a irascibilidade e outras que tais. Pois as pessoas são, em virtude 10a

128. Os dois conceitos de qualidade afetiva que são expostos são bastante díspares: a relação à afeção, que é o seu traço comum, faz-se de maneira muito diferente em cada um dos casos.

129. A distinção pretendida entre qualidades afetivas

e afeções diferencia-se dificilmente da distinção entre estados e disposições que foi feita em 8b27-9a10. Um sinal claro disso é o facto de a palidez e a coloração vermelha serem consideradas disposições em 9b17 e afeções em 9b30-33. Também não se vê nenhuma razão para que

a loucura e a irascibilidade congénitas não sejam consideradas estados, nem para negar que a irascibilidade momentânea da pessoa atormentada constitua uma disposição.

delas, ditas qualificadas — irascíveis e loucas. E, de modo semelhante, quando as perturbações não são naturais, mas foram geradas por certas circunstâncias de que é difícil libertar-se, ou que são até completamente imutáveis, tais coisas são também qualidades (pois as pessoas são, em virtude delas, ditas qualificadas). Mas aquelas que são geradas por coisas que cessam rapidamente são chamadas afeções, como por exemplo se uma pessoa atormentada fica mais irascível; pois não é dito irascível aquele que, sob tal afeção, fica mais irascível, mas diz-se antes que foi afetado de algum modo. Por conseguinte, tais coisas são chamadas afeções, mas não qualidades¹³⁰.

Um quarto género de qualidade é a figura e a forma exterior de cada coisa; e, para além destas, a retitude, a curvatura e tudo o que se lhes assemelha. Pois, em virtude de cada uma delas, uma coisa é dita qualificada de certo modo. Pois, por ser um triângulo ou um quadrado e por ser reta ou curva, uma coisa é dita qualificada de certo modo. E, em virtude da sua forma, cada coisa é dita qualificada de certo modo.

Poderia julgar-se que o raro e o denso e o áspero e o liso significam qualificações; porém, eles parecem ser alheios à classificação das qualificações. Pois o que cada um deles manifesta parece ser antes uma certa posição das partes. Pois uma coisa é densa porque as suas partes estão muito próximas umas das outras e rara porque estão separadas umas das outras; e uma coisa é lisa porque as suas partes se encontram de certo modo em linha reta e áspera porque umas estão elevadas e outras rebaixadas¹³¹.

130. Aristóteles começou por dizer que as afeções são qualidades (9a28-29), mas agora nega-o. Esta última opção parece ser, de facto, mais correta, na medida em que as afeções constituem uma categoria à parte (a última da lista do capítulo 4). Mas o argumento com que é justificada, além de confundir as afeções com as disposições que delas resultam, se fosse

aceite, implicaria ter de excluir todas as disposições passageiras (aquelas que, segundo 8b35-36, «são fáceis de mudar e rapidamente se alteram») da categoria da qualidade.

131. Se raro e denso, e áspero e liso, não são qualificações, então em que categoria se incluem? Aristóteles não o esclarece. Além disso, não pode a

qualidade de uma coisa resultar da posição das suas partes? Por exemplo, as coisas são lisas ou ásperas porque as suas partes se encontram posicionadas de certo modo; mas a lisura e a aspereza deveriam (de acordo com 9b5-9) ser consideradas qualidades afetivas, uma vez que cada uma delas produz uma certa afeção do tato.

Talvez se possa descobrir algum outro tipo de qualidade, mas os mais falados são aproximadamente estes¹³². 25

As coisas que mencionámos são então qualidades, mas as coisas que, em virtude delas, são paronimicamente chamadas, ou que são de alguma outra maneira chamadas a partir delas, são qualificadas. Na maior parte dos casos (de facto, quase em todos), as coisas são chamadas paronimicamente, como por exemplo o branco a partir da brancura, o literato a partir da literacia, o justo a partir da justiça e assim por diante. Mas, em alguns casos, porque não estão estabelecidos nomes para as qualidades, não é possível as coisas serem chamadas paronimicamente a partir delas. Por exemplo, o corredor ou o pugilista, assim chamados em virtude de uma capacidade natural, não são chamados paronimicamente a partir de nenhuma qualidade; pois não estão estabelecidos nomes para as capacidades em virtude das quais eles são ditos qualificados, embora existam para os conhecimentos em virtude dos quais os homens são, a respeito da sua disposição, chamados pugilistas ou lutadores (pois o pugilato e a luta são chamados conhecimentos e é paronimicamente a partir deles que os que estão em tal disposição são ditos qualificados)¹³³. Mas, por vezes, mesmo quando está estabelecido um nome para a qualidade, aquilo que é dito qualificado em virtude dela não é chamado paronimicamente, como por exemplo, a partir da virtude, o homem bom; pois, por possuir virtude, o homem é dito bom, mas não o é paronimicamente a partir da virtude. Mas este caso não se verifica muitas vezes. Por conseguinte, as coisas que são chamadas paronimicamente a partir das qualidades que 10

132. É com razão que Aristóteles não pretende ter apresentado uma classificação exaustiva. Na verdade, a divisão em quatro géneros não foi deduzida de nenhum princípio e a própria noção de qualidade foi insuficientemente caracterizada. Aristóteles afirma ser uma qualidade tudo aquilo em virtude do qual as coisas são ditas

qualificadas (e utiliza isto como critério em 9a31-33, 9b23-24, 9b27, 9b29-30, 10a1-2 e 10a5), mas não fornece nenhum critério para decidir se algo é ou não é uma qualificação (um critério que se pudesse aplicar, por exemplo, aos casos do raro e do denso, ou do liso e do áspero).

133. Nesta passagem, Aristóteles menciona

duas maneiras de alguém ser chamado corredor, pugilista ou lutador: em virtude de uma capacidade natural (9a21: «de fazer alguma coisa facilmente») e em virtude de um conhecimento. As capacidades não têm nome, mas os conhecimentos têm. De acordo com 9a10-13, o conhecimento é aqui descrito como uma disposição.

mencionámos, ou que o são de alguma outra maneira a partir delas, são ditas qualificadas¹³⁴.

A respeito da qualificação há também contrariedade. Por exemplo, a justiça é o contrário da injustiça, a branca o contrário da negra e assim por diante. E com as coisas que são ditas qualificadas em virtude
15 delas passa-se o mesmo: o injusto é o contrário do justo e o branco é o contrário do negro. Mas não é assim em todos os casos. Pois o vermelho, o amarelo e outras cores deste tipo, embora sejam qualificações, não têm nenhum contrário.

Além disso, se um dos contrários for uma qualificação, o outro será também uma qualificação. Isto é manifesto se examinarmos os outros
20 predicados. Por exemplo, se a justiça é o contrário da injustiça e a justiça é uma qualificação, então também a injustiça é uma qualificação¹³⁵; pois nenhum dos outros predicados¹³⁶ se adequa à injustiça — nem quantidade, nem relativo, nem onde, nem em geral nenhum destes predicados, a não ser qualificação. E o mesmo se verifica com os outros contrários
25 que dizem respeito à qualificação.

134. Aristóteles retoma, neste parágrafo, a distinção entre qualidades e qualificações (ou coisas qualificadas), afirmando que estas são chamadas «a partir de» aquelas. Assim, uma coisa é chamada «branca» porque possui brancura; um indivíduo é chamado «corredor» porque possui uma certa capacidade natural, para a qual não existe nome; e um sujeito é chamado «bom» (σπουδαῖος) porque possui virtude (ἀρετή). Destes três tipos de casos, o primeiro é o mais frequente: é aquele em que as coisas qualificadas são *parónimas* das qualidades que possuem (cf. 1a12-15). Quando não se verifica esta relação paronímica, normalmente é

porque a qualidade não tem nome. Os casos mais raros são aqueles em que, apesar de haver um nome para a qualidade, o nome dado à qualificação que dela deriva não tem com ele nenhuma semelhança.

135. Compare-se com 14a19-25.

136. Neste parágrafo, Aristóteles usa duas vezes o termo *katégoriai* (κατηγορίαι) (traduzido por «predicados») para designar os membros da lista do capítulo 4 (de uma certa quantidade, de uma certa qualidade, relativamente a algo, nalgum lugar, etc.) a que a tradição chamará «categorias».

As qualificações admitem mais e menos. Pois uma coisa é dita mais ou menos branca do que outra e uma mais justa do que outra. Aliás, uma coisa é ela mesma suscetível de aumento — pois uma coisa que é branca pode tornar-se ainda mais branca. Isto, porém, não se verifica em todos os casos, mas apenas na maior parte. Pois pode questionar-se se se diz que uma justiça é mais justiça do que outra e de modo semelhante para as outras disposições. Algumas pessoas discordam a este respeito e negam completamente que se possa dizer que uma justiça é mais ou menos justiça do que outra, ou que uma saúde é mais ou menos saúde do que outra, embora digam que uma pessoa tem menos saúde do que outra e uma menos justiça do que outra e do mesmo modo com a literacia e as outras disposições. Mas é incontestável que, pelo menos as coisas que são ditas em virtude delas, admitem mais e menos; pois uma pessoa é dita mais literata do que outra, mais justa, mais saudável e assim por diante¹³⁷. Porém, o triângulo e o quadrado não parecem admitir mais — nem eles, nem nenhuma das outras figuras. Pois as coisas que admitem a definição de triângulo e a de círculo são todas igualmente triângulos ou círculos, enquanto das que não a admitem nenhuma será dita mais do que outra. Pois nenhum quadrado é mais um círculo do que o é um retângulo, uma vez que nenhum deles admite a definição de círculo. E, em geral, se ambos não admitem a definição daquilo que é proposto, um não será dito mais disso do que o outro. Por conseguinte, nem todas as qualificações admitem mais e menos¹³⁸.

137. A aproximação desta passagem com 3b33-4a9 sugere fortemente que a propriedade de não admitir mais e menos pertence às substâncias e às disposições em virtude da própria natureza da relação *ser dito de*. Trata-se de uma relação que, ao indicar o género a que um dado sujeito pertence, expressa a sua essência (o que ele é), ou seja, define-o. Ora, como Aristóteles observa a propósito das figuras (11a7-9), quando duas

coisas admitem a mesma definição R, elas são ambas igualmente R. Por isso é que, tal como «um homem não é mais homem do que outro» (3b39), também uma justiça não é mais justa do que outra, nem um triângulo é mais triângulo do que outro. Na relação de inerência é que pode haver mais e menos: uma qualidade pode estar mais numa substância do que noutra, dando assim origem a diferentes graus de qualificação (mais ou menos

justo, branco, belo, saudável, etc.).

138. Aristóteles conclui que «nem todas as qualificações admitem mais e menos», mas na verdade não foi dado nenhum exemplo que confirmasse isso. Pois, tal como as disposições, as figuras (triângulo, quadrado, círculo, retângulo, etc.) são qualidades e não qualificações (cf. 10a11-16).

15 Nada do que até agora foi mencionado é próprio da qualidade. No entanto, é somente em virtude das qualidades que as coisas são ditas semelhantes e dissemelhantes. Pois uma coisa não é semelhante a outra em virtude de nenhuma outra coisa que não seja aquilo em virtude do qual ela é qualificada. Portanto, seria próprio da qualidade ser em virtude dela que algo é dito semelhante ou dissemelhante¹³⁹.

20 Não devemos perturbar-nos com receio de que alguém nos diga que, tendo proposto fazer uma exposição acerca da qualidade, juntamos à nossa enumeração muitos relativos (uma vez que os estados e as disposições são relativos)¹⁴⁰. Pois, em quase todos estes casos, os géneros são ditos em relação a alguma coisa, mas nenhum dos particulares o é. O conhecimento, que é 25 um género, é dito aquilo que é de outra coisa (pois é dito conhecimento de alguma coisa); mas nenhum dos particulares é dito aquilo que é de outra coisa. A literacia, por exemplo, não é dita literacia de alguma coisa, nem a música música de alguma coisa. Mas, se também eles são ditos em relação a alguma coisa, é em virtude do género que o são. Por exemplo, a 30 literacia é dita conhecimento de alguma coisa, mas não literacia de alguma coisa; e a música é dita conhecimento de alguma coisa, mas não música de alguma coisa¹⁴¹. Portanto, os particulares não são relativos¹⁴². Mas é pelos particulares que somos ditos qualificados; pois também são eles que nós possuímos (é, com efeito, por termos algum conhecimento particular

139. A semelhança fora já ligada às qualidades em 6a32-34. Sempre que duas coisas são ditas semelhantes, é porque têm em comum uma ou mais qualidades. Portanto, é em virtude das qualidades, e somente delas, que as coisas são ditas semelhantes ou dissemelhantes. É de notar que o semelhante é um relativo que admite mais e menos (cf. 6b9-10 e 6b20-24). O facto de as coisas poderem ser ditas mais ou menos semelhantes está diretamente relacionado com a possibilidade de as qualidades estarem mais numas substâncias do que noutras (cf. 10b35-11a2).

140. Tendo incluído os estados e as disposições, primeiro, na categoria dos relativos (6b2-6) e, depois, na da qualidade (8b26-9a13), Aristóteles vê-se confrontado com um problema difícil. Tenta resolvê-lo alegando que os géneros são relativos, mas as suas espécies (que são aquilo que efetivamente nos qualifica) não o são.

141. Em *Top.* 146a37-b9, Aristóteles considera que um relativo pode sê-lo «por si mesmo» ou «em virtude do seu género». A literacia pertence ao segundo tipo, pois define-se como «o conhecimento das letras» (146b7). Na presente

passagem, Aristóteles usa o mesmo facto para negar que a literacia seja ela própria um relativo. Compare-se com *Metaph.* 1021b5-6, acerca da medicina.

142. No texto grego: αἱ καθ' ἕκαστα οὐκ εἰσὶ τῶν πρὸς τι. Embora *kath' hékasta* seja a expressão habitual para «indivíduos», o contexto torna evidente que Aristóteles pretende aqui referir-se às espécies do conhecimento enquanto género (a literacia, a música, etc.). Tendo isto em conta, recorro neste parágrafo à tradução por «particulares».

que somos ditos conhecedores)¹⁴³. Portanto, os particulares — em virtude dos quais somos por vezes ditos qualificados — serão também qualidades e não relativos¹⁴⁴.

35

Além disso, se acontece a mesma coisa ser uma qualificação e um relativo, incluí-la em ambos os gêneros¹⁴⁵ não tem nada de anormal¹⁴⁶.

CAPÍTULO 9

Fazer e ser afetado admitem contrariedade e também mais e menos. Pois aquecer é o contrário de arrefecer e ser aquecido de ser arrefecido e ser agradado de ser molestado; portanto, admitem contrariedade. E também mais e menos. Pois é possível aquecer mais e menos e ser mais e menos aquecido e ser mais e menos molestado; por conseguinte, fazer e ser afetado admitem mais e menos¹⁴⁷.

11b

5

143. Trata-se de uma afirmação interessante, que revela bem a prioridade concedida por Aristóteles ao que é particular, ou que está mais próximo do individual («indivisível e numericamente uno», cf. 1b6-7). Seria aliás de esperar que Aristóteles falasse aqui não apenas da literacia e da música enquanto espécies do género conhecimento, mas, como fez no capítulo 2, do acidente individual que é *uma certa literacia*. Não devemos concluir, no entanto, que o género não nos qualifica (pois o próprio texto reconhece que «somos ditos conhecedores» e não apenas músicos ou literatos).

144. A maneira como Aristóteles tenta resolver o problema suscita muitas dúvidas. Entre outras: se o conhecimento é um relativo, isso significa que não é uma qualidade? Pode um género que é um relativo dividir-se

em espécies que não são relativos, mas apenas qualidades?

145. Nesta obra, somente aqui e em 11b15 é que se usa o termo «género» para falar dos géneros supremos.

146. Devemos olhar para esta última frase com suspeição, pois não se conhece nenhum outro texto de Aristóteles onde se admita que os géneros supremos podem não ser mutuamente exclusivos. Recorde-se que, para afastar a aparência de que algumas substâncias poderiam ser relativos (cf. 8a13 e segs.), Aristóteles reformulou a caracterização dos relativos. Além disso, nos *Tópicos*, afirma-se que uma coisa só pode pertencer a dois géneros se um destes for subordinado ao outro ou se forem ambos subordinados a um terceiro (cf. 107a27-30, 121b29-122a2, 122b1-4, 144b14-16). Tratando-se de dois géneros supremos,

nenhuma destas condições pode ser satisfeita.

147. Depois de ter analisado, nos capítulos 5 a 8, a substância, a quantidade, os relativos e a qualidade, esperar-se-ia que o texto continuasse com o exame dos restantes géneros supremos (ou «categorias») da lista do capítulo 4. Como isso não acontece, muitos intérpretes consideram que o texto está incompleto. Mas não há nada que indique que o texto primitivo desta obra contivesse essa suposta «continuação». Uma coisa é evidente: estas poucas linhas acerca do *fazer* e do *ser afetado* (11b1-8) não constituem o exame de dois dos seis géneros em falta. É provável que elas tenham sido retiradas do seu lugar original. Na sua edição do texto, Bodéüs (2001) imprime-as entre 11a14 e 11a15, como parte da discussão da qualidade.

10 [Isto é, então, o que há a dizer sobre estas coisas. E sobre estar numa
 posição foi mencionado, na exposição dos relativos¹⁴⁸, que tais coisas
 são paronimicamente chamadas a partir das posições. Sobre as restantes
 — nalgum momento, nalgum lugar e ter —, devido a serem óbvias,
 nada mais há a dizer além daquilo que foi mencionado no início¹⁴⁹: que
 «estar calçado» e «estar armado» significam ter e que «no Liceu» (por
 15 exemplo) significa nalgum lugar e as outras coisas que sobre eles foram
 mencionadas.]

CAPÍTULO 10

[Por conseguinte, sobre os géneros inicialmente propostos, o que se
 disse é suficiente; mas devemos agora dizer alguma coisa acerca dos
 opostos e dos diversos modos segundo os quais é costume as coisas
 serem opostas¹⁵⁰.]

Diz-se que duas coisas são opostas de quatro modos: como relativos,
 como contrários, por privação e posse, ou como afirmação e negação¹⁵¹.
 20 Exemplos de coisas opostas de cada um destes modos são, para dar ape-
 nas uma ideia, os seguintes: como relativos, o dobro e a metade; como
 contrários, o mal e o bem; como privação e posse, a cegueira e a visão;
 como afirmação e negação, «ele está sentado» e «ele não está sentado».

25 As coisas que se opõem como relativos são ditas o que são *dos* seus
 opostos, ou de alguma outra maneira *em relação a* eles. O dobro, por
 exemplo, é dito o que é (dobro) *da* metade. O conhecimento e o conhe-
 cível também se opõem como relativos: o conhecimento é dito o que é
 30 *do* conhecível; e o conhecível é dito o que é *em relação ao* seu oposto —

148. Cf. 6b11-14.

149. Cf. 2a1-3.

150. Há um consenso generalizado entre os intérpretes quanto ao facto de a passagem 11b10-16 não ter sido escrita por Aristóteles. Ela parece ter sido acrescentada por

alguém que pretendia preencher o que julgou ser uma lacuna no texto primitivo. Bodéüs crê, no entanto, que a frase das linhas 11b15-16, «por conseguinte, sobre os géneros inicialmente propostos, o que se disse é suficiente», pode ser

autêntica, indicando que o projeto de examinar os quatro géneros (substância, quantidade, relativos e qualidade) foi concluído.

151. Encontra-se a mesma classificação em *Top.* II 8, v 6 e *Metaph.* 1054a23, 1055a38, 1057a33.

o conhecimento; pois o conhecível é dito conhecível *por* alguma coisa, a saber, *pele* conhecimento¹⁵².

Por conseguinte, as coisas que se opõem como relativos são ditas o que são *dos* seus opostos, ou de alguma outra maneira umas *em relação* às outras. Enquanto as que se opõem como contrários não são nunca ditas o que são *em relação* umas às outras, mas são seguramente ditas *o contrário* umas das outras. Pois o bem não é dito bem do mal, mas o seu contrário, assim como o branco não é dito branco do negro, mas o seu contrário. Portanto, estas oposições diferem uma da outra¹⁵³.

Quando os contrários são tais que é necessário que um dos dois pertença àquilo em que eles naturalmente ocorrem ou de que são predicados¹⁵⁴, não há entre eles nenhuma coisa intermédia. A doença e a saúde, por exemplo, ocorrem naturalmente nos corpos dos animais e é com certeza necessário que uma delas — ou a doença ou a saúde — pertença ao corpo de um animal¹⁵⁵. E o ímpar e o par predicam-se dos números e é com certeza necessário que um dos dois — ou o ímpar ou o par — pertença a um número. E também é certo que não há entre eles nenhuma coisa intermédia — nem entre a doença e a saúde, nem entre o ímpar e o

35

12a

5

152. A caracterização dos relativos apresentada neste parágrafo é a que se encontra em 6a36-b11. Sobre o conhecimento e o conhecível, cf. 6b28-35. Está subentendida a propriedade de os relativos serem ditos em relação a correlativos que reciprocam, a qual será expressamente referida em 12b21-22. A reformulação do critério para ser um relativo feita em 8a28-35 não é tida em conta neste capítulo.

153. E são mutuamente exclusivas, quer dizer, nenhum par de contrários é também um par de relativos. Isto não contradiz a afirmação feita em 6b15-19, segundo a qual alguns relativos têm contrário, desde que o contrário de um relativo não seja nunca o seu

correlativo (por exemplo, o contrário do conhecimento é a ignorância, mas o seu correlativo é o conhecível). Há outros exemplos, porém, que colocam dificuldades a esta tese. É o caso dos pares grande-pequeno, muito-pouco e maior-menor: todos eles são relativos (cf. 5b15-29, 6b31-32); mas não serão também contrários? Para os dois primeiros pares, Aristóteles defendeu em 5b30-6a11 que eles não são contrários; e, provavelmente, usaria o mesmo argumento para o par maior-menor.

154. As expressões «ocorrer naturalmente em» e «ser predicado de» parecem retomar a distinção introduzida no capítulo 2 entre «estar em» e «ser dito

de». Uma vez que nenhuma substância tem contrário (cf. 3b24-27), os contrários são sempre acidentes; ora, os acidentes ou estão em substâncias ou são ditos de outros acidentes (dentro do mesmo género ou «categoria»). Assim, a saúde e a doença estão nos corpos dos animais (substâncias) e o par e o ímpar são ditos dos números (quantidades).

155. De acordo com a primazia das substâncias primeiras (caracterizada em 2b5-6), a saúde e a doença só existem *porque* existem animais; mas, uma vez que existam animais, cada um deles tem de possuir ou saúde ou doença; quer dizer, nenhum animal pode existir sem possuir uma destas qualidades.

10 par¹⁵⁶. Mas quando não é necessário que um dos dois contrários pertença, então há entre eles alguma coisa intermédia. O negro e o branco, por exemplo, ocorrem naturalmente nos corpos e não é necessário que
 15 um dos dois pertença a um corpo (pois os corpos não são todos ou brancos ou negros). Mau e bom predicam-se de homens¹⁵⁷ e de muitas outras coisas, mas também não é necessário que um dos dois pertença àquelas coisas de que se predicam (pois elas não são todas ou más ou boas). E entre estes há com certeza alguma coisa intermédia, como, por exemplo, entre o branco e o negro, o cinzento, o amarelo e todas as outras
 20 cores e entre o mau e o bom, o nem mau nem bom. Em alguns casos, estão estabelecidos nomes para os intermédios, como, entre o branco e o negro, o cinzento e o amarelo; há, porém, casos em que não é fácil dar um nome ao intermédio, mas é pela negação de ambos os extremos que o intermédio é determinado, como o nem bom nem mau e o nem
 25 justo nem injusto.

Privação e posse são ditas a respeito de uma mesma coisa, como por exemplo a visão e a cegueira a respeito do olho; e, como regra geral, é a respeito daquilo em que a posse naturalmente ocorre que cada uma delas é dita. Dizemos que cada uma das coisas capazes de uma posse
 30 está privada dela quando ela está inteiramente ausente daquilo a que naturalmente pertence¹⁵⁸ e quando seria natural tê-la. Pois não é a quem não tem dentes que chamamos desdentado, nem a quem não tem visão que chamamos cego, mas somente a quem não tem quando seria natural ter. Pois alguns seres não têm, quando nascem, visão nem dentes, mas não são ditos desdentados nem cegos¹⁵⁹.

156. Há, no entanto, uma diferença importante entre os contrários saúde-doença e par-ímpar: os primeiros podem pertencer à mesma coisa (embora não ao mesmo tempo), enquanto os segundos não podem. Um número par (ou ímpar) é necessariamente par (ou ímpar).

157. Como foi dito, estas «predicações» resultam de relações de inerência: quando a virtude ou o

vício está no homem, ele é chamado bom ou mau, respetivamente (cf. 10b5-9).

158. Só aquilo que pode possuir uma determinada coisa pode também estar privado dela. De uma árvore, por exemplo, embora não tenha visão, não se diz que é cega. Por isso, a privação e a posse são ditas a respeito do mesmo género de coisas, a saber, aquelas em que a posse naturalmente ocorre.

159. Só *quando* é natural possuir alguma coisa se pode também estar privado dela. Aristóteles tem aqui em vista as espécies de animais que só adquirem visão ou dentes (ou cabelo: cf. 13a35) ao fim de um certo tempo de desenvolvimento, antes do qual não se diz de nenhum deles que é cego ou desdentado (ou calvo).

Estar privado e ter posse não são privação e posse. Pois a visão é uma 35
 posse e a cegueira uma privação, mas o ter visão não é a visão, nem o
 ser cego é a cegueira. Pois a cegueira é uma certa privação, enquanto o
 ser cego é estar privado, não é uma privação¹⁶⁰. Além disso, se a cegueira
 fosse o mesmo que o ser cego, poderiam predicar-se ambos da mesma 40
 coisa; mas o homem é dito cego, enquanto de modo nenhum o homem é 12b
 dito cegueira. Todavia, também o estar privado e o ter posse parecem ser
 opostos como o são a privação e a posse. Pois o modo de oposição é o
 mesmo. Pois, tal como a cegueira se opõe à visão, o ser cego opõe-se ao 5
 ter visão. (O que subjaz a uma afirmação ou negação também não é uma
 afirmação ou negação. Pois a afirmação é um enunciado afirmativo e a
 negação um enunciado negativo, enquanto nenhuma das coisas que subja-
 zem a uma afirmação ou negação é um enunciado. Todavia, também estas 10
 são ditas ser opostas umas às outras como o são a afirmação e a negação.
 Pois o modo de oposição é também nestes casos o mesmo. Pois, tal como
 a afirmação se opõe à negação — por exemplo, «ele está sentado» e «ele
 não está sentado» —, assim se opõem também as coisas que subjazem a 15
 cada uma — o ele estar sentado e o ele não estar sentado¹⁶¹.)

É evidente que a privação e a posse não se opõem como relativos.
 Pois nenhuma delas é dita o que é *do* seu oposto. Pois a visão não é
 visão *da* cegueira, nem é de qualquer outro modo dita *em relação a* ela.
 Do mesmo modo, também não pode dizer-se que a cegueira é cegueira 20
da visão (a cegueira é dita privação da visão, mas não é dita cegueira da
 visão). Além disso, todos os relativos são ditos em relação a correlativos
 que reciprocam e, portanto, se a cegueira fosse um relativo, aquilo em

160. Esta distinção é semelhante à que foi feita em 6b11-14 entre posição (e. g., deitado) e estar numa posição (e. g., estar deitado). É então provável que também aqui o ser cego seja paronimicamente dito a partir da cegueira. E, como normalmente acontece com os parónimos, diz-se que um homem é cego, mas não se diz que ele é cegueira.

161. A afirmação e a negação são, segundo

Int. 5, as duas espécies do enunciado declarativo simples, o qual forma uma unidade em virtude de significar uma só coisa. Esta passagem testemunha fortemente a favor da ideia de que Aristóteles dispunha da noção de *estado de coisas*, como uma entidade complexa, de natureza «proposicional», que corresponde ou que é significada por um enunciado declarativo.

(A favor da mesma ideia, veja-se sobretudo *Metaph.* 1024b17-25 e 1051a34-b9.) Se o modo de oposição entre uma afirmação e uma negação contraditórias e entre os estados de coisas correspondentes é o mesmo, então, à luz da caracterização feita em 13a37-b35, os próprios estados de coisas deverão poder ser ditos verdadeiros ou falsos.

relação ao qual ela seria dita reciprocária. Mas, de facto, não reciproca.

25 Pois a visão não é dita visão da cegueira ¹⁶².

Que os opostos por privação e posse também não se opõem como contrários é manifesto pelo seguinte ¹⁶³. Por um lado, no caso dos contrários que não têm entre si nenhuma coisa intermédia, é necessário que sempre um dos dois pertença àquilo em que eles naturalmente ocorrem ou de que se predicam. Pois os que não tinham nenhuma coisa intermédia eram
30 precisamente aqueles em que, dada uma coisa capaz de os receber, era necessário que um deles lhe pertencesse (como nos exemplos da doença e da saúde, do ímpar e do par). Por outro lado, no caso dos contrários que têm entre si alguma coisa intermédia, não é nunca necessário que um dos dois pertença a todas as coisas. Pois as coisas capazes de os receber não são todas necessariamente ou brancas ou negras, ou quentes ou frias;
35 pois nada impede que alguma coisa intermédia entre estas lhes pertença. Além disso, os contrários que tinham entre si alguma coisa intermédia eram precisamente aqueles em que, dada uma coisa capaz de os receber, não era necessário que um dos dois lhe pertencesse — excetuando as coisas a que um pertence por natureza, como o ser quente pertence ao fogo e o ser branco pertence à neve ¹⁶⁴; e, nestes casos, é necessário que

162. Confirma-se assim que os diferentes modos de oposição são mutuamente exclusivos.

163. Para provar que nenhum caso de oposição entre posse e privação é ao mesmo tempo um caso de contrariedade, Aristóteles apoia-se na divisão dos contrários exposta em 11b38-12a20. A linha do argumento é a seguinte: se só existem dois tipos de contrários (tipo 1: contrários sem intermédio; tipo 2: contrários com intermédio) e se as coisas que se opõem como posse e privação não pertencem a nenhum deles, conclui-se então que elas não são contrárias.

164. Ao retomar a distinção anterior entre os dois tipos

de contrários, Aristóteles descobre contraexemplos à sua anterior caracterização modal dos contrários com intermédio (dada em 12a9-20): o quente e o frio têm intermédio, mas é necessário que um deles pertença ao fogo (pois o fogo é necessariamente quente); o branco e o negro têm intermédio, mas é necessário que um deles pertença à neve (pois a neve é necessariamente branca). Note-se que a neve e o fogo foram também os exemplos usados por Platão no último argumento do *Fédon* (em 103c-e), que muitos comentadores consideram ser um texto que marca a descoberta da predicação essencial.

definidamente um deles lhe pertença e não de maneira casual¹⁶⁵, pois não é possível o fogo ser frio nem a neve negra. Portanto, não é necessário que um dos dois contrários pertença a tudo o que é capaz de os receber, mas somente às coisas a que um pertence por natureza; e, nestas, é definitivamente um que tem de pertencer e não de maneira casual¹⁶⁶.

Mas nenhuma destas descrições é verdade da privação e da posse. Pois, por um lado, não é sempre necessário que, dada uma coisa capaz de as receber, uma das duas lhe pertença, uma vez que um ser para quem não é ainda natural ter visão, nem é dito cego, nem é dito ter visão; de modo que a privação e a posse não podem ser daquele tipo de contrários que não têm entre si nenhuma coisa intermédia. Mas, por outro lado, também não são daqueles que têm entre si alguma coisa intermédia. Pois é necessário que, com o tempo, uma das duas pertença a tudo o que é capaz de as receber. Pois quando, para um ser, já é natural que tenha visão, então dir-se-á, ou que é cego, ou que tem visão — e não definitivamente uma das duas coisas, mas de maneira casual; pois não é necessário que ele seja cego ou que tenha visão, mas é de maneira casual. Enquanto, no caso dos contrários que têm entre si alguma coisa intermédia, não era nunca necessário que um dos dois pertencesse a todas as coisas, mas apenas a algumas e a estas era definitivamente um que tinha de pertencer.

165. Quando se atribui a necessidade a algo com caráter disjuntivo — como em «é necessário que *A* ou *B* pertença a *X*» —, essa necessidade pode ser de dois tipos: necessidade-definida ou necessidade-casual. De acordo com a necessidade-casual, nenhum dos membros da disjunção é necessário (i. e., nem é necessário que *A* pertença a *X*, nem é necessário que *B* pertença a *X*, mas é necessário que um deles, *A* ou *B*, pertença a *X*). De acordo com a necessidade-definida, a disjunção é necessária porque há um dos seus membros que é necessário (i. e., é necessário que *A* pertença a *X* ou é necessário que

B pertença a *X* e, por isso, é necessário que um deles, *A* ou *B*, pertença a *X*). Para formular a necessidade-casual, Aristóteles usa a expressão ὁπότερον ἔτυχεν (12b40, 13a3, 13a11, 13a12-13), que traduzo por «de maneira casual». Esta expressão é também usada no capítulo *Int.* 9 (sobre o problema dos futuros contingentes), onde desempenha um papel crucial. A distinção entre necessidade-definida e necessidade-casual é relevante para avaliar afirmações do gênero de «dado um par de declarações contraditórias, é necessário que uma delas seja verdadeira».

166. Aristóteles revê a caracterização modal dos contrários com intermédio: dada uma coisa capaz de os receber, ou não é necessário que um deles lhe pertença (caso mais frequente) ou há definitivamente um deles que necessariamente lhe pertence (nos casos especiais em que um dos contrários lhe pertence por natureza). A necessidade que caracteriza os contrários sem intermédio (dada uma coisa capaz de os receber, é necessário que um deles lhe pertença) pode ser necessidade-casual (como no caso da saúde e da doença) ou necessidade-definida (como no caso do par e do ímpar, a respeito de cada número individual).

Portanto, é manifesto que as coisas que se opõem como privação e posse não são opostas de nenhum dos modos segundo os quais os contrários o são¹⁶⁷.

Além disso, no caso dos contrários, enquanto aquilo que é capaz de receber existir, é possível ocorrer mudança de um para o outro, a menos
 20 que um pertença por natureza a alguma coisa, como o ser quente ao fogo. Pois é possível que o que é saudável adoeça, que o que é branco se torne negro e o que é frio, quente¹⁶⁸; e é também possível que alguém de bom se torne mau e de mau se torne bom. (Pois a pessoa que é má, se for conduzida a melhores formas de viver e de pensar, poderá progredir
 25 alguma coisa, por pouco que seja, em direção a ser melhor. E se, por uma vez, fizer um pequeno progresso, é evidente que poderá ou mudar completamente ou fazer um progresso muito grande. Pois, por mais pequeno que tenha sido o progresso feito no início, a pessoa torna-se cada vez mais fácil de mudar em direção à virtude, de modo que é natural que faça um progresso ainda maior; e se isto continuar a acontecer, ela
 30 acabará fixando-se por completo no estado contrário, desde que o tempo o não impeça¹⁶⁹.) Mas, no caso da privação e da posse, é impossível ocorrer mudança mútua. Pois a mudança ocorre da posse para a privação, mas da privação para a posse é impossível. Pois alguém que se tornou cego

167. É o argumento apresentado suficiente para eliminar a forte sugestão intuitiva segundo a qual a cegueira seria o contrário da visão (além de ser a privação desta)? Efetivamente, existem diversos casos que nos inclinariam a classificar como sendo de contrariedade e também de posse e privação. E podemos encontrar alguns exemplos disso se confrontarmos as *Categorias* com os *Tópicos*. Veja-se, por exemplo, o conhecimento e a ignorância: segundo 6b16-17, eles são contrários; mas, em *Top.* 147b30-31, a ignorância é descrita como privação do conhecimento. Do mesmo modo, o frio é o contrário do calor

(cf. 4a20, 8b36, 9a30-31), mas é também a privação deste (cf. *Top.* 141a10-14); e, em *Top.* 147b6-7, a desigualdade é considerada privação da igualdade. Além disso, em *Top.* 147b4-5, Aristóteles afirma explicitamente que, «por vezes, um dos contrários é chamado pela privação do outro» (cf. também 147b26-28). Talvez fosse então preferível definir os opostos posse-privação como uma espécie particular de contrários, cuja diferença residiria no facto de só serem ditos a respeito de facultades ou propriedades *naturais* (cf. 12a29-31 e *Top.* 141a11-12: «toda a privação é-o de um atributo natural»).

168. Mas não é possível que um número par se torne ímpar.

169. Veja-se *EN* 1152a27-33, sobre a possibilidade (e a maior ou menor dificuldade) de «curar» a acrasia (ou falta de domínio de si).

não volta a ver, nem um homem que é calvo torna a ter cabelo, nem a quem é desdentado lhe crescem dentes¹⁷⁰. 35

É evidente que as coisas que se opõem como afirmação e negação não se opõem de nenhuma das maneiras acabadas de mencionar; pois somente nestas é necessário que sempre uma delas seja verdadeira e a outra falsa¹⁷¹. Pois, no caso dos contrários, não é necessário que sempre um deles seja verdadeiro e o outro falso, nem no caso dos relativos nem nos casos de posse e privação. A saúde e a doença, por exemplo, são contrários e nenhuma delas é verdadeira ou falsa; do mesmo modo, o dobro e a metade opõem-se como relativos e nenhum deles é verdadeiro ou falso; e o mesmo se verifica nos casos de privação e posse, tais como a visão e a cegueira. E, em geral, nenhuma das coisas que são ditas sem combinação é verdadeira ou falsa¹⁷²; ora, todas as coisas mencionadas são ditas sem combinação. 13b 5 10

No entanto, poderia muito bem parecer que isto acontece no caso dos contrários que são ditos por combinação — pois «Sócrates está com saúde» é o contrário de «Sócrates está doente»¹⁷³ —, mas em nenhum 15

170. Estes exemplos testemunham que as noções de posse e privação têm a sua aplicação privilegiada no domínio biológico. Mas, se admitirmos que a ignorância e o frio também são privações (como são descritos nos *Tópicos*), diremos então que nem todas as privações são irreversíveis.

171. Já no capítulo 4 se observava que toda a afirmação é ou verdadeira ou falsa (2a7-8); acrescenta-se agora que, se uma afirmação é verdadeira, a sua negação é falsa e, se aquela é falsa, esta é verdadeira. Repare-se na dupla qualificação «necessário» (ἀναγκαῖον) e «sempre» (ἀεί): a distribuição dos valores verdadeiro-falso pelos membros de cada par contraditório é algo que tem de ocorrer em todos os momentos. Trata-se aqui da regra fundamental dos

pares contraditórios, que será também formulada em *Int.* 17b26-29 (veja-se ainda 18a29-33 e 18b27-29) e à qual serão, no entanto, apontadas algumas exceções. Este quarto e último género de oposição é precisamente o tema principal do *De Interpretatione*, onde Aristóteles chama «contradição» ao par formado por «uma afirmação e uma negação que se opõem» (17a33-34).

172. Como foi dito em 2a8-10.

173. Aristóteles chama aqui «contrários ditos por combinação» a pares de enunciados afirmativos singulares com o mesmo sujeito e predicados contrários (uma noção bem distinta da das declarações contrárias consideradas no *De Interpretatione*). Os exemplos selecionados são deliberadamente de

contrários sem intermédio (saúde e doença), pois, como a maior parte dos que têm intermédio, é evidente que a sua afirmação de um mesmo sujeito individual pode ser em ambos os casos falsa (dado que um corpo pode não ser branco nem negro, um homem não ser justo nem injusto, etc.); mas, com os contrários que não têm intermédio, foi dito que ou um ou outro tem de pertencer àquilo que é capaz de os receber (um animal tem ou de estar doente ou de estar com saúde), pelo que pareceria, quando ambos são afirmados de um mesmo sujeito individual, ter de resultar daí uma declaração verdadeira e uma falsa. Todavia, tal só acontece, diz Aristóteles, quando o sujeito de que eles são afirmados existe; quando o sujeito não existe, as afirmações são ambas falsas.

destes casos é necessário que sempre um deles seja verdadeiro e o outro falso. Pois, se Sócrates existir, um será verdadeiro e o outro falso, mas, se não existir, serão ambos falsos; pois nem «Sócrates está doente» nem «Sócrates está com saúde» serão verdadeiros se Sócrates não existir de todo. Nos casos de privação e posse, se ele não existir de todo, nenhuma será verdadeira e, se ele existir, nem sempre uma delas será verdadeira. Pois «Sócrates tem visão» e «Sócrates é cego» opõem-se como privação e posse e, se ele existir, não será necessário que uma delas seja verdadeira ou falsa (pois enquanto não for ainda natural para ele ter visão, ambas serão falsas); mas, se Sócrates de todo não existir, serão também ambas — «Sócrates tem visão» e «Sócrates é cego» — falsas. Porém, nos casos de afirmação e negação, quer ele exista quer não, sempre uma será falsa e a outra verdadeira. Pois, em «Sócrates está doente» e «Sócrates não está doente», se ele existir, é evidente que uma delas será verdadeira ou falsa¹⁷⁴ e, se ele não existir, verifica-se o mesmo; pois, se ele não existir, «Sócrates está doente» será falsa, mas «Sócrates não está doente» será verdadeira¹⁷⁵. Portanto, será somente das coisas que se opõem como afirmação e negação que é própria a característica de sempre uma delas ser verdadeira ou falsa.

CAPÍTULO 11

O contrário do bem é necessariamente um mal (isto é manifesto por indução a partir dos casos individuais: o contrário da saúde é a doença, o contrário da justiça é a injustiça, o contrário da coragem é a covardia e de modo semelhante nos outros). Mas o contrário do mal umas vezes é um bem, outras vezes é um mal. Pois a deficiência é má e o seu contrário é o excesso, que é também um mal; mas o meio-termo é o contrário de ambos e é bom¹⁷⁶. No entanto, são poucos

174. Como se compreende pelo contexto, trata-se de uma maneira descuidada de dizer que uma delas será verdadeira e a outra será falsa. O mesmo acontece na última frase do capítulo.

175. Em toda esta passagem, Aristóteles parece tomar como evidente que, acerca de um indivíduo que não existe, qualquer afirmação é falsa e qualquer negação é verdadeira. Compare-se com *Int.* 16b11-15 e 21a25-33.

176. Aristóteles define a virtude como «um meio-termo entre dois vícios» em *EN* 1107a2. Cf. também *Top.* 123b27-30, *Ph.* 224b30-35 e *EE* II 3.

os casos em que se vê isto; na maior parte, o contrário de um mal é sempre um bem.

Além disso, quando um dos contrários existe, não é necessário que o outro exista também. Pois, se todos estivessem com saúde, a saúde existiria, mas a doença não. E, de modo semelhante, se tudo fosse branco, a brancura existiria, mas a negrura não¹⁷⁷. Além disso, se Sócrates estar com saúde é o contrário de Sócrates estar doente¹⁷⁸ e não é possível pertencerem ambos simultaneamente à mesma pessoa¹⁷⁹, não será possível, quando existe um dos contrários, existir também o outro; pois, se Sócrates estar com saúde existe, Sócrates estar doente não existirá.

Também é manifesto que, por natureza, os contrários ocorrem na mesma coisa (a mesma em espécie ou em gênero). Pois a doença e a saúde ocorrem no corpo dos animais, a brancura e a negrura ocorrem simplesmente no corpo e a justiça e a injustiça ocorrem na alma.

Necessariamente, todos os contrários estão no mesmo gênero, ou estão em gêneros contrários, ou são eles mesmos gêneros¹⁸⁰. Pois o branco e o negro estão no mesmo gênero (uma vez que a cor é o gênero de ambos), mas a justiça e a injustiça estão em gêneros contrários (uma vez que o gênero de uma é a virtude e o da outra é o vício), enquanto o bem e o mal não estão num gênero, mas dá-se o caso de serem eles mesmos gêneros de certas coisas¹⁸¹.

177. Esta passagem é bem reveladora da perspectiva aristotélica a respeito dos universais: se nenhuma coisa fosse negra, não existiria a negrura. Em geral, não existem universais não-exemplificados.

178. Uma vez que não fala de enunciados, nem de verdade ou falsidade, e usa o infinitivo dos verbos, pode ser que Aristóteles se refira aqui (como em 12b5-16) aos *estados de coisas* contrários. Mas,

nesse caso, teríamos de lhe atribuir a tese de que, quando um enunciado é falso, o estado de coisas correspondente não existe.

179. Quer dizer: o estar-com-saúde e o estar-doente, sendo contrários, não podem pertencer ambos a Sócrates ao mesmo tempo. Cf. 5b39-6a1, 12a4-6, 13b14-19.

180. Compare-se com *Top.* 153a35-36 e *Metaph.* 1018a25-35.

181. Os três casos aqui descritos são também contemplados em *Top.* 123b1-12. Acerca da justiça e da injustiça, veja-se 10b19-21. E tenha-se em conta que a virtude e o vício são ambos estados. A afirmação de que o bom e o mau são gêneros concilia-se dificilmente com a tese de que o bom é um homônimo (cf. *Top.* 107a3-13 e *EN* 1096a23-29).

CAPÍTULO 12

Uma coisa é dita anterior a outra de quatro modos¹⁸². Primeiro, e mais propriamente, a respeito do tempo, como quando se diz que uma coisa é mais velha e mais antiga do que outra (pois é por o tempo ser
 30 mais longo que ela é dita mais velha e mais antiga¹⁸³). Segundo, o que não reciproca quanto à implicação da existência. Por exemplo, um é anterior a dois. Pois, se existem dois, segue-se de imediato que existe um; enquanto, se existe um, não existem necessariamente dois. Portanto, a implicação da existência do restante não reciproca a partir da existência de um; e aquilo a partir do qual a implicação da existência não reciproca
 35 parece ser anterior¹⁸⁴. Terceiro, uma coisa é dita anterior segundo uma certa ordem, como no caso das ciências e dos discursos. Pois nas ciências demonstrativas há, por ordem, um anterior e um posterior (pois os
 14b elementos¹⁸⁵ são, por ordem, anteriores aos diagramas¹⁸⁶ e, na literacia, as letras são anteriores às sílabas); e de modo semelhante no caso dos discursos (pois a introdução é, por ordem, anterior à exposição)¹⁸⁷. De-

182. Compare-se este capítulo com *Metaph.* Δ 11.

183. Quer dizer: comparando dois seres atualmente existentes, é anterior aquele cuja origem está temporalmente mais distante do presente.

184. Se a existência de *A* implica a existência de *B*, mas a de *B* não implica a de *A*, então *B* é anterior a *A*. Pois *B* pode existir sem *A*, enquanto *A* não pode existir sem *B*. Em *Metaph.* 1019a4, atribui-se esta distinção — i. e., a distinção entre coisas que podem existir sem outras, enquanto as outras não podem existir sem elas — a Platão. No entanto, os comentadores têm dificuldade em encontrá-la formulada nos diálogos conhecidos e podemos pensar, por isso, numa transmissão oral.

Além da relação entre pluralidades ou coleções (e. g., a existência de três livros implica a existência de dois livros, mas não reciprocamente), a relação entre a espécie e o género também exemplifica este segundo modo de anterioridade (cf. 15a4-7 e *Top.* 123a14-15, 141b29, 144b9-10).

185. No contexto da geometria antiga, chamava-se «elementos» a certos teoremas fundamentais, reconhecidos como especialmente úteis, na medida em que serviam como princípios para provar muitas outras propriedades (daí a comparação frequente com as letras do alfabeto). Aristóteles usa o termo com este mesmo sentido em *Top.* 163b23,

158b35 e *Metaph.* 998a25, 1014a35-b5.

186. Em muitas ciências da antiguidade (geometria, astronomia, mecânica, etc.), o uso de diagramas fazia parte do próprio processo demonstrativo e não servia apenas para efeitos de ilustração ou para facilitar a compreensão do estudante.

187. Aristóteles falou de «ordem» a respeito das partes do tempo e dos números em 5a28-33.

pois, além dos modos já mencionados, o que é melhor e mais estimado parece ser anterior por natureza. De facto, as pessoas costumam dizer, acerca daqueles que mais estimam e amam, que são anteriores. Este é talvez, dos diversos modos, o mais impróprio. São estes, por conseguinte, os modos de dizer que uma coisa é anterior.

Mas parece que, além dos já mencionados, poderá haver outro modo de ser dito anterior. Pois, das coisas que reciprocam quanto à implicação da existência, aquela que é de alguma maneira causa da existência da outra poderia, com razoabilidade, ser-lhe dita anterior por natureza. E é manifesto que há alguns casos deste tipo¹⁸⁸. Pois o facto de existir um homem reciproca quanto à implicação da existência com o enunciado verdadeiro a seu respeito. Pois, se existe um homem, o enunciado através do qual dizemos que existe um homem é verdadeiro; e reciprocamente: se o enunciado através do qual dizemos que existe um homem é verdadeiro, então existe um homem. Porém, o enunciado verdadeiro não é de modo nenhum causa da existência da própria coisa, mas é antes seguramente a coisa que parece de alguma maneira causa de o enunciado ser verdadeiro. Pois é por a coisa existir ou não que o enunciado é dito verdadeiro ou falso¹⁸⁹. Portanto, uma coisa poderá ser dita anterior a outra de cinco modos¹⁹⁰.

CAPÍTULO 13

São ditas simplesmente, e mais propriamente, simultâneas aquelas coisas cuja geração se dá ao mesmo tempo. Pois nenhuma delas é anterior ou posterior. É então a respeito do tempo que elas são ditas simultâneas¹⁹¹.

188. É natural que o leitor destas linhas se interrogue se a relação entre as substâncias primeiras e as restantes coisas, descrita em 2b5-6, se poderia subsumir nesta classe.

189. Note-se a semelhança desta formulação com a de 4b8-10. A existência de um homem e a verdade de um enunciado que diz que existe um homem implicam-se

reciprocamente, mas é aquela que explica ou que fundamenta esta. A prioridade do facto relativamente ao enunciado, ou ao pensamento, que ele torna verdadeiro é também registada na conhecida afirmação de *Metaph.* 1051b6-9: «Não é porque o nosso pensamento de que tu és branco é verdadeiro que tu és branco, mas é antes porque tu és branco que nós, ao dizermos isto, falamos verdade.»

190. Este quinto modo de anterioridade foi claramente acrescentado a uma lista anteriormente fixada de quatro modos.

191. O primeiro modo de ser simultâneo — a respeito do tempo — corresponde ao primeiro modo de ser anterior, distinguido em 14a26-29. Cf. *Ph.* 218a25-27.

Mas simultâneas por natureza são aquelas que reciprocam quanto à implicação da existência, desde que nenhuma delas seja de alguma maneira causa da existência da outra¹⁹². Por exemplo, o dobro e a metade. Pois estes reciprocam (se existe um dobro, existe uma metade e, se existe uma metade, existe um dobro) e nenhum deles é causa da existência do outro¹⁹³. Também as espécies coordenadas do mesmo género são ditas simultâneas por natureza¹⁹⁴. São ditas coordenadas aquelas que resultam da mesma divisão, como por exemplo o voador, o terrestre e o aquático. Pois estes pertencem ao mesmo género e são coordenados, uma vez que o animal se divide nestes, a saber, em voador, terrestre e aquático¹⁹⁵. E nenhum deles é anterior ou posterior, mas as coisas deste tipo parecem antes ser simultâneas por natureza. Cada um deles — o terrestre, o voador e o aquático — poderá ser ainda dividido em espécies. Por conseguinte, também aí, aquelas que resultam da mesma divisão do mesmo género serão simultâneas por natureza¹⁹⁶. Mas os géneros são sempre anteriores às espécies, pois não reciprocam quanto à implicação da existência. Por exemplo, se existe o aquático, existe o animal, mas, se existe o animal, não existe necessariamente o aquático¹⁹⁷. Por conseguinte, são ditas si-

192. Este modo de ser simultâneo «por natureza» corresponde ao modo de ser anterior descrito em 14a29-35, acrescentada a condição que exclui os casos considerados em 14b10-22.

193. Este mesmo exemplo foi dado em 7b15-22, quando se afirmou a simultaneidade de muitos relativos. Aristóteles diz em *Top.* 131a16 e 142a24 que os opostos são simultâneos por natureza.

194. A simultaneidade natural admite ainda outro caso, também considerado em *Top.* 142b8 (onde os exemplos dados são o par e o ímpar, como diferenças específicas do número).

195. Estas diferenças do género animal foram mencionadas em 1b17-19. Cf. também 3a22-28. Mas

Aristóteles parece tratá-las aqui como «espécies», enquanto em *Top.* 143a36-b2 as refere como «diferenças». A oscilação compreende-se tendo em conta que «toda a diferença específica, juntamente com o género, constitui uma espécie» (143b8-9).

196. Para que duas espécies sejam simultâneas, além de pertencerem ao mesmo género, têm de resultar *da mesma divisão*. Homem e peixe, por exemplo, não são espécies simultâneas.

197. A afirmação de que os géneros são anteriores às espécies (presente também em *Top.* 123a14-15, 141b29, 144b9-10) pode parecer estar em conflito com o princípio de que «a espécie é mais substância do que o género» (2b7-8).

Na realidade, ambas as coisas resultam do facto de o género se predicar da espécie, enquanto a espécie não se predica do género (e. g., uma vez que todos os cavalos são animais, se não existissem animais, não existiriam cavalos). Quando caracteriza a primazia das substâncias primeiras, Aristóteles diz que se as substâncias primeiras *no seu conjunto* não existissem, nenhuma outra coisa poderia existir (cf. 2a34-b6). Ora, o mesmo se verifica entre o género e as suas diversas espécies: se as espécies *no seu conjunto* não existissem, o género não existiria. Mas, nesta passagem, analisa-se apenas a relação entre o género e cada uma das suas espécies isoladamente.

multâneas por natureza as coisas que reciprocam quanto à implicação da existência (desde que uma não seja de alguma maneira causa da existência da outra) e as espécies coordenadas do mesmo género. Mas simplesmente simultâneas são aquelas cuja geração se dá ao mesmo tempo. 10

CAPÍTULO 14

Existem seis espécies de mudança: geração, corrupção, aumento, diminuição, alteração e mudança de lugar¹⁹⁸. Quanto às restantes mudanças, é evidente que elas são diferentes umas das outras (pois a geração não é corrupção e nem o aumento nem a mudança de lugar são diminuição e o mesmo se verifica com as outras); mas, no caso da alteração, há uma dificuldade, que consiste em saber se não será necessário que, quando uma coisa se altera, seja em virtude de alguma das outras mudanças que ela é alterada. Porém, isto não é verdade. Pois quase todas as afeções, ou pelo menos a maior parte, provocam em nós uma alteração¹⁹⁹, sem que nenhuma das outras mudanças ocorra conjuntamente. Pois o que é mudado em virtude de uma afeção não é necessariamente aumentado ou diminuído, nem sofre necessariamente qualquer das outras mudanças, pelo que a alteração deverá ser diferente delas. Pois, se fosse a mesma, uma coisa que se altera deveria imediatamente ser também aumentada ou diminuída, ou alguma das outras mudanças se deveria seguir. Mas não é necessário que assim seja²⁰⁰. Do mesmo modo, também aquilo que aumenta ou que sofre alguma outra mudança deveria ser alterado. Mas existem coisas que aumentam 20 25

198. Sobre a mudança (κίνησις), veja-se a definição dada em *Ph.* III 1. Nesse capítulo, Aristóteles afirma que «é sempre a respeito da substância, ou da quantidade, ou da qualidade, ou do lugar, que aquilo que muda muda» (200b33-34); e, em seguida, indica as mesmas seis espécies de mudança aqui enumeradas (cf. 201a11-15). «Mudança de lugar» traduz, em 15a14, κατὰ τόπον μεταβολή.

Note-se que, embora κίνησις e μεταβολή sejam aqui usados como sinónimos, o primeiro termo virá a especializar-se, em certos contextos, como significando *movimento*, mantendo-se o segundo com o sentido geral de *mudança*.

199. Sobre alterações geradas por uma afeção, cf. 9b11-14 e *Ph.* 226a26-29.

200. Em *GA* 783a37-b2, Aristóteles diz que o frio

torna as coisas mais densas (i. e., causa contração), enquanto o calor as torna mais raras (i. e., causa dilatação). Aparentemente, temos aí um caso em que uma mudança de qualidade (cf. 9b3-4) é necessariamente acompanhada por um movimento local (cf. 10a16-24).

30 sem se alterar. Um quadrado, por exemplo, é aumentado pela colocação de um gnómon, sem que se dê qualquer alteração²⁰¹. E o mesmo se verifica nos outros casos deste tipo. Portanto, as mudanças deverão ser diferentes umas das outras.

15b A mudança em geral é o contrário do repouso. Quanto às espécies particulares, a corrupção é o contrário da geração e a diminuição é o contrário do aumento; enquanto à mudança de lugar parece opor-se principalmente a permanência no mesmo lugar e talvez também a mudança
5 para o lugar contrário, tal como a subida se opõe à descida e a descida à subida²⁰². Quanto à outra mudança da nossa lista, não é fácil dizer qual poderá ser o seu contrário. Ela parece não ter contrário, a não ser que também neste caso se opusesse a permanência na mesma qualificação ou
10 a mudança para a qualificação contrária, tal como no caso da mudança de lugar opusemos a permanência no mesmo lugar ou a mudança para o lugar contrário (pois a alteração é uma mudança de qualificação)²⁰³. Portanto, à mudança de qualificação opõe-se a permanência na mesma qualificação ou a mudança para a qualificação contrária (como o tornar-se branco se opõe ao tornar-se negro). Pois uma coisa altera-se pela
15 ocorrência de uma mudança para qualificações contrárias.

CAPÍTULO 15

O *ter* é dito de diversos modos²⁰⁴: como estado e disposição ou alguma outra qualidade (pois diz-se que temos conhecimento e virtude); ou como

201. Se pegarmos num quadrado e lhe retirarmos um quadrado mais pequeno contendo um dos seus ângulos, a figura em forma de L que resta chama-se um *gnómon*. Inversamente, dado um quadrado, se lhe acrescentarmos um *gnómon* de dimensões apropriadas, obtemos um quadrado maior. Recorde-se que, segundo 10a14-15, o quadrado (e, em geral, a figura) é uma qualidade.

202. Cf. *Cael.* 269a14-15.

203. Deveria então perguntar-se se manter a mesma quantidade não será também, pela mesma razão, o contrário de aumentar e de diminuir. Encontra-se uma análise mais pormenorizada da contrariedade das espécies de mudança em *Ph.* v 5-6.

204. O *ter* é a oitava «categoria» da lista do capítulo 4, onde foi

exemplificado por meio das expressões «está calçado» e «está armado» (2a3). A enumeração aqui feita dos seus diversos «modos» (τρόποι) não é equiparável ao tipo de exame que, nos capítulos 5-8, Aristóteles empreendeu da substância, da quantidade, dos relativos e da qualidade. Parece tratar-se antes de uma breve análise do *ter* como homónimo, do género da que também encontramos em *Metaph.* Δ 23.

quantidade, por exemplo a altura que acontece alguém ter (pois diz-se
 que tem uma altura de três côvados ou de quatro côvados); ou como as
 coisas no corpo, por exemplo um manto ou uma túnica²⁰⁵; ou como numa
 parte, por exemplo um anel na mão; ou como uma parte, por exemplo
 uma mão ou um pé²⁰⁶; ou como num recipiente, por exemplo a medida
 de trigo ou o jarro de vinho (pois o jarro é dito ter vinho e a medida
 trigo, pelo que eles são ditos ter algo, como num recipiente); ou como uma
 propriedade (pois diz-se que temos uma casa e um campo). Também se
 diz que temos uma mulher e que a mulher tem um marido²⁰⁷; mas esta
 maneira de dizer que se tem parece ser a mais imprópria; pois com ter
 uma mulher não queremos dizer outra coisa senão que estamos casados
 com ela. Talvez se possam ainda descobrir outros modos de ter, mas os
 que se costumam dizer foram quase todos enumerados²⁰⁸.

205. Este modo de ter (e provavelmente também o seguinte) está próximo daquele que os exemplos dados em 2a3 exibem.

206. Observe-se como o *ter* tanto é dito a respeito da relação entre qualidades e quantidades e os seus sujeitos (15b17-21), como a respeito da relação entre

a parte e o todo (15b23). Poderão ser estas duas relações que Aristóteles quer distinguir quando define o «estar num sujeito», em 1a24-25, como «o que pertence a alguma coisa, mas não como uma sua parte».

207. Atente-se na reciprocidade. Em *Pol.*

1252b5-9, Aristóteles critica os bárbaros por equipararem a mulher e o escravo (o qual é, segundo 1253b32, «uma espécie de propriedade viva»).

208. Esta última frase tem semelhanças notórias com a frase que conclui, em 10a25-26, a enumeração dos géneros de qualidade.

GLOSSÁRIO

- Alêthes* (ἀληθές): **verdadeiro**.
- Antithesis* (ἀντίθεσις): **oposição**.
- Aporhaphis* (ἀπόφρασις): **negação**.
- Atomon* (ἄτομον): **indivisível**.
- Auxêsis* (αὐξησης): **aumento**.
- Diaphora* (διαφορά): **diferença**.
- Diathesis* (διάθεσις): **disposição**.
- Echein* (ἔχειν): **ter**.
- Eidos* (εἶδος): **espécie**.
- En hypokeimenôi einai* (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι): **estar num sujeito**.
- Enantios* (ἐναντίος): **contrário**.
- Enantiotês* (ἐναντιότης): **contrariedade**.
- Eragôgê* (ἐπαγωγή): **indução**.
- Genesis* (γένεσις): **geração**.
- Genos* (γένος): **gênero**.
- Hama* (ἅμα): **simultâneo**.
- Hekastos* (ἕκαστος): **indivíduo**.
- Hen arithmôî* (ἐν ἀριθμῷ): **numericamente uno**.
- Hexis* (ἕξις): **estado; posse**.
- Homoion* (ὅμοιον): **semelhante**.
- Homônumos* (ὁμώνυμος): **homônimo**.
- Horismos* (ὀρισμός): **definição**.
- Hypokeimenon* (ὑποκείμενον): **sujeito**.
- Husteron* (ὑστερον): **posterior**.
- Idion* (ἴδιον): **próprio**.
- Ison* (ἴσον): **igual**.
- Kataphasis* (κατάφρασις): **afirmação**.
- Katêgoria* (κατηγορία): **predicado**.
- Kath' hypokeimenou legesthai* (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι): **ser dito de um sujeito**.
- Keisthai* (κεῖσθαι): **estar numa posição**.
- Kinêsis* (κίνησις): **mudança; movimento**.
- Legomena* (λεγόμενα): **expressões**.

- Logos* (λόγος): **enunciado; definição.**
- Mallon kai hêtton* (μᾶλλον καὶ ἥττον): **mais e menos.**
- Meiôsis* (μείωσις): **diminuição.**
- Metabolê* (μεταβολή): **mudança.**
- Onoma* (ὄνομα): **nome.**
- Ousia* (οὐσία): **substância.**
- Parônumos* (παρώνυμος): **parônimo.**
- Paschein* (πάσχειν): **ser afetado.**
- Pathos* (πάθος): **afeção.**
- Phthora* (φθορά): **corrupção.**
- Poiein* (ποιεῖν): **fazer.**
- Poion* (ποιόν): **de uma certa qualidade.**
- Poiotês* (ποιότης): **qualidade.**
- Poson* (ποσόν): **de uma certa quantidade (ou grandeza).**
- Pote* (ποτέ): **nalgum momento.**
- Pou* (πού): **nalgum lugar.**
- Pragma* (πρᾶγμα): **coisa.**
- Pros ti* (πρός τι): **relativo.**
- Proteron* (πρότερον): **anterior.**
- Pseudos* (ψεῦδος): **falso.**
- Sterêsis* (στέρησις): **privação.**
- Sumplokê* (συνπλοκή): **combinação.**
- Sunônumos* (συνώνυμος): **sinônimo.**
- Tode ti* (τόδε τι): **um certo isto.**

BIBLIOGRAFIA

Nota explicativa. — Nas secções 1-4, segue-se a ordem cronológica da edição ou tradução originais; na secção 5, segue-se a ordem alfabética de autores.

1 — EDIÇÕES DO TEXTO

- BEKKER, I. (ed.), *Aristotelis Opera*, I-II, Berlin: Reimer, 1831.
WAITZ, TH. (ed.), *Aristotelis Organon Graece*, Leipzig: Hahn, 1844.
MINIO-PALUELLO, L. (ed.), *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, Oxford: Oxford University Press, 1956².

2 — TRADUÇÕES

Aristoteles Latinus. I 1-5: Categoriae vel Praedicamenta, Translatio Boethii — Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii Commentario Decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianae, ed. L. Minio-Paluello, Bruges — Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

Aristotelis Stagiritae Peripateticorum Principis Organum, Hoc est, libri omnes ad Logicam pertinentes, Graecè et Latinè, Iulius Pacius rec., editio secunda, Frankfurt, 1597.

Aristotle. The Works of Aristotle translated into English under the editorship of W. D. Ross. I: Categoriae and De Interpretatione, trad. de E. Edghill, Oxford: Clarendon Press, 1928.

Aristote. Catégories. De l'interprétation, trad. de Jules Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1936.

Aristotle. The Categories. On Interpretation, trad. de Harold P. Cooke, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1938.

Aristotele. Organon, trad. de Giorgio Colli, Torino: Einaudi, 1955.

Aristotle. Categories and De Interpretatione, trad. de J. L. Ackrill, Oxford: Clarendon Press, 1963.

Aristote. Les Attributions (Catégories). Le texte aristotélicien et les Prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias, trad. de Yvan Pelletier, Montréal — Paris: Bellarmin — Les Belles Lettres, 1983.

Aristoteles. Kategorien, trad. de Klaus Oehler, Berlin: Akademie Verlag, 1984.

Aristóteles. Tratados de Lógica (Organon) II: Sobre La Interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos, trad. de M. Candel Sanmartín, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1988.

Aristotele. Le Categorie, trad. de Marcello Zanatta, Milano: Rizzoli, 1989.

Aristóteles. Categorias, trad. de Ricardo Santos, Porto: Porto Editora, 1995.

Aristóteles. Categorias, trad. de Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

Aristote. Catégories, trad. de Richard Bodéüs, Paris: Les Belles Lettres, 2001.

Aristote. Catégories, trad. de Frédérique Ildefonse e Jean Lallot, Paris: Éditions du Seuil, 2002.

Aristóteles. As Categorias, trad. de António Monteiro, Lisboa: Lisboa Editora, 2002.

Aristóteles. Categorias, trad. de José Veríssimo Teixeira da Mata, Goiânia: Alternativa, 2005.

Aristote. Catégories. Sur l'interprétation, trad. de Pierre Pellegrin, Michel Crubellier e Catherine Dalimier, Paris: Éditions Flammarion, 2007.

Aristóteles. Categorias. De Interpretatione, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid: Editorial Tecnos, 2012.

3 — COMENTÁRIOS ANTIGOS: EDIÇÕES

Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV.1), Berlin: G. Reimer, 1887.

Dexippi in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV.2), Berlin: G. Reimer, 1888.

Ammonii in Porphyrii Isagogen, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV.3), Berlin: G. Reimer, 1891.

Ammonii in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV.4), Berlin: G. Reimer, 1895.

Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XIII.1), Berlin: G. Reimer, 1898.

Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium, ed. C. Kalbfleisch (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, VIII), Berlin: G. Reimer, 1907.

Olympiodori prolegomena et in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XII.1), Berlin: G. Reimer, 1902.

Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII.1), Berlin: G. Reimer, 1900.

Davidis prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII.2), Berlin: G. Reimer, 1904.

Anonymi in Aristotelis Categorias paraphrasis, ed. M. Hayduck (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XXIII.2), Berlin: G. Reimer, 1883.

Boethii in Categorias Aristotelis libri IV, ed. J. P. Migne (*Patrologia Latina*, 64), Paris, 1891.

4 — COMENTÁRIOS ANTIGOS: TRADUÇÕES

Porphyry. On Aristotle Categories, trad. de Steven K. Strange, London: Duckworth, 1992.

Porphyre. Isagoge, trad. de A. de Libera e A.-Ph. Segonds, Paris: Vrin, 1998.

Porphyry. Introduction, trad. de Jonathan Barnes, Oxford: Clarendon Press, 2003.

Dexippus. On Aristotle Categories, trad. de John Dillon, London: Duckworth, 1990.

Ammonius. On Aristotle Categories, trad. de S. Marc Cohen e Gareth B. Matthews, London: Duckworth, 1991.

Simplicius. On Aristotle Categories 1-4, trad. de Michael Chase, London: Duckworth, 2003.

Simplicius. On Aristotle Categories 5-6, trad. de Frans A. J. de Haas e Barrie Fleet, London: Duckworth, 2000.

Simplicius. On Aristotle Categories 7-8, trad. de Barrie Fleet, London: Duckworth, 2002.

Simplicius. On Aristotle Categories 9-15, trad. de Richard Gaskin, London: Duckworth, 2000.

Simplice. Commentaire sur les Catégories d'Aristote, Chapitres 2-4, trad. de Philippe Hoffmann, com I. Hadot e P. Hadot, Paris: Les Belles Lettres, 2001.

5 — ESTUDOS MODERNOS

ACKRILL, J. L., «Aristotle on 'Good' and the Categories», *Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics*, ed. J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabji, London: Duckworth, 1977, pp. 17-24.

ALLEN, R. E., «Individual Properties in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 14, 1969, pp. 31-39.

—, «Substance and Predication in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, suppl. vol. 1, 1973, pp. 362-373.

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

ANNAS, J., «Individuals in Aristotle's *Categories*: Two Queries», *Phronesis*, 19, 1974, pp. 146-152.

—, «Aristotle on Substance, Accident, and Plato's Forms», *Phronesis*, 22, 1977, pp. 146-160.

ANTON, J. P., *Categories and Experience: Essays on Aristotelian Themes*, Oakdale (N.Y.): Dowling College Press, 1996.

APELT, O., «Die Kategorienlehre des Aristoteles», in *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig: Teubner, 1891, pp. 101-216 (reimpresso Aalen: Scientia Verlag, 1975).

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

— (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin, 1980.

—, «Plotin et Dexippe: exégètes des *Catégories* d'Aristote», *Aristotelica*, ed. A. Motte, Bruxelles: Éditions Ousia, 1985, pp. 7-40.

BÄCK, A., *Aristotle's Theory of Predication*, Leyden: Brill, 2000.

BARNES, J., «Homonymy in Aristotle and Speusippus», *Classical Quarterly*, 21, 1971, pp. 65-80.

—, «Les Catégories et les *Catégories*», *Les Catégories et leur histoire*, ed. O. Bruun e L. Corti, Paris: Vrin, 2005, pp. 11-80.

BENVENISTE, E., «Catégories de pensée et catégories de langue», *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris: Gallimard, 1966, pp. 63-74.

BODÉÛS, R., «Aux origines de la doctrine aristotélicienne des catégories», *Revue de Philosophie Ancienne*, 2, 1984, pp. 121-137.

—, «En relisant le début des *Catégories*: l'expression *logos tês ousias*», *Revue des études grecques*, 109, 1996, pp. 709-718.

—, «La substance première des *Catégories* à *Métaphysique*», *La Métaphysique d'Aristote: Perspectives Contemporaines*, ed. M. Narcy e A. Tordesillas, Paris: Vrin, 2005, pp. 131-144.

BONELLI, M., MASI, F. G. (ed.), *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2011.

BONITZ, H., «Über die Kategorien des Aristoteles», *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 10, 1853, pp. 591-645 (reimpresso Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967; tradução italiana: *Sulle categorie di Aristotele*, trad. de Vincenzo Cicero, Milano: Vita e Pensiero, 1995).

BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1862 (tradução inglesa: *On the Several Senses of Being in Aristotle*, trad. de Rolf George, Berkeley — Los Angeles: University of California Press, 1975; tradução francesa: *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. de Pascal David, Paris, 1992).

BRUN, O., CORTI, L. (ed.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris: Vrin, 2005.

CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F., «Les relatifs dans les *Catégories*», *Concepts et catégories dans la pensée antique*, ed. P. Aubenque, Paris: Vrin, 1980, pp. 167-195.

CHEN, C.-H., «On Aristotle's Two Expressions *Kath' Hypokeimenou Legetai* and *En Hypokeimenôi Einai*», *Phronesis*, 2, 1957, pp. 148-159.

CODE, A., «Aristotle: Essence and Accident», *Philosophical Grounds of Rationality*, ed. R. Grandy e R. Warner, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 411-439.

COHEN, S. M., «“Predicable of” in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 18, 1973, pp. 69-70.

—, «Substances», *A Companion to Aristotle*, ed. G. Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 197-212.

COLIN, B., RUTTEN, CH., *Aristote. Categoriae. Index Verborum. Liste de Fréquence*. Liège: Centre Informatique de Philosophie et Lettres, 1993.

- CORKUM, PH., «Aristotle on Nonsubstantial Individuals», *Ancient Philosophy*, 29, 2009, pp. 289-310.
- COURTINE, J.-F., *Les catégories de l'être: études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- DE RIJK, L. M., «The Authenticity of Aristotle's *Categories*», *Mnemosyne*, 4, 1951, pp. 129-159.
- , *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen: Van Gorcum, 1952.
- , *Aristotle: Semantics and Ontology*, I, Leiden: Brill, 2002.
- DEVEREUX, D. T., «Inherence and Primary Substance in Aristotle's *Categories*», *Ancient Philosophy*, 12, 1992, pp. 113-131.
- , «Aristotle's *Categories* 3b10-12: A Reply to Sharma», *Ancient Philosophy*, 18, 1998, pp. 341-352.
- DRISCOLL, J., «The Platonic Ancestry of Primary Substance», *Phronesis*, 24, 1979, pp. 253-269.
- DUERLINGER, J., «Predication and Inherence in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 15, 1970, pp. 179-203.
- DUHOT, J.-J., «L'authenticité des *Catégories*», *Revue de Philosophie Ancienne*, 12, 1994, pp. 109-124.
- DUMOULIN, B., «Sur l'authenticité des *Catégories* d'Aristote», *Concepts et catégories dans la pensée antique*, ed. P. Aubenque, Paris: Vrin, 1980, pp. 23-32.
- , «*Lousia* dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*», *Zweifelhaftes im Corpus aristotelicum: Studien zu einigen Dubia*, ed. P. Moraux e J. Wiesner, Berlin: De Gruyter, 1983, pp. 57-72.
- ERGINEL, M. M., «Non-Substantial Individuals in Aristotle's *Categories*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, 2004, pp. 185-212.
- ERMANO, A., *Substanz als Existenz: eine philosophische Auslegung der prôtê ousia. Mit Text, Übersetzung und Diskussion von Aristoteles, Categoriae 1-5*, Hildesheim: Georg Olms, 2000.
- EVANGELIOU, CH., *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- FAIT, P., «La predicazione linguistica nelle *Categorie* di Aristotele», *Rivista di Estética*, 44, 2004, pp. 23-36.
- FINDLAY, J. N., «Aristotle and Eideticism», *Philosophical Forum*, 37, 2006, pp. 333-386.

FINE, G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

FLANNERY, K. L., «The Synonymy of Homonyms», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81, 1999, pp. 268-289.

FONFARA, D., *Die Ousia-Lehren des Aristoteles: Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*, Berlin: De Gruyter, 2003.

FREDE, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

—, «The Title, Unity, and Authenticity of the Aristotelian *Categories*», *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 11-28.

—, «Categories in Aristotle», *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 29-48.

—, «Individuals in Aristotle», *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 49-71.

FURTH, M., *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

GILLESPIE, CH. M., «The Aristotelian Categories», *Articles on Aristotle*, 3. *Metaphysics*, ed. J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabji, London: Duckworth, 1979, pp. 1-12.

GRAHAM, D. W., *Aristotle's Two Systems*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

GREGORIC, P., «Quantities and Contraries: Aristotle's *Categories* 6, 5b11-6a18», *Apeiron*, 39, 2006, pp. 341-358.

GRIFFIN, M. J., «What Does Aristotle Categorize? Semantics and the Early Peripatetic Reading of the *Categories*», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 55, 2012, pp. 65-108.

HARTE, V., «What's a Particular, and What Makes It So? Some Thoughts, Mainly About Aristotle», *Particulars in Greek Philosophy*, ed. R. Sharples, Leiden: Brill, 2010, pp. 97-125.

HEINAMAN, R., «Non-Substantial Individuals in the *Categories*», *Phronesis*, 26, 1981, pp. 295-307.

HINTIKKA, J., «Semantical Games, the Alleged Ambiguity of 'Is' and Aristotelian Categories», *Synthese*, 54, 1983, pp. 443-468.

HOOD, P. M., *Aristotle on the Category of Relation*, Lanham, Maryland: University Press of America, 2004.

HUSIK, I., «On the Categories of Aristotle», *Philosophical Review*, 13, 1904, pp. 514-528.

—, «The Authenticity of Aristotle's *Categories*», *Journal of Philosophy*, 36, 1939, pp. 427-433.

IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1988.

JONES, B., «Individuals in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 17, 1972, pp. 107-123.

—, «An Introduction to the First Five Chapters of Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 20, 1975, pp. 146-172.

KAHN, CH. H., «Questions and Categories: Aristotle's Doctrine of Categories in the Light of Modern Research», *Questions*, ed. H. Hiz, Dordrecht: Reidel, 1978, pp. 227-278.

KOHL, M., «Substancehood and Subjecthood in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 53, 2008, pp. 172-179.

LEWIS, F. A., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—, «Aristotle on the Homonymy of Being», *Philosophy and Phenomenological Research*, 68, 2004, pp. 1-36.

LOUX, M. J., «Aristotle on Universals», *A Companion to Aristotle*, ed. G. Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 186-196.

MANN, W.-R., *The Discovery of Things: Aristotle's Categories and Their Context*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

MANSION, S., «La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des *Catégories*», *Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy*, ed. E. Beth, H. Pos e J. Hollak, Amsterdam: North Holland, 1949, pp. 337-340.

—, «Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques*», *Aristotle on Dialectic: The Topics*, ed. G. E. L. Owen, Oxford: Clarendon Press, 1968, pp. 189-201.

MATTHEW, M., «The *Categories* and Aristotle's Ontology», *Dialogue*, 17, 1978, pp. 228-243.

MATTHEWS, G. B., «The Enigma of *Categories* 1a20ff and Why It Matters», *Apeiron*, 22, 1989, pp. 91-104.

—, «Aristotelian Essentialism», *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (suppl.), 1990, pp. 251-262.

—, «Aristotelian Categories», *A Companion to Aristotle*, ed. G. Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 144-161.

MATTHEWS, G. B., e COHEN, S. M., «The One and the Many», *Review of Metaphysics*, 21, 1968, pp. 630-655.

MENN, S., «Metaphysics, Dialectic and the *Categories*», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100, 1995, pp. 311-337.

MESQUITA, A. P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

MIGNUCCI, M., «Aristotle's Definitions of Relatives in *Cat. 7*», *Phronesis*, 31, 1986, pp. 101-127.

MINIO-PALUELLO, L., «The Text of the *Categoriae*: the Latin Tradition», *Classical Quarterly*, 39, 1945, pp. 63-74.

MORALES, F., «Relational Attributes in Aristotle», *Phronesis*, 39, 1994.

MORAVCSIK, J., «Aristotle on Predication», *Philosophical Review*, 76, 1967, pp. 80-96.

—, «Aristotle's Theory of Categories», *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, ed. J. Moravcsik, Garden City (N. Y.): Doubleday, 1967, pp. 125-145.

MOREIRA, V. DE C., «Algumas Considerações sobre a Noção de Relativo em *Categorias 7*», *Dois Pontos*, VII, 3, 2010, pp. 51-74.

MORISON, B., «Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la logique», *Les Catégories et leur histoire*, ed. O. Bruun e L. Corti, Paris: Vrin, 2005, pp. 103-119.

MORRISON, D., «The Taxonomical Interpretation of Aristotle's *Categories*: A Criticism», *Aristotle's Ontology*, ed. A. Preus e J. P. Anton, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 19-46.

NARCY, M., «Qu'est-ce qu'une figure? Une difficulté de la doctrine aristotélicienne de la qualité», *Concepts et catégories dans la pensée antique*, ed. P. Aubenque, Paris: Vrin, 1980, pp. 197-216.

NEWTON, L. A. (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden: Brill, 2008.

O'BRIEN, D., «Bibliographie annotée des études principales sur les *Catégories* d'Aristote 1794-1975», *Concepts et catégories dans la pensée antique*, ed. P. Aubenque, Paris: Vrin, 1980, pp. 1-20.

—, «Quantité et contrariété: une critique de l'école d'Oxford», *Concepts et catégories dans la pensée antique*, ed. P. Aubenque, Paris: Vrin, 1980, pp. 89-165.

OWEN, G. E. L., «Inherence», *Logic, Science and Dialectic*, London: Duckworth, 1986, pp. 252-258.

OWENS, J., «Aristotle on Categories», *Review of Metaphysics*, 14, 1960, pp. 73-90.

PALU, CH., «Le definizioni dei relativi nelle *Categorie* di Aristotele: una risposta a David Sedley», *Dianoia*, 5, 2000, pp. 39-55.

PATZIG, G., «Bemerkungen zu den *Kategorien* des Aristoteles», *Einheit und Vielheit*, ed. E. Scheibe e G. Süßmann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, pp. 60-76.

PERIN, C. C., «Substantial Universals in Aristotle's *Categories*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 33, 2007, pp. 125-144.

PRONAY, A., «Die Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift», *Elenchos*, 26, 2005, pp. 421-441.

ROHR, M. D., «Aristotle on the Transitivity of *Being Said Of*», *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978, pp. 379-385.

ROSS, W. D., «The Authenticity of Aristotle's *Categories*», *Journal of Philosophy*, 36, 1939, pp. 427-433.

RUTTEN, CH., «Stylométrie des *Catégories*», *Aristotelica*, ed. A. Motte, Bruxelles: Éditions Ousia, 1985, pp. 315-336.

SANFORD, J. J., «*Categories* and *Metaphysics*: Aristotle's science of being», *Categories: Historical and Systematic Essays*, ed. M. Gorman e J. J. Sanford, Washington (D. C.): Catholic University of America Press, 2004, pp. 3-20.

SCALTSAS, TH., «Numerical *Versus* Qualitative Identity of Properties in Aristotle's *Categories*», *Philosophia*, 10-11, 1981, pp. 328-345.

SCHEU, M. M., *The Categories of Being in Aristotle and St. Thomas*, Washington (D. C.): Catholic University of America Press, 1944.

SEADLEY, D., «Aristotelian Relativities», *Le Style de la Pensée*, ed. M. Canto-Sperber e P. Pellegrin, Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. 324-352.

SHARPLES, R. W., «*Habent Sua Fata Libelli*: Aristotle's *Categories* in the First Century B. C.», *Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae*, 48, 2008, pp. 273-287.

SHIELDS, CH., *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

SMITH, J. A., «*Tode ti* in Aristotle», *The Classical Review*, 35, 1921, p. 19.

STEVENS, A., *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris: Vrin, 2000.

STOUGH, CH. L., «Language and Ontology in Aristotle's *Categories*», *Journal of the History of Philosophy*, 10, 1972, pp. 261-272.

STUDTMANN, P., «Aristotle's Category of Quantity: A Unified Interpretation», *Apeiron*, 37, 2004, pp. 69-91.

—, *The Foundations of Aristotle's Categorical Scheme*, Milwaukee (Wisconsin): Marquette University Press, 2008.

TARÁN, L., «Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy», *Hermes*, 106, 1978, pp. 73-99.

THIEL, R., *Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

THORP, J. W., «Aristotle's Use of Categories», *Phronesis*, 19, 1974, pp. 238-256.

TRENDELENBURG, F. A., *De Aristotelis categoriis*, Berlin: Petsch, 1833 (reimpresso, Hildesheim: Georg Olms, 1963; tradução italiana: *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. de Vincenzo Cicero, Milano: Vita e Pensiero, 1994).

USHIDA, N., «Before the *Topics*? Isaak Husik and Aristotle's *Categories* revisited», *Ancient Philosophy*, 23, 2003, pp. 113-134.

VOLLRATH, E., *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles*, Ratingen bei Dusseldorf: A. Henn, 1969.

VON FRITZ, K., «Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 40, 1931, pp. 449-496.

—, «Zur aristotelischen Kategorienlehre», *Philologus*, 90, 1935, pp. 244-248.

—, «Once More *Kath' Hypokeimenou* and *En Hypokeimenôi*», *Phronesis*, 3, 1958, pp. 72-73.

VUILLEMIN, J., «Le système des *Catégories* d'Aristote et sa signification logique et métaphysique», *De la logique à la théologie: cinq études sur Aristote*, Paris: Flammarion, 1967, pp. 44-125.

WARD, J. K., *Aristotle on Homonymy*, New York: Cambridge University Press, 2008.

WARDY, R., *Aristotle in China: Language, Categories and Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WEDIN, M. V., «*Said of and Predicated of* in the *Categories*», *Philosophical Research Archives*, 5, 1979, pp. 23-34.

—, «Nonsubstantial Individuals», *Phronesis*, 38, 1993, pp. 137-163.

BIBLIOGRAFIA

—, «The Strategy of Aristotle's *Categories*», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, 1997, pp. 1-26.

—, *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

WHEELER, M. R., «*Kategoria* in the *Topics* and the *Categories*», *Journal of Neoplatonic Studies*, 8, 2001, pp. 37-60.

ZINGANO, M., «L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote», *Revue Internationale de Philosophie*, 201, 1997, pp. 333-356.

ÍNDICE DE TERMOS

Afirmção (κατάφασις, *kataphasis*): uma afirmação é um enunciado (λόγος: 12b7) que afirma alguma coisa de alguma coisa. O seu oposto é uma negação: declaração que nega alguma coisa de alguma coisa. V. «combinação». Toda a afirmação é ou verdadeira ou falsa (cf. 2a7-8) e, dado um par afirmação-negação, «é necessário que sempre uma delas seja verdadeira e a outra falsa» (13b2-3).

Alteração (ἀλλοίωσις, *alloiôsis*): v. «mudança».

Anterior (πρότερον, *proteron*): no capítulo 12, são distinguidos cinco modos de uma coisa ser dita anterior a outra; o mais próprio é a respeito do tempo (cf. 5a28-30), mas o segundo e o quinto têm especial relevância para a caracterização das substâncias primeiras. Em 7b22-8a12, é discutida a aparente anterioridade do conhecível e do perceptível relativamente ao conhecimento e à percepção. Segundo 15a4-5, os gêneros são anteriores às espécies; no entanto, estas são mais substâncias do que aqueles (cf. 2b7-22).

Aumento (αὐξήσις, *auxêsis*): v. «mudança».

Coisa (πράγμα, *pragma*): as ocorrências do termo *πράγμα* são as seguintes: 4a36-b8, 7b25, 12b15 e 14b19-21. Em todas elas, o termo é usado para significar o correlato objetivo de um enunciado (λόγος), de uma opinião (δόξα) ou de um conhecimento (ἐπιστήμη), com especial relevância para a explicação do conceito de verdade. V. «verdadeiro».

Combinação (συνπλοκή, *sumplokê*): toda a afirmação ou negação resulta da combinação de (pelo menos) um nome com um verbo (cf. 2a4-7 e Platão, *Sofista* 262a-d). Os nomes e os verbos, por seu lado, são expressões sem combinação, pois nenhuma das suas partes é por si mesma significativa (cf. 1a16-18). As afirmações e negações são verdadeiras ou falsas, mas as expressões sem combinação nem são verdadeiras nem falsas (cf. 2a7-10, 13b10-11). Cada expressão sem combinação significa uma coisa pertencente a, pelo menos, uma das categorias (cf. 1b25-2a4).

Contrário (ἐναντίος, *enantios*); **contrariedade** (ἐναντιότης, *enantiotês*): a definição dos contrários como «aquelas coisas que, no mesmo gênero, estão mais distantes umas das outras» (6a17-18) não parece ser subscrita por Aristóteles (cf. 14a18-25). Na discussão dos contrários dos capítulos 10 e 11, Aristóteles distingue os contrários que têm intermédio

[e. g. branco-negro, mau-bom (cf. 13b36-14a6), justo-injusto] e os que não têm (e. g. saúde-doença, par-ímpar) e argumenta que não há contrariedade em nenhum par relativo-correlativo, posse-privação ou afirmação-negação; em 13b12-19, discute os «contrários que são ditos por combinação», i. e., a oposição entre enunciados que afirmam coisas contrárias de um mesmo sujeito. Aristóteles afirma que os contrários ocorrem sempre no mesmo género de coisa (cf. 14a15-18), mas não podem ocorrer, simultaneamente, na mesma coisa individual (cf. 5b33-6a8, 14a10-14). A capacidade que as substâncias, e só elas, têm de receber contrários (cf. 4a10-b18) está intimamente relacionada com o facto de as substâncias serem os únicos sujeitos de mudança (sobre mudança e contrariedade, cf. também 13a17-31 e 15b1-16). A questão de saber se têm contrário é colocada a respeito de todas as categorias analisadas (cf. 3b24, 5b11, 6b15, 10b12, 11b1).

Corrupção (φθορά, *phthora*): v. «mudança».

Definição (λόγος, *logos*; ὁρισμός, *horismos*): «Uma definição é um enunciado que indica a essência de alguma coisa.» (*Top.* 101b37-38.) O termo λόγος é um dos mais polissémicos do vocabulário filosófico grego. Nas *Categorias*, ele é frequentemente usado com o sentido técnico de «definição»: cf. 1a2-12, 2a20-33, 3a17-19, 3a25-27, 3b2-8, 11a8-13. (No entanto, λόγος é também traduzido por «enunciado» em 4a22-b11, 4b23, 4b32-35, 5a33, 12b7-10 e 14b15-21; e por «discurso» em 14a36-b2.) Em 6a16, 8a29 e 8a33, «definição» traduz ὁρισμός.

Diferença (διαφορά, *diaphora*): Aristóteles chama diferenças de um género às propriedades que distinguem as diversas espécies desse género (por exemplo, *bípede* é a diferença do género *animal* que distingue a espécie *homem* das outras espécies desse mesmo género). Em 1b16-24, argumenta que dois géneros podem ter uma mesma diferença somente se um deles for um subgénero do outro. A que categoria pertencem as diferenças? As *Categorias* não permitem incluir as diferenças em nenhuma categoria, pois Aristóteles afirma que, tal como as substâncias, as diferenças não estão em nenhum sujeito (cf. 3a21-28) e, no entanto, não considera que elas sejam substâncias (cf. 2b29-30). Aristóteles também não adota a solução de considerar que a noção de diferença é, tal como as noções de espécie e género, transcategorial. Parece também haver inconsistência entre o que é afirmado em 2b30-31 e em 3b6-7.

Diminuição (μείωσις, *meiôsis*): v. «mudança».

Disposição (διάθεσις, *diathesis*): calor, frio, doença e saúde são disposições, e a disposição é uma espécie de qualidade (cf. 8b27-9a10, Aristóteles afirma que as disposições diferem dos estados por serem mais fáceis de mudar e menos duráveis do que estes; mas, em 9a10-13, define os estados como uma espécie particular de disposições. Além de qualidades, as disposições são também relativos (cf. 6b2-3), o que dá origem à dificuldade discutida em 11a20-38.

Espécie (εἶδος, *eidōs*): v. «género».

Estado (ἕξις, *hexis*): os conhecimentos e as virtudes são estados e os estados são disposições duráveis e difíceis de mudar (cf. 8b27-9a13). V. «disposição». Tal como as disposições, os estados são qualidades e também relativos (cf. 6b2-5, 8b26-27, 11a20-38). No capítulo 10, o termo ἕξις é usado para designar o oposto da privação e, nesse contexto, é traduzido por «posse». V. «posse».

Estar num sujeito (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *en hypokeimenōi einai*): através da expressão «estar num sujeito», Aristóteles introduz a noção de inerência, que permite distinguir as substâncias de tudo aquilo que pertence às restantes categorias (ou seja, dos chamados «acidentes»): as substâncias não estão em nenhum sujeito, mas são elas mesmas os sujeitos de tudo o resto. A noção é explicada em 1a24-25.

Estar numa posição (κεῖσθαι, *keisthai*): estar numa posição é uma das categorias da lista do capítulo 4, cujos exemplos são «está deitado» e «está sentado» (2a2-3). Os nomes que significam estar numa posição são paronimicamente derivados das diversas posições, sendo a posição (θέσις) um relativo (cf. 6b11-14, 11b10-11).

Expressões (λεγόμενα, *legomena*): v. «combinação».

Falso (ψεῦδος, *pseudos*): v. «verdadeiro».

Fazer (ποιεῖν, *poiein*): é uma das categorias da lista do capítulo 4, acerca da qual apenas se diz, no curto capítulo 9, que admite contrariedade e também mais e menos (cf. 11b1-8).

Género (γένος, *genos*): «Género é aquilo que se predica essencialmente de uma multiplicidade de coisas que diferem em espécie.» (*Top.* 102a32.) O género a que uma coisa pertence revela o que essa coisa é (cf. 2b29-33) e, por isso, a definição de uma coisa é feita pela indicação do seu género. Género e espécie são noções relativas: as espécies em que um género se divide podem, por sua vez, ser géneros de outras espécies

inferiores, e assim sucessivamente, até às «espécies que não são géneros» (2b22-23), isto é, aquelas que abaixo de si já só têm os indivíduos. As espécies e os géneros das substâncias são chamados «substâncias segundas» (cf. 2a14-19); as espécies são mais substâncias do que os géneros, pois aquelas estão mais próximo das substâncias primeiras, enquanto estes são mais comuns (cf. 2b7-22). Embora Aristóteles não distinga entre qualidades (e relativos, quantidades, etc.) *primeiras* e *segundas*, as noções de espécie e género aplicam-se também às restantes categorias. Em 11a38 e 11b15, as categorias são elas próprias chamadas «géneros». É muito duvidosa a ideia defendida em 11a23-36 de que há géneros de uma categoria que se dividem em espécies que não pertencem a essa categoria.

Geração (γένεσις, *genesis*): v. «mudança».

Homónimo (ὁμώνυμος, *homônimos*): duas coisas são homónimas quando têm um mesmo nome, mas a definição que corresponde a esse nome é diferente para cada uma delas (cf. 1a1-6).

Igual (ἴσον, *ison*): é próprio da quantidade ser dita igual e não-igual (cf. 6a26-35). O igual e o não-igual são relativos (cf. 6b22-23).

Indivíduo (ἕκαστος, *hekastos*): a distinção entre indivíduos e universais é estabelecida no *Da Interpretação* do seguinte modo: «De entre as coisas, umas são universais e outras indivíduos. Chamo universal àquilo que pela sua natureza é predicado de diversas coisas e indivíduo àquilo que não o é: o homem, por exemplo, é um universal, enquanto Cálías é um indivíduo.» (17a38-b1.) A isto corresponde, nas *Categorias*, a distinção entre as coisas que são ditas de algum sujeito e as coisas que não são ditas de nenhum sujeito (cf. 1a20-b9), sendo estas últimas também referidas como «indivisíveis» (ἄτομα). καθ' ἕκαστον é usado com o sentido de indivíduo em 2b3. Mas, muitas vezes nesta obra, este termo é usado para designar ou os exemplos a partir dos quais é feita a indução (2a36, 8b3, 13b37) ou as diversas espécies de um mesmo género (11a23-36, 15b2) — e nestes casos é preferível traduzi-lo por «particular».

Indivisível (ἄτομον, *atomon*): ἄτομον significa literalmente *indivisível*, e a noção de divisão (διάρσεις) que Aristóteles tem em vista encontra-se presente em 14b34-15a4: trata-se da divisão de um género em espécies e destas em subespécies, até à ínfima espécie (cf. 2b22-23), que já só se divide em indivíduos, isto é, em «indivisíveis». Aristóteles associa indivisibilidade a unidade numérica (cf. 1b6-7, 3b12). As coisas

indivisíveis e numericamente unas são as que pertencem aos segundo e quarto grupos da classificação do capítulo 2, ou seja, as que não são ditas de nenhum sujeito (e que Aristóteles designa pela expressão «um certo *X*»). Em 3a34-39, as coisas «indivisíveis» — isto é, aí, os indivíduos — são opostas às espécies e aos géneros: o género predica-se das espécies e dos indivíduos, a espécie predica-se dos indivíduos e estes não se predicam de nenhuma outra coisa. As substâncias primeiras são, então, indivisíveis (cada uma delas significa um certo «isto»; cf. 3b10-13); mas também existem indivisíveis nas restantes categorias (cf. capítulo 2, 1b8, 4a14-17, 8a35-b15). V. «indivíduo».

Indução (ἐπαγωγή, *epagôgê*): «A indução é a passagem das coisas individuais para as universais.» (*Top.* 105a13-14.) Embora seja mencionada apenas uma vez (13b37), a indução é dos aspetos mais característicos da metodologia utilizada nas *Categorias*, onde a grande maioria dos argumentos pretende extrair princípios universais da inspeção de um número limitado de casos particulares, apresentados como exemplos.

Mais e menos (μᾶλλον καὶ ἥττον, *mallon kai hêtton*): a questão de saber se admitem mais e menos é colocada a respeito de todas as categorias analisadas (cf. 3b33-4a9, 6a19-25, 6b19-27, 10b26-11a14, 11b1-8). O facto de as substâncias não admitirem mais e menos não impede que algumas substâncias sejam mais substâncias do que outras (cf. 2b7-28, 3b33-36).

Movimento (κίνησις, *kinêsis*): em regra com o significado geral de mudança (v.), κίνησις ocorre também por vezes com o de movimento. Em 5b3, o movimento é considerado uma quantidade derivada.

Mudança (κίνησις, *kinêsis*; μεταβολή, *metabolê*): no capítulo 14, são enumeradas as seis espécies de mudança existentes: geração (γένεσις), corrupção (φθορά), aumento (αὔξεισις), diminuição (μείωσις), alteração (ἀλλοίωσις) e mudança de lugar (κατὰ τόπον μεταβολή). A corrupção é o contrário da geração e são ambas mudanças a respeito da substância; a diminuição é o contrário do aumento e são ambas mudanças a respeito da quantidade; a alteração é «uma mudança de qualificação» (15b12) e tem, tal como a mudança de lugar, dois contrários: a permanência na mesma qualificação e a mudança para a qualificação contrária. Porque é que não existem mudanças a respeito das outras categorias? Esta questão é respondida na *Física* (cf. v 1-2), que é aliás a obra de Aristóteles onde

o conceito de mudança é analisado de forma mais desenvolvida. A capacidade de receber contrários, que caracteriza as substâncias, relaciona-se com a sua capacidade de mudar (cf. 4a29-34). A mudança de contrário para contrário é reversível, mas a mudança da posse para a privação não o é (cf. 13a17-36).

Nalgum lugar (πού, *pou*): «nalgum lugar» é o nome de uma das categorias da lista do capítulo 4, exemplificada com as expressões «no Liceu» e «na praça» (2a1-2). Tradicionalmente, ela é conhecida por categoria do «lugar», mas «lugar» traduz antes τόπος (por exemplo em 5a8-14), o qual é identificado por Aristóteles como uma quantidade.

Nalgum momento (ποτέ, *pote*): «nalgum momento» é o nome de uma das categorias da lista do capítulo 4, exemplificada com as expressões «ontem» e «o ano passado» (2a2). Tradicionalmente, ela é conhecida por categoria do «tempo», mas «tempo» traduz antes χρόνος (por exemplo em 5a6-8 e 5a26-30), o qual é identificado por Aristóteles como uma quantidade.

Negação (ἀπόφασις, *apophasis*): v. «afirmação».

Nome (ὄνομα, *onoma*): «Um nome é um som vocal significativo por convenção, sem tempo, e do qual nenhuma parte é significativa separadamente.» (*De Int.* 16a19-21.) Os nomes são, portanto, expressões sem combinação (cf. 1a16-19, 1b25).

Numericamente uno (ἐν ἄριθμῷ, *hen arithmōi*): Aristóteles associa unidade numérica a indivisibilidade, como propriedades daquilo que não é dito de nenhum sujeito (cf. 1b7, 3b12; v. «indivisível»). Nas substâncias, a unidade numérica é compatível com a mudança, o que não acontece com os acidentes (cf. 4a10-21).

Oposição (ἀντίθεσις, *antithesis*): Aristóteles considera quatro modos de oposição e discute-os nos capítulos 10 e 11: oposição entre relativos, entre contrários, entre posse e privação e entre afirmação e negação. Aristóteles afirma que estas oposições diferem umas das outras, mas procura provar mais do que isso, a saber, que elas se excluem umas às outras (no sentido de ser impossível que uma coisa se oponha a outra de mais do que um dos modos considerados).

Parônimo (παρόνυμος, *parônumos*): são parônimas as coisas que recebem o seu nome de alguma outra coisa, com uma diferença de terminação (cf. 1a12-15). A relação de inerência envolve frequentemente

paronímia: quando um acidente *A* está numa substância *S*, na maior parte dos casos, *S* recebe um nome «*A*» que é semelhante a «*A*» exceto na terminação (e. g. se a coragem está em Sócrates, Sócrates é chamado «corajoso» — diz-se, então, que Sócrates é paronimicamente chamado a partir da coragem). Cf. 10a27-b11, 6b13, 11b11.

Posse (ἔξις, *hexis*): posse e privação formam um dos modos de oposição discutidos no capítulo 10, de que o exemplo preferido de Aristóteles é o da visão e da cegueira (cf. 12a26-34). Em 12b26-13a36, Aristóteles argumenta que a posse e a privação não são contrários.

Posterior (ὑστερον, *husteron*): v. «anterior».

Predicado (κατηγορία, *katêgoria*); **predicar** (κατηγορεῖν, *katêgorein*): Aristóteles utiliza como equivalentes as expressões «ser dito de um sujeito» e «ser predicado de um sujeito» (cf. e. g. 1b10-15). A predicação é, em primeiro lugar, uma relação entre duas coisas, a qual, todavia, implica também uma relação entre um nome, ou expressão, e uma coisa (cf. 2a19-34). As substâncias primeiras, porque não são ditas de nenhum sujeito, não originam qualquer predicado linguístico (cf. 3a36-37). A substância, a quantidade, a qualidade, etc., são chamadas «predicados» em 10b19-23.

Privação (στέρησις, *sterêsis*): v. «posse».

Próprio (ἴδιον, *idion*): «Próprio é aquilo que não revela a essência de uma coisa, mas que só a ela pertence e que se predica reciprocamente dela. Por exemplo, é próprio do homem ser capaz de saber ler e escrever: pois, se um ser é um homem, ele é capaz de saber ler e escrever; e, se é capaz de saber ler e escrever, é um homem.» (*Top.* 102a18-22.) Aristóteles procura determinar o que é próprio da substância (cf. 3a21, 3b27, 4a10-b18), da quantidade (cf. 6a26-35), da qualidade (cf. 11a15-19) e, também, da oposição entre afirmação e negação (cf. 13b33-35).

Qualidade (ποιότης, *poiôtês*); **qualificação** (ποιόν, *poion*): a distinção entre qualidade e qualificação (ou, mais literalmente: «de uma certa qualidade») é feita no início do capítulo 8 (8b25), todo ele dedicado à análise desta categoria. Na maior parte dos casos, as coisas qualificadas são paronimicamente chamadas a partir das qualidades que nelas estão (cf. 1a12-15, 10a27-b11). As espécies e os gêneros das substâncias são qualificações da substância, mas não qualificações em sentido estrito (cf. 3b13-21).

Quantidade (ποσόν, *poson*): a categoria da quantidade é analisada no capítulo 6, que começa com a distinção entre quantidades discretas e contínuas (4b22-5a14).

Relativo (πρός τι, *pros ti*): os relativos são discutidos no capítulo 7 e também no capítulo 10. A descrição dos relativos apresentada em 6a36-b11 é revista e substituída por outra em 8a28-35, de modo que nenhuma substância possa ser chamada um relativo. Sobre os relativos e a contrariedade, cf. 5b11-6a11, 6b15-19 e 11b32-38.

Semelhante (ὅμοιον, *homoion*): é somente em virtude de alguma qualidade que uma coisa é dita semelhante (ou dissemelhante) a outra (cf. 11a15-19, 6a32-34). O semelhante é um relativo (cf. 6b9-10, 6b23-24).

Ser afetado (πάσχειν, *paschein*); **afeção** (πάθος, *pathos*): ser afetado é uma das categorias da lista do capítulo 4, acerca da qual apenas se diz, no capítulo 9, que admite contrariedade e também mais e menos (cf. 11b1-8). Em 9a28 e segs., é discutido aquele género de qualidades que, ou por produzirem uma afeção dos sentidos (e. g. doçura, acidez, calor, etc.) ou por resultarem elas mesmas de uma afeção (e. g. as cores), são chamadas «qualidades afetivas» (παθητικὰ ποιότητες); Aristóteles começa por incluir no mesmo género as afeções (πάθη), mas depois argumenta que as afeções não são qualidades (cf. 9b28-33, 10a6-10). Segundo 15a20-22, as afeções produzem em nós uma alteração, i. e., uma mudança de qualidade.

Ser dito de um sujeito (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *kath' hypokeimenou legesthai*): através da expressão «ser dito de um sujeito», Aristóteles introduz a noção de predicção essencial. A mesma expressão permite-lhe distinguir as coisas universais das coisas individuais (cf. 1a20-b9 e v. «indivíduo»). Esta distinção tem aplicação em todas as categorias, mas é especialmente desenvolvida na categoria da substância, originando a distinção entre substâncias primeiras e segundas. As únicas coisas que são ditas de um indivíduo são as espécies e os géneros (e respetivas diferenças) a que ele pertence, pois a relação predicativa é definitiva (cf. 2b30-37). Além disso, ela envolve dependência ontológica, pois as espécies e os géneros só existem na medida em que existam indivíduos (cf. 2a36-b6). Se uma coisa *A* é dita de um sujeito *B*, *A* e *B* são coisas sinónimas (cf. 1a6-12, 2a19-27).

Simultâneo (ἄμα, *hama*): o capítulo 13 é dedicado à análise da simultaneidade: Aristóteles distingue as coisas simplesmente simultâneas (ἄπλῶς ἄμα), i. e., simultâneas a respeito do tempo, e as coisas simultâneas por natureza (φύσει ἄμα). No capítulo 7, há uma importante discussão sobre a simultaneidade dos relativos (cf. 7b15-8a12). Em 5b39-6a4, Aristóteles sustenta que é impossível uma coisa receber simultaneamente ambos os contrários (cf. também 14a10-14).

Sinónimo (συνώνυμος, *sunónymos*): duas coisas são sinónimas quando têm um mesmo nome e a definição que corresponde a esse nome é também a mesma para ambas (cf. 1a6-12, 3b7-8). A sinonímia é uma propriedade necessária da relação de predicação: se *A* se predica de *B*, então o nome e a definição de *A* predicam-se também de *B* (cf. 2a19-27) e, portanto, *A* e *B* são coisas sinónimas. Uma vez que as substâncias segundas e as diferenças são ditas de algum sujeito, tudo o que é chamado a partir delas é-o sinonimicamente (cf. 3a33-b9).

Substância (οὐσία, *ousia*): οὐσία é um substantivo formado a partir do verbo «ser», que seria mais literal traduzir por «entidade» ou «realidade». Porém, a sua tradução tradicional é «substância». Um dos objetivos de Aristóteles nas *Categorias* é determinar a que tipo de coisas é que, «de modo mais próprio, primeiro e principal», cabe a designação de οὐσία. A sua resposta é a de que a «realidade primeira» é formada pelas coisas que nem são ditas de algum sujeito nem estão em algum sujeito, tais como homens, cavalos e árvores individuais (cf. 2a11-14). E a justificação para esta resposta é a seguinte: é porque subjazem a todas as outras coisas que estas são chamadas «realidades primeiras» (cf. 2b15-17, 2b37-3a1). Contudo, Aristóteles atribui ao termo οὐσία um significado filosófico técnico, segundo o qual nem todos os seres (ὄντα) podem ser chamados οὐσία. Mas Aristóteles reconhece ainda um sentido derivado, ou segundo, no qual a designação de οὐσία pode ser aplicada às espécies e aos géneros daquelas coisas a que ela primeiramente cabe — surge assim a diferença entre a «substância primeira» (πρώτη οὐσία) e a «substância segunda» (δευτέρα οὐσία), sendo evidente que aquela é *mais* substância do que esta. (Também é evidente o antiplatonismo desta posição.) O capítulo 5 é todo ele dedicado à análise da substância, sendo, por isso, considerado o mais importante desta obra. Em 2b29-3a6, Aristóteles defende a completude da sua classificação das substâncias. O leitor interessado em aprofundar

o estudo da teoria aristotélica da substância deverá ler a *Metafísica* (sobretudo os livros Z, H e Θ).

Sujeito (ὑποκείμενον, *hupokeimenon*): ὑποκείμενον significa literalmente «o que subjaz» (o verbo correspondente é usado em 2b15, 2b19 e 2b38). Uma coisa é sujeito de outra se esta é dita dela ou está nela. De acordo com as *Categorias*, ser sujeito constitui o principal critério da substancialidade: «[...] é porque as substâncias primeiras são sujeitos de todas as outras coisas [...] que elas são principalmente chamadas substâncias.» (2b15-17, repetido em 2b37-3a1.) A noção de sujeito tem como correlato a noção de dependência ontológica (cf. 2b3-6). Embora nem só as substâncias primeiras sejam sujeitos, elas são os sujeitos básicos de que todos os outros sujeitos dependem (cf. 2a36-b3).

Ter (ἔχειν, *echein*): ter é uma das categorias da lista do capítulo 4, exemplificada com as expressões «está calçado» e «está armado» (2a3). O capítulo 15 trata o *ter* como homónimo e distingue os vários modos de ele ser dito.

Um certo isto (τόδε τι, *tode ti*): toda a substância primeira é «um certo isto» (τόδε τι), pois é individual e numericamente uma (cf. 3b10-13). Mas, se a individualidade e a unidade numérica são condições suficientes para que algo seja um «isto», então esta propriedade não é exclusiva da substância primeira, mas estende-se a tudo o que não é dito de um sujeito (cf. 1b6-9). E, de facto, Aristóteles também considera a existência de «istos» na categoria dos relativos (cf. 8a38-b8). O erro de tratar os universais como sendo «istos» (erro cometido pelos platónicos) tem origem na forma substantiva como são nomeados (cf. 3b13-18).

Verdadeiro (ἀληθές, *alêthes*): para haver verdade e falsidade tem de haver combinação de expressões (nomes e verbos), de modo a formar uma afirmação ou negação (cf. 2a8-9, 13b10-11). Toda a afirmação é ou verdadeira ou falsa (cf. 2a7-8) e, dado um par afirmação-negação, «é necessário que sempre uma delas seja verdadeira e a outra falsa» (13b2-3). Um enunciado é verdadeiro se o estado de coisas que ele significa ou revela existe realmente e é falso se ele não existe; por isso, Aristóteles diz que são as próprias coisas (i. e., a sua existência ou não-existência e o modo como elas são ou não são) que constituem a *causa* da verdade ou falsidade das declarações que são feitas a seu respeito (cf. 4b8-10, 14b18-22). E o mesmo acontece com as opiniões. Assim, a mudança na

própria coisa origina a alteração do valor de verdade do enunciado ou opinião (cf. 4a24-b2). Em 13b12-35, Aristóteles considera que, acerca de indivíduos não-existentes, qualquer afirmação é falsa e qualquer negação é verdadeira.

DA INTERPRETAÇÃO

INTRODUÇÃO

O *Da Interpretação* é uma obra relativamente pequena, mas muito rica em conteúdo, que se encontra dividida em catorze capítulos. Nas primeiras linhas, Aristóteles propõe o seguinte programa: «Devemos, primeiro, estabelecer o que é um *nome* e o que é um *verbo*; depois, o que são uma *negação*, uma *afirmação*, uma *declaração* e um *enunciado*.» (16a1-2.) A análise e definição destas seis noções centrais ocupa os capítulos 2 a 6, que formam a parte introdutória da obra, culminando na definição de *contradição* (ou de par contraditório) dada em 17a33-34. Trata-se evidentemente de um estudo sobre certos aspetos da linguagem. É por isso natural que, no **capítulo 1**, Aristóteles comece por descrever em termos gerais as relações entre a linguagem escrita, a linguagem falada, o pensamento e a realidade exterior. Tal como Hermógenes no *Crátilo* de Platão, Aristóteles considera que o facto de povos diferentes usarem nomes diferentes para as mesmas coisas é prova suficiente de que a linguagem é convencional, quer dizer, de que a relação entre uma expressão linguística (simples ou complexa) com significado e aquilo de que ela é símbolo não é uma relação natural.

Os **capítulos 2 e 3** tratam do nome e do verbo (que Platão, no *Sofista*, considerou serem os dois elementos com que se formam as declarações mais simples e básicas). Aristóteles define o nome como «um som vocal significativo por convenção, sem tempo, e do qual nenhuma parte é significativa separadamente» (16a19-21). A definição do verbo é quase a mesma, apenas com a diferença de que um verbo, além do seu significado básico, por meio do qual introduz um predicado, também «significa o tempo», quer dizer, indica quando é que se dá a combinação do sujeito com o predicado (ou a sua separação, se for um verbo negativo como «não voa»). Aristóteles mostra-se especialmente interessado no fenómeno da composição semântica. Algumas expressões linguísticas têm um significado e são compostas por partes que também têm, elas próprias, um significado. Os nomes e os verbos são as unidades semânticas mínimas: embora tenham partes (as sílabas), essas partes são «apenas sons», que não significam nada. Note-se que Aristóteles tem uma noção ampla de nome, que cobre exemplos como «Filon» (um nome próprio), como «animal» (um substantivo comum) e como «branco» (um adjetivo). Além

disso, a sua conceção do significado dos nomes admite nomes de coisas que não existem, como «hircocervo» (cf. 16a16), e de indivíduos que já não existem, como «Homero» e «Sócrates» (cf. 21a25 e *Cat.* 13b14-30). Aristóteles sublinha que, por si mesmo, um nome não afirma nem nega nada e, por isso, não é verdadeiro nem falso.

Os **capítulos 4 e 5** tratam do enunciado e da declaração. A uma expressão linguística que seja semanticamente complexa, isto é, que tenha significado e que seja composta por partes com significado, Aristóteles chama aqui um enunciado (λόγος). Exemplos de enunciados são: «belo cavalo» (16a22), «animal terrestre bípede» (17a11-13), as preces (17a4) e «Sócrates é branco» (17b28), entre outros. Em 16b26-27, o enunciado é definido como «um som vocal significativo, tal que alguma das partes é significativa separadamente». Esta definição concorda com a que encontramos na seguinte passagem da *Poética*:

Um enunciado é um som vocal significativo composto, algumas partes do qual têm por si mesmas algum significado, como «Cléon» em «Cléon anda». Nem todos os enunciados são compostos de nomes e verbos; é possível que um enunciado não tenha verbo, como acontece por exemplo com a definição de homem; mas tem sempre de ter uma parte com algum significado. Um enunciado pode formar uma unidade (εἷς ἔστι) de duas maneiras: ou porque significa uma coisa (ἐν σημαίνων) ou por conexão de vários enunciados (ἐκ πλειόνων συνδέσμων); assim, por exemplo, a *Ilíada* forma uma unidade por conexão, enquanto a definição de homem forma uma unidade em virtude de significar uma coisa. [1457a23-30.]

Vemos aqui que a característica fundamental dos enunciados, que os distingue dos nomes e dos verbos, é a complexidade semântica. A admissão de enunciados sem verbo (além de desaconselhar a tradução destas ocorrências de λόγος por «frase») contrasta claramente com o que será dito acerca das declarações: toda a declaração requer um nome e um verbo (cf. 19b10-12). Nas últimas linhas da passagem, Aristóteles coloca a questão da unidade do enunciado e admite duas possibilidades — a dos enunciados simples, que «significam uma coisa», e a dos enunciados complexos, que,

como a *Iliada*, resultam da conjunção de vários enunciados simples. Implicitamente, Aristóteles está aqui a considerar que uma sequência aleatória de nomes, como «leão veado cavalo» (o exemplo é de Platão, no *Sofista* 262b), não constitui um enunciado, pois nem significa uma coisa nem é uma por conexão. A questão que isto sugere é a de saber como que é um enunciado (simples), sendo composto por partes que têm cada uma delas o seu significado próprio, consegue significar uma coisa só. Como é que esta unidade semântica é conseguida?

No *Da Interpretação*, Aristóteles interessa-se por esta questão da unidade semântica, mas principalmente a respeito dos enunciados declarativos. (Em 17a13-15, remete para outro estudo a questão da unidade das definições. No entanto, no capítulo 11, considera os casos de declarações com predicados, ou sujeitos, complexos e questiona a unidade desses termos complexos.) As mesmas duas maneiras de formar uma unidade consideradas na passagem da *Poética* são atribuídas ao enunciado declarativo no capítulo 5, onde se diz: «Um enunciado declarativo forma uma unidade (ἔστι δὲ εἷς) quando revela uma coisa (ὁ ἐν δηλώων) ou quando é uno em virtude de uma conexão.» (17a15-16.) Mas parece evidente que a maneira como um enunciado como «belo cavalo» *significa uma coisa* é diferente da maneira como uma declaração como «Bucéfalo é um belo cavalo» *significa (ou revela) uma coisa*. A unidade da declaração resulta de uma predicação e envolve, por isso, a distinção entre dois elementos, um dos quais se predica do outro, ou é dito pertencer ao outro. Esta unidade resultante da predicação é mais clara na seguinte formulação dos *Segundos Analíticos*: «Um enunciado pode formar uma unidade de duas maneiras: por conexão, como a *Iliada*; ou ao revelar uma coisa de uma coisa (τῶ ἐν καθ' ἐνὸς δηλοῦν), de maneira não accidental.» (93b35-37.) Compreende-se por isso que Aristóteles diga que o enunciado declarativo tem de conter um verbo. Pois o verbo «é um sinal de coisas que são ditas de outra coisa (τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων)» (16b7). A função que o verbo desempenha num enunciado declarativo é essencial para que o enunciado adquira *um* significado, a partir dos significados das suas várias partes.

É famosa, embora nem sempre bem interpretada, a distinção feita no capítulo 4 entre enunciado e declaração. A declaração é uma espécie particular de enunciado — o «enunciado declarativo»

(λόγος ἀποφαντικός). O que a diferencia é o facto de ser verdadeira ou falsa. (Numa lógica bivalente como é a de Aristóteles, o verdadeiro e o falso são os dois únicos valores de verdade.) Obviamente, é uma característica de *todos* os enunciados serem «significativos» (σημαντικός) (aliás, isso decorre da própria definição de enunciado como «som vocal significativo»). Quando Aristóteles dá a prece como exemplo de um enunciado que não é declarativo e remete o seu estudo para a retórica e para a poética (17a3-6), é importante ter em conta que a definição de homem (cf. 17a11) e outras expressões compostas como «homem branco» e «belo cavalo» também são enunciados não declarativos, nem verdadeiros nem falsos. A referência àquelas disciplinas é no entanto pertinente, na medida em que tanto o orador como o poeta manifestam casos típicos de usos da linguagem cujo objetivo principal não é o de «dizer a verdade».

Embora mencione, como vimos, as declarações complexas, que formam uma unidade «por conexão», Aristóteles não lhes dedica grande atenção. Em vez disso, a sua atenção dirige-se privilegiadamente para o enunciado declarativo simples, que, como «Cléon anda» ou «Sócrates é branco», significa ou revela «uma coisa de uma coisa», um predicado de um sujeito. Esta relação predicativa pode ser afirmativa ou negativa e, por isso, há duas espécies de declaração simples — a afirmação e a negação. Para Aristóteles, o facto de uma declaração afirmar ou negar alguma coisa de alguma coisa está estreitamente associado ao facto de ela ser verdadeira ou falsa. Pois, quando afirma, uma declaração *combina* o sujeito e o predicado (ou põe este como pertencendo àquele); e, quando nega, ela *separa* o sujeito e o predicado (ou põe este como não pertencendo àquele). Ora, uma declaração pode combinar o que na realidade está combinado ou separar o que está separado — e, em ambos os casos, será verdadeira; mas também pode combinar o que está separado ou separar o que está combinado — e então será falsa. Estas quatro possibilidades, habitualmente usadas por Aristóteles para definir a verdade e a falsidade (cf. 17a26-30 e *Metaph.* 1011b26-27, 1027b20-23, 1051b3-5), devem ser multiplicadas por três, uma vez que a predicação é efetuada por um verbo e que este, como sabemos, significa sempre também o tempo, o qual pode ser passado, presente ou futuro. Chegamos assim à definição de «declaração simples» (ἀπλή ἀπόφανσις) como «um som vocal significativo sobre se

algo pertence ou não pertence [a algo], numa das divisões no tempo» (17a23-24), com que encerra o capítulo 5.

É importante sublinhar que, para Aristóteles, ser uma afirmação e ser uma negação são propriedades intrínsecas, e não relativas, das declarações. Dada uma declaração específica, faz todo o sentido perguntar se ela é uma afirmação ou uma negação, e esta pergunta admite uma única resposta correta — que em princípio é evidente para todos os falantes competentes. Diferente desta, e mais difícil, é a questão de saber, dada uma afirmação específica, *qual é a sua negação*; e, de modo paralelo, dada uma negação específica, pode não ser imediatamente evidente *qual é a afirmação que se lhe opõe*. No **capítulo 6**, Aristóteles começa por afastar a sugestão de que poderia haver afirmações ou negações *sem oposto*. Pois «tudo o que foi afirmado pode ser negado e tudo o que foi negado pode ser afirmado» (17a30-31). Por outro lado, também não é possível que uma afirmação tenha mais do que uma negação, ou que uma negação tenha mais do que uma afirmação oposta (cf. 17b37-18a9, 20b3-4). Aristóteles justifica isto com base na relação predicativa. Se uma declaração afirma ou nega uma coisa de uma coisa, a declaração oposta é aquela que nega ou afirma, respetivamente, *a mesma coisa da mesma coisa*. O par formado por «uma afirmação e uma negação que se opõem» (17a33-34) constitui uma «contradição» (ἀντίφασις).

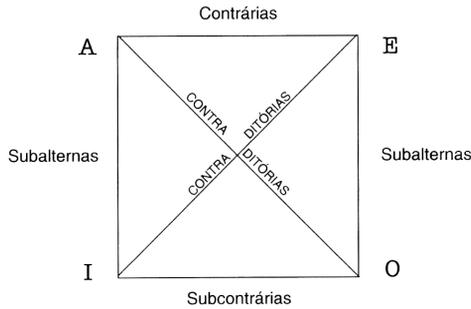
Com esta definição de par contraditório, Aristóteles está finalmente em condições de abordar o que principalmente lhe interessa nesta obra — e que é a oposição entre afirmações e negações de diversos géneros. O **capítulo 7** contém o esboço daquilo que mais tarde ficou conhecido como o *quadrado da oposição*. Trata-se de um diagrama, muito usado na lógica tradicional, que representa as relações lógicas entre quatro tipos de enunciado declarativo¹. Para construí-lo, os enunciados começam por ser classificados, quanto à sua qualidade, como afirmativos ou negativos e, quanto à sua quantidade, como universais ou particulares; geram-se assim

1. O diagrama ocorre pela primeira vez no *Da Interpretação* de Apuleio (século II d. C.). Veja-se DAVID LONDEY e CARMEN

JOHANSON, *The Logic of Apuleius: including a complete Latin text and English translation of the Peri Hermeneias of Apuleius*

of Madaura, Leiden: E. J. Brill, 1987, pp. 88-89; e também o Apêndice B, «The Apuleian Square of Opposition», pp. 108-112.

os quatro tipos, tradicionalmente designados pelas duas primeiras vogais das palavras latinas *affirmo* e *nego*: (*a*) *universais afirmativos* (como «todo o homem é branco»), (*i*) *particulares afirmativos* (como «algum homem é branco»), (*e*) *universais negativos* (como «nenhum homem é branco») e (*o*) *particulares negativos* (como «algum homem não é branco»). Afirma-se então que estes quatro tipos de declarações exibem entre si quatro relações lógicas diferentes:



Duas declarações são *contraditórias* se é necessário que sejam uma verdadeira e a outra falsa (ou seja, não podem ser ambas verdadeiras nem ambas falsas). Duas declarações são *contrárias* se não podem ser ambas verdadeiras. Duas declarações são *subcontrárias* se não podem ser ambas falsas. Uma declaração é *subalterna* de outra se o facto de esta ser verdadeira implica que aquela também é verdadeira.

O que Aristóteles diz no capítulo 7 difere em vários aspetos desta apresentação tradicional. Em primeiro lugar, além das declarações universais e particulares, Aristóteles considera também as singulares, como «Sócrates é branco» e «Sócrates não é branco», e as indefinidas, como «o homem é branco» e «o homem não é branco». Em segundo lugar, como vimos já, o modo como Aristóteles concebe o facto de duas declarações serem contraditórias não envolve diretamente as noções de verdade e de falsidade. Duas declarações são contraditórias, na sua perspetiva, quando se opõem como afirmação e negação. De facto, isso acontece com as declarações de tipo A e de tipo O, por um lado, e com as de tipo I e de tipo E, por outro. Mas também há contraditórias singulares e contraditórias indefinidas. Aristóteles formula depois uma regra — geralmente conhecida como *regra dos pares contraditórios* — segundo a qual, num par contraditório, é necessário

que uma das declarações seja verdadeira e a outra seja falsa. E considera que as contraditórias indefinidas constituem uma exceção a esta regra, pois «é ao mesmo tempo verdade dizer que o homem é branco e que o homem não é branco» (17b30-32). Em terceiro lugar, no *Da Interpretação*, Aristóteles formula sempre as particulares negativas como «nem todo o S é P» (em vez da forma tradicional «algum S não é P»). A forma preferida por Aristóteles torna mais evidente que as declarações de tipo O negam aquilo que as de tipo A afirmam; mas pode também ter consequências importantes para a questão de saber se, da verdade de uma declaração de tipo O, podemos inferir que existem coisas que são S. Em quarto lugar, Aristóteles não considera explicitamente a relação de subalternidade, nem tem qualquer designação para ela. Quanto às três relações restantes, Aristóteles considera-as e distingue-as, embora não use a designação de «subcontrárias», referindo-se-lhes antes como «as opostas das contrárias» (17b24). No entanto, a relação de subalternidade pode ser deduzida das restantes. Suponhamos, por exemplo, que «todo o S é P» é verdadeira. Então, a sua contrária, que é «nenhum S é P», é falsa. E a contraditória desta, que é a particular «algum S é P», é verdadeira. Portanto, necessariamente, se a universal afirmativa é verdadeira, a particular afirmativa também é verdadeira. Um raciocínio paralelo permite igualmente estabelecer que, se uma declaração de tipo E («nenhum S é P») é verdadeira, a declaração correspondente de tipo O («nem todo o S é P») também é verdadeira.

As relações lógicas exibidas no quadrado da oposição não coincidem com aquelas que a lógica moderna (isto é, a lógica de Frege e de Russell) apresenta. Na lógica moderna, as declarações particulares são formalizadas como conjunções existencialmente quantificadas e as declarações universais são formalizadas como condicionais universalmente quantificadas. Quer dizer: «algum S é P» formaliza-se como $\exists x (Sx \wedge Px)$, «algum S não é P» como $\exists x (Sx \wedge \neg Px)$, «todo o S é P» como $\forall x (Sx \rightarrow Px)$ e «nenhum S é P» como $\forall x (Sx \rightarrow \neg Px)$. Dadas estas formalizações e as condições de verdade que lhes estão associadas, pode verificar-se que, na lógica moderna, as universais afirmativas *nem* são contrárias das universais negativas *nem* implicam as particulares afirmativas. Pois, numa interpretação dos predicados em que «S» seja vazio, quer dizer, não seja verdadeiro de nenhum objeto, as universais serão ambas verdadeiras e as particulares serão ambas falsas.

Muitos autores consideram, no entanto, que nesta divergência entre o quadrado da oposição e a lógica moderna é aquele que capta corretamente as condições de verdade das frases da linguagem natural. Alegadamente, as afirmações de que (i) *necessariamente, se todo o S é P, então algum S é P*, e de que (ii) *é impossível que todo o S seja P e que, ao mesmo tempo, nenhum S seja P* estão de acordo com as intuições dos falantes. Pelo contrário, dado que não existem hircocervos (cf. 16a16-18), seria contraintuitivo afirmar, como faz a lógica moderna, que «todos os hircocervos são mamíferos» é uma frase verdadeira e que «alguns hircocervos não são mamíferos» é uma frase falsa.

Outros autores defendem antes que o quadrado de oposição assenta no pressuposto de que não existem termos vazios, ou seja, de que todos os termos que ocorrem como sujeito ou como predicado dos enunciados nele representados são verdadeiros de alguma coisa. Se este pressuposto for adotado, torna-se possível reconciliar as condições de verdade e as relações lógicas atribuídas pelo quadrado da oposição e pela lógica moderna. Terá Aristóteles pensado que, do ponto de vista lógico, não existem realmente termos vazios, e que aqueles enunciados que parecem ser enunciados declarativos com termos vazios possuem na realidade uma estrutura lógica mais complexa, na qual todos os termos envolvidos são verdadeiros de alguma coisa? Esta questão é bastante controversa e não podemos aqui desenvolvê-la². É provável que ela se relacione também com a ideia, geralmente atribuída a Aristóteles, de que todos os universais são exemplificados por pelo menos um indivíduo.

O **capítulo 8** do *Da Interpretação* constitui uma pequena adenda ao capítulo anterior, na qual Aristóteles considera o caso especial de afirmações ou negações em que ocorrem nomes que significam mais do que uma coisa. Aristóteles dá como exemplo o enunciado (indefinido) «o manto é branco», pedindo-nos que suponhamos que ele foi proferido por alguém que decidiu

2. Para uma introdução à questão, leia-se TERENCE PARSONS, «The Traditional Square of Opposition», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/>>, publicado

em 8/8/1997 e revisto em 21/8/2012; e PAOLO CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, capítulo 5: «'Vacuous' terms and 'empty' terms»,

pp. 152-180, e «Aristotle's Logic», in *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. por C. Shields, New York: Oxford University Press, 2012, pp. 113-124.

chamar «manto» ao cavalo e também ao homem. Nestas condições, a pessoa que declara que o manto é branco faz mais do que uma afirmação. A relevância deste tipo de caso prende-se com a anterior definição de contradição e com a regra dos pares contraditórios. Como vimos, uma contradição é formada por uma afirmação e uma negação que se opõem. Devemos então acrescentar que é preciso que cada uma das declarações que formam o par seja *uma só*, ou que signifique uma só coisa — e para isso, os nomes que as compõem não podem ter mais do que um significado. Pois, se a afirmação for mais do que uma, então também terá mais do que uma negação oposta — e, num caso assim, a regra que diz que uma das declarações tem de ser verdadeira e a outra falsa também não se aplica.

Segue-se o famosíssimo **capítulo 9**, que contém a primeira apresentação e discussão conhecida do problema dos futuros contingentes. Trata-se de um dos textos mais estudados e comentados de todo o *corpus* aristotélico. Devidamente situado no seu contexto, a questão aí colocada volta a relacionar-se com a oposição entre afirmação e negação — só que, agora, Aristóteles considera o caso de afirmações e negações *acerca do futuro* e dá como exemplo um enunciado que se tornou célebre: «Amanhã vai haver uma batalha naval.» A regra dos pares contraditórios diz que, dada esta afirmação e dada também a sua negação, é necessário que uma delas seja verdadeira e a outra falsa (e dizer que isso é *necessário* implica que isso é *sempre* assim). Portanto, mesmo que não saibamos *agora* qual das duas declarações contraditórias é verdadeira (como acontece normalmente, dada a nossa ignorância acerca da maior parte das coisas futuras), sabemos pela regra que uma delas é verdadeira e é-o *agora*. Suponhamos que é a afirmação que é verdadeira, enquanto a negação é falsa. Se é verdade dizer agora que amanhã vai haver uma batalha naval, então segue-se daí que amanhã vai haver uma batalha naval. Mas, se observarmos bem, pode retirar-se uma consequência ainda mais forte: se aquela afirmação é verdadeira *agora*, nada do que façamos daqui em diante poderá evitar a ocorrência de uma batalha naval amanhã. A partir do momento em que a afirmação é verdadeira, a batalha naval é inevitável. Quer dizer: ela não apenas irá acontecer, como irá acontecer *necessariamente*. E se supusermos que é antes a negação que é verdadeira, então conclui-se daí que *necessariamente* amanhã não haverá uma batalha naval. Como ou a afirmação é verdadeira ou a negação é verdadeira, sabemos de antemão

que ou é necessário que amanhã haja uma batalha naval ou é necessário que amanhã não haja uma batalha naval.

Generalizando este argumento para todas as coisas futuras, as quais podem sempre ser afirmadas e negadas antecipadamente — hoje, ontem ou há dez mil anos —, chega-se à conclusão determinista segundo a qual, seja o futuro como for, ele será sempre *como tinha de ser*. Tudo é e acontece necessariamente e não há nada que seja contingente, quer dizer, não há nada que aconteça embora pudesse não ter acontecido, nem nada que não aconteça embora pudesse ter acontecido.

Aristóteles considera que esta conclusão é «absurda» (cf. 18b26) e rejeita-a sem hesitação. Se o determinismo fosse verdadeiro, todo o empenho humano em procurar agir da melhor maneira possível, pensando bem antes de tomar uma decisão, seria inútil. Aristóteles reconhece que há coisas inevitáveis, que são necessariamente como são. O movimento dos astros e a incomensurabilidade da diagonal são exemplos claros disso. Mas é evidente que há muitíssimas outras coisas que não são assim, nas quais estão presentes ao mesmo tempo a possibilidade de ser e a possibilidade de não ser. Aristóteles aponta um caso prosaico: «Por exemplo, é possível que este manto seja cortado em pedaços e, no entanto, não irá ser cortado, mas gastar-se-á antes.» (19a12-14.) O manto que tenho vestido pode ser cortado e também pode não ser cortado; eu, que estou sentado, posso levantar-me e também posso não me levantar. O determinismo, pensa Aristóteles, é manifestamente falso. No entanto, a lógica do argumento determinista parecia impecável.

Na última parte do capítulo (a partir de 19a23), Aristóteles diz-nos onde é que o argumento determinista erra. Até hoje, os leitores deste texto não conseguiram chegar a acordo sobre qual é a solução proposta por Aristóteles. Aliás, a controvérsia acerca deste problema — acerca de qual é a melhor resposta a dar-lhe e acerca de qual é a resposta que Aristóteles lhe dá — começou muito cedo, na antiguidade, nas gerações que imediatamente se seguiram. O principal ponto em discussão diz respeito à bivalência, quer dizer, ao princípio de que todo o enunciado declarativo ou é verdadeiro ou é falso. Numa passagem muito citada da *Metafísica*, Aristóteles afirma: «Dizer daquilo que é que não é, ou daquilo que não é que é, é falso, enquanto dizer daquilo que é que é, e daquilo que não é que não é, é verdadeiro; e, por isso, uma pessoa que diga que

é ou que não é, dirá algo verdadeiro ou dirá algo falso.» (1011b26-28.) Mas muitos intérpretes julgam que, no capítulo 9 do *Da Interpretação*, Aristóteles negou a bivalência para evitar o determinismo. De acordo com esta perspectiva, a única maneira de preservar a contingência dos acontecimentos futuros é considerar que, quando alguém diz antecipadamente que eles irão ocorrer, a sua declaração não é verdadeira nem falsa. Precisamente porque «é possível que este manto seja cortado», quando digo agora que ele «não irá ser cortado», não digo algo verdadeiro nem digo algo falso. A lógica do argumento determinista parecia impecável, porque é impecável. Para rejeitarmos a sua conclusão, temos de rejeitar a sua premissa principal, que é a suposição de que, quando afirmamos algo acerca do futuro, a afirmação que fazemos ou é nesse momento verdadeira ou é nesse momento falsa.

Esta interpretação da solução aristotélica para o problema dos futuros contingentes enfrenta grandes obstáculos. Fora do capítulo 9, não há qualquer sinal no *Da Interpretação* de que Aristóteles estivesse disposto a negar ou a abrir uma exceção à bivalência. Pelo contrário, no capítulo 4, o enunciado declarativo foi precisamente distinguido como aquele que tem a característica de ser verdadeiro ou falso. E já a seguir, no capítulo 10, Aristóteles diz que expressões negativas como «não-homem» ou «não-justo» não são negações, porque «uma negação é sempre necessariamente verdadeira ou falsa» (20a34). Aristóteles abre exceções à regra dos pares contraditórios em 17b29-37 e em 18a26-27, mas nenhuma dessas exceções contempla a possibilidade de haver declarações sem valor de verdade. No próprio capítulo 9, há uma passagem em que Aristóteles critica e rejeita uma proposta para evitar a conclusão determinista, a qual consistiria em dizer que, dadas duas declarações contraditórias acerca do futuro, «nenhuma delas é verdadeira» (18b17); ora isso seria uma descrição da sua própria solução, se ela consistisse em negar a bivalência. Mais adiante, no âmago da passagem final, restringindo a sua atenção às coisas não-necessárias, Aristóteles afirma que «com estas, é necessário que uma parte ou outra da contradição seja verdadeira ou falsa; porém, não tem de ser esta parte, ou aquela parte, mas sim de maneira casual» (19a36-38). É difícil reconciliar estas passagens com uma interpretação que lhe atribui a negação da bivalência.

O maior obstáculo, porém, provém do facto de não haver dúvida de que Aristóteles considera que o princípio do terceiro excluído é válido para todas as declarações, incluindo as que dizem respeito ao futuro. Na *Metafísica*, nas linhas que antecedem as definições do verdadeiro e do falso que citámos, Aristóteles formula assim o princípio do terceiro excluído: «Não é possível que haja um enunciado intermédio entre as duas partes de uma contradição, mas é necessário ou afirmar ou negar uma coisa de uma coisa qualquer.» (1011b23-24.) No *Da Interpretação*, encontramos o mesmo princípio, por exemplo em 21b4 e em 22b12-13. E, no capítulo 9, ele é claramente afirmado e estendido ao futuro: «[...] necessariamente, tudo é ou não é e irá ser ou não irá ser; [...] por exemplo: necessariamente, amanhã vai haver ou não vai haver uma batalha naval.» (19a28-30.) Ora, se é correto afirmar que ou haverá uma batalha amanhã ou não haverá uma batalha amanhã, pareceria que então também é correto afirmar que, ao dizermos que haverá uma batalha amanhã, estaremos a dizer algo que ou é verdadeiro ou é falso. De facto, embora seja logicamente possível combinar a aceitação do terceiro excluído com a negação da bivalência, para o fazer é preciso que se rejeitem os chamados «princípios clássicos da verdade e da falsidade», que estabelecem que enunciados como «haverá uma batalha amanhã» e «não haverá uma batalha amanhã» são equivalentes, respetivamente, a «é verdade dizer que haverá uma batalha amanhã» e «é falso dizer que haverá uma batalha amanhã». Se fosse esta a sua solução para o problema, Aristóteles teria de estar disposto, quando afirma que «este manto não será cortado», a afirmar também «*mas isso não é verdade*» (pois se fosse verdade, seria necessário, e não contingente, que o manto não fosse cortado). Muitos autores usam estes princípios clássicos de modo intuitivo, sem terem sequer consciência de que o fazem. Mas Aristóteles conhece bem estes princípios e toma-os como definidores das próprias noções de verdade e de falsidade. No próprio capítulo 9, podemos ler a dado passo: «Pois, se é verdade dizer que é branco ou que não é branco, então é necessário que seja branco ou que não seja branco; e, se é branco ou não é branco, então era verdade dizê-lo ou negá-lo. E, se não pertence, é falso; e, se é falso, então não pertence.» (18a39-b3.) É difícil aceitar que Aristóteles quisesse rejeitar isto.

Numa interpretação alternativa, Aristóteles considera que o proponente do argumento determinista erra quando, a partir da verdade de uma predição, infere a necessidade do acontecimento predito. Nesta perspectiva, seria incorreto pensar que «aquilo que alguém disse com verdade que iria ser não pode não vir a ser» (19a4-5). A contingência do acontecimento predito é compatível com a verdade da sua predição, porque o ser verdadeira é algo que pertence à declaração preditiva também apenas contingentemente. Tal como as coisas podem ter os seus atributos de modo necessário ou de modo contingente, também as afirmações e as negações podem ser verdadeiras ou falsas de modo necessário ou de modo contingente. Em 19a33, Aristóteles diz que «os enunciados são verdadeiros da mesma maneira como as próprias coisas são» (ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα). Isto significa que, por exemplo, se o fogo é necessariamente quente, então o enunciado «o fogo é quente» é necessariamente verdadeiro; mas se uma coisa tem contingentemente um certo atributo, então um enunciado que diga que ela tem esse atributo, ou que irá tê-lo, será contingentemente verdadeiro. Em sentido inverso, de uma declaração contingentemente verdadeira acerca do futuro, pode inferir-se que aquilo que ela declara irá ocorrer, mas não que irá ocorrer necessariamente. Para caracterizar os acontecimentos e estados de coisas contingentes, Aristóteles usa frequentemente a expressão «de maneira casual» (ὅπότερ' ἔτυχεν). A batalha naval e o corte do manto são exemplos de coisas que tanto podem ocorrer como podem não ocorrer, ou seja, de coisas que acontecem *de maneira casual*. Em 19a38, a mesma expressão é usada para caracterizar a distribuição do verdadeiro e do falso pelos dois membros do par de declarações contraditórias acerca do futuro. Aristóteles concorda com o determinista quando este diz que uma delas tem de ser verdadeira. Mas chama a atenção para o facto de que não tem de ser especificamente uma delas — é uma ou a outra *de maneira casual*.

Esta interpretação alternativa da solução aristotélica também enfrenta dificuldades. Muitos autores julgam que é difícil ler a introdução e a conclusão do capítulo (isto é, as secções 18a28-34 e 19a39-b4) de acordo com este género de interpretação. Outros pensam que, neste capítulo, é aberta uma nova exceção à regra dos pares contraditórios e opõem-se a esta interpretação porque ela aplica a regra sem qualquer restrição às

declarações acerca do futuro. Uma outra questão que por vezes é suscitada é a de saber se esta interpretação dota Aristóteles de uma *boa* resposta ao argumento determinista. Se uma das duas declarações contraditórias acerca do futuro é em cada caso verdadeira, o que é que a torna verdadeira? Nas *Categorias* e na *Metafísica*, Aristóteles observa que, apesar de haver equivalência entre o facto de Sócrates ser branco e o facto de o enunciado «Sócrates é branco» ser verdadeiro, é este que é uma consequência daquele e não o inverso (cf. 14b15-22 e 1051b6-9). Se o enunciado não existisse ou não fosse proferido ou escrito por alguém, Sócrates não deixaria por isso de ser branco. Quando comenta o argumento determinista e as consequências que o determinismo teria para a ação humana, Aristóteles observa algo de semelhante. Para qualquer problema de decisão que eu formule — *Devo ou não devo fazer X?* — é possível imaginar que, «dez mil anos antes», alguém disse que eu iria fazer *X*, enquanto outra pessoa disse que eu não iria fazer *X*, e uma das duas declarações era verdadeira. De acordo com o argumento determinista, eu farei necessariamente aquilo que a pessoa que falou verdade disse que eu faria e, por isso, é inútil estar a pensar sobre o problema. Aristóteles acrescenta então: «E não faz nenhuma diferença se alguém fez ou não fez as declarações contraditórias. Pois é evidente que é assim que as próprias coisas são, mesmo que não tenha havido uma pessoa a afirmá-lo e outra a negá-lo. Pois não é por causa do afirmar ou negar que será ou não será³, nem há mais de dez mil anos, nem em outro tempo qualquer.» (18b36-19a1.) O importante não é a declaração verdadeira que pode ter sido feita por alguém há dez mil anos, mas sim aquilo que a funda, ou de que ela é uma consequência — aquilo que a tornaria verdadeira caso ela tivesse sido feita. A existência *disso* é independente de qualquer declaração e é ela que constitui a fonte da necessidade que, segundo o determinista, afeta qualquer acontecimento futuro. A negação da bivalência fornece uma

3. Com esta passagem compare-se *Cat.* 14b15-22 e *Metaph.* 1051b6-9. Em geral, uma declaração é verdadeira por causa do facto correspondente e não o inverso. Por isso, mesmo que nenhuma declaração seja feita, se o

facto existe, podemos dizer que, se a declaração fosse feita, seria verdadeira. E as consequências dessa verdade são, em primeira instância, consequências do próprio facto que lhe subjaz. Mas se a declaração em causa prediz um acontecimento

futuro, devemos perguntar *quando* é que existe o facto que a tornaria verdadeira. Em toda esta passagem, Aristóteles fala como se o futuro, apesar de ainda não ter acontecido, já estivesse aí, como parte do modo «como as coisas são».

saída efetiva para este problema, pois permite dizer que, se as declarações contraditórias tivessem sido feitas, nenhuma delas teria sido verdadeira, precisamente porque não existia — não existia *ainda*, nem estava causal ou logicamente determinado a existir — qualquer facto ou estado de coisas que fizesse uma das declarações ser verdadeira. Por contraste, pode parecer que a interpretação alternativa deixa Aristóteles sem resposta para este problema. A questão é interessante e merece um desenvolvimento que não podemos aqui dar-lhe. Para concluir, limitamo-nos a apontar dois aspetos. Primeiro, que ao afirmar a *equimodalidade* entre os estados de coisas e o valor de verdade dos enunciados declarativos, a interpretação alternativa permite dizer que, se as declarações contraditórias tivessem sido feitas, uma delas teria sido verdadeira, mas apenas contingentemente verdadeira, precisamente porque o estado de coisas que fundaria a sua verdade existe apenas contingentemente. Segundo, que a força do problema advém, em grande medida, do pressuposto injustificado de que, em geral, o estado de coisas que faz uma declaração ser verdadeira não poderia ser posterior no tempo a essa declaração⁴.

O **capítulo 10** continua o exame da oposição entre afirmações e negações. Aristóteles não concebe a operação de negar da mesma maneira que os lógicos modernos. Nas linguagens da lógica moderna, há normalmente um operador de negação, o qual se prefixa a uma frase para, incidindo sobre a sua totalidade, gerar uma nova frase, que é a negação da primeira. Para Aristóteles, pelo contrário, as partículas de negação nunca se aplicam a uma declaração inteira, mas apenas a alguma das suas partes. Em «o homem anda», por exemplo, podemos negar o verbo (obtendo «o homem não anda») ou negar o nome (obtendo «o não-homem anda»)

4. A bibliografia sobre o capítulo 9 do *Da Interpretação* é muito extensa. Para uma introdução aos problemas da sua interpretação, leia-se GAIL FINE, «Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, 1984, pp. 23-47, DOROTHEA FREDE, «The Sea-Battle Reconsidered: A

Defense of the Traditional Interpretation», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, pp. 31-87, e PAOLO CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, cap. 7: «Truth and Determinism in *De Interpretatione* 9», pp. 198-233. A discussão contemporânea do

problema dos futuros contingentes encontra-se bem apresentada em ANDREA IACONA, «Future Contingents and Aristotle's Fantasy», *Crítica*, 39, 2007, pp. 45-60. Veja-se também RICHARD TAYLOR, *Metaphysics*, 4.^a ed., Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice Hall, 1992, cap. 6: «Fate», pp. 54-67.

ou negar ambas as coisas (obtendo «o não-homem não anda»); mas Aristóteles não considera a possibilidade de negar a declaração inteira (dizendo algo como «não é o caso que o homem ande»). Se o verbo «ser» for usado com sentido existencial, as mesmas possibilidades de negar estão presentes numa declaração como «o homem é». Mas se o verbo «ser» funcionar como cópula, numa declaração como «o homem é justo», as possibilidades de negar são mais numerosas, podendo chegar a uma declaração como «o não-homem não é não-justo» (19b39-20a1: οὐκ ἔστιν οὐ δίκαιος οὐκ ἄνθρωπος). Se considerarmos ainda as declarações com quantificação, surge um novo elemento que também pode ser negado, como já vimos no quadrado da oposição: a «todo o homem é justo» opõe-se «nem todo o homem é justo» e a «algum homem é justo» opõe-se «nenhum homem é justo». Neste capítulo, Aristóteles enumera as múltiplas possibilidades de negar e depois detém-se nas relações lógicas entre as declarações resultantes. Reitera a distinção anterior entre contraditórias e contrárias e levanta um problema novo, que é o das relações entre as declarações que envolvem um predicado «... é *P*» e aquelas que envolvem «... é não-*P*». Que relação há entre a negação «Sócrates não é justo» e a afirmação «Sócrates é não-justo», por exemplo? E entre «nenhum homem é justo» e «todo o homem é não-justo»?

Esta questão também é analisada, mas de maneira mais completa, no capítulo I 46 dos *Primeiros Analíticos*. Porém, a posição de Aristóteles não é a mesma nos dois textos. No *Da Interpretação*, começa por dizer que «todo o homem é não-justo» tem como consequência «nenhum homem é justo» (cf. 20a20-21), o que mostra que, como seria de esperar, considera que o *ser justo* e o *ser não-justo* são incompatíveis, ou seja, não podem ser ambos verdadeiros do mesmo indivíduo (ao mesmo tempo). Mas poderão ser ambos falsos? Quer dizer, poderá um homem ser nem justo nem não-justo, ou nem sábio nem não-sábio? Em 20a23-26, Aristóteles responde negativamente, pois diz que «Sócrates não é sábio» tem como consequência «Sócrates é não-sábio». Nos *Primeiros Analíticos*, pelo contrário, a resposta é afirmativa. Aristóteles descreve um quadrado (em 51b36-52a14), no qual declarações singulares como (a) «Sócrates é sábio», (b) «Sócrates não é sábio», (c) «Sócrates é não-sábio» e (d) «Sócrates não é não-sábio» exibem entre si exatamente as mesmas relações lógicas que o quadrado tradicional da oposição atribui às declarações universais e particulares: (a) e (c) são

contrárias, mas (a) e (b) são contraditórias; (d) e (b) são subcontrárias, mas (d) e (c) são contraditórias; (d) é subalterna de (a) e (b) é subalterna de (c). De acordo com estas relações, deverá considerar-se também que «todo o homem é não-justo» implica «nenhum homem é justo», mas não conversamente; e que «algum homem é justo» implica «nem todo o homem é não-justo», mas não conversamente. (Porém, no *Da Interpretação*, Aristóteles surpreende o seu leitor ao declarar, em 20a30, que «todo o homem é sábio» e «todo o homem é não-sábio» são contrárias e, em 20a39-40, que a afirmação «todo o não-homem é não-justo» significa o mesmo que a negação «nenhum não-homem é justo».)

Numa declaração com a forma «S é P», o sujeito e o predicado podem ser termos complexos, como em «o homem é um animal bípede». No **capítulo 11**, Aristóteles aborda estes termos complexos. A questão que coloca é a de saber em que condições podemos, a partir de duas declarações com o mesmo sujeito «S é P» e «S é Q», inferir uma declaração com a forma «S é PQ»; e, conversamente, quando é que, a partir de «S é PQ», podemos inferir «S é P» ou «S é Q». Há casos em que isso é possível, como por exemplo em «Sócrates é um homem», «Sócrates é branco» e «Sócrates é um homem branco»; mas há muitos outros em que tal não é possível. Aristóteles procura uma regra geral que permitisse distinguir uns dos outros. A sua ideia condutora é a de que *uma* declaração (simples) é um enunciado no qual *uma coisa* é afirmada ou negada de *uma coisa*. Por isso, o sujeito e o predicado só poderão ser complexos se as várias coisas significadas compuserem juntas uma coisa só, como acontece com «animal bípede doméstico».

Não se pode dizer que Aristóteles consiga formular a regra que procura. Em 21a7-16, diz que, se duas coisas P e Q se predicam acidentalmente de um mesmo sujeito ou se predicam acidentalmente uma da outra, então elas não formam uma unidade PQ. Em seguida, acrescenta que elas também não formam uma unidade se uma estiver contida na outra (como o bípede está contido no homem). O mais interessante, no entanto, são os exemplos discutidos. Por que é que um homem bom que seja sapateiro não é necessariamente um bom sapateiro? Aristóteles tenta responder a isto invocando o carácter accidental destas predicções, mas é evidente que seriam precisos outros recursos para conseguir explicar o funcionamento dos adjetivos atributivos. Outros dois bons exemplos são «Homero é um

homem morto» e «Homero é um poeta». Aristóteles considera que estas duas declarações são verdadeiras, apesar de ser falso dizer que «Homero é um homem» (pois o homem é por definição um animal, quer dizer, uma espécie de ser vivo) ou que «Homero é» (dado que ele não existe). Estes exemplos levantam a questão dos nomes vazios (ou sem referência), a respeito da qual não é fácil determinar qual é a posição de Aristóteles⁵. O capítulo termina precisamente com a observação de que podemos ter opiniões acerca de coisas que não existem — nomeadamente, a opinião verdadeira de que elas não existem.

Os **capítulos 12 e 13** tratam das afirmações e das negações modais, que envolvem as noções de possibilidade, de impossibilidade e de necessidade. Aristóteles também concebe estas noções de uma maneira diferente do que fazem os lógicos modernos. Nas linguagens da lógica moderna, a possibilidade e a necessidade costumam ser expressas por meio de operadores que, do mesmo modo que o operador de negação, se prefixam a uma frase *X* para gerar frases modalizadas como «é possível que *X*» e «é necessário que *X*». Estes operadores podem ser iterados (e combinados com a negação), dando assim origem a enunciados como «é necessário que seja possível que *X*» ou «é possível que não seja necessário que seja necessário que *X*». Aristóteles, pelo contrário, vê as expressões modais como *modificadores da cópula*, que podem ser negados, mas não podem ser iterados. Esta conceção é explicada dizendo que o «possível», o «impossível» e o «necessário» (e as suas negações) são adicionados ao «é» e ao «não é», tal como estes, numa declaração assertórica, são adicionados ao sujeito e ao predicado. A cópula simples funciona como «uma espécie de sujeito», relativamente ao qual as modalidades constituem «adições» (προσθέσεις) (21b29-30); o resultado é uma cópula modalizada. Esta compreensão permite que Aristóteles estabeleça, no capítulo 12, que a negação de «possível ser» não é «possível não ser», mas sim «não possível ser»; «possível não ser» produz uma afirmação, cuja negação é produzida por «não possível não ser». O mesmo se aplica ao necessário e ao impossível.

5. Compare-se com *Cat.* 13b31-33, onde Aristóteles diz que, se Sócrates não existe, a afirmação «Sócrates está

doente» é falsa e a negação «Sócrates não está doente» é verdadeira.

No capítulo 13, Aristóteles dedica-se à construção de uma tabela que exponha as relações lógicas entre as diversas formas de afirmação e de negação modal. Para isso, precisa de entender melhor a noção de possibilidade. Aristóteles dá-se conta de que usa a mesma palavra ($\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ ou $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) para expressar dois conceitos diferentes — a contingência e a possibilidade propriamente dita. Uma parte considerável do capítulo é dedicada a desfazer esta confusão. Conclui que «o possível não se diz de uma só maneira» (23a7). O possível-contingente exclui o necessário (se algo é contingente, então não é necessário), enquanto o possível-propriadamente-dito segue-se do necessário (se algo é necessário, então é possível). Usando a noção de possibilidade propriamente dita, Aristóteles chega à seguinte tabela:

A possível ser não impossível ser não necessário não ser	B não possível ser impossível ser necessário não ser
C possível não ser não impossível não ser não necessário ser	D não possível não ser impossível não ser necessário ser

No interior de cada quadrante, as expressões são equivalentes umas às outras. A cada expressão opõe-se, na mesma linha, a sua contraditória. Além disso, voltamos a encontrar a relação de *contrariedade* entre B e D (por exemplo, «é necessário que Sócrates seja grego» e «é necessário que Sócrates não seja grego» não podem ser ambas verdadeiras); a relação de *subcontrariedade* entre A e C (por exemplo, «é possível que Sócrates seja grego» e «é possível que Sócrates não seja grego» não podem ser ambas falsas); e a relação de *subalternidade* de D para A (por exemplo, «é necessário que Sócrates seja grego» implica «é possível que Sócrates seja grego») e de B para C (por exemplo, «é necessário que Sócrates não seja grego» implica «é possível que Sócrates não seja grego»). E se quiséssemos localizar a noção de *contingência* na tabela, encontrá-la-íamos na

intersecção de *A* com *C*, uma vez que o contingente é aquilo que pode ser e também pode não ser.

Em toda a discussão, é visível que Aristóteles se sente pouco à vontade e dá sinais de alguma estranheza ao lidar com a noção ampla de possibilidade, que abarca o contingente e também o necessário. Grande parte das *capacidades* que encontramos nas coisas são capacidades «para opostos»: quem tem a capacidade de andar ou de falar ou de curar também tem a capacidade de não o fazer; aquilo que pode ser cortado pode também não ser cortado, o que pode ser visto pode também não ser visto, etc. Há no entanto exceções a esta regra. Por exemplo, o fogo tem a capacidade de aquecer e não tem a capacidade oposta. Além disso, atribuímos geralmente capacidades às coisas quando estas não as estão a exercer. É por isso que costumamos opor o ser capaz (a que Aristóteles chama «ser em potência») ao ser efetivo (a que chama «ser em ato»). Mas Aristóteles observa que há também «um possível que é verdadeiro porque está em ato» ou que é «capaz de ser porque aquilo mesmo de que o dizemos capaz ele já o é em ato» (23a8-10). Por exemplo, alguém que está a andar agora é alguém que tem agora a possibilidade de andar agora. Este último sentido de possibilidade é precisamente aquele que também se encontra «nas coisas imutáveis» (23a12-13), quer dizer, nas coisas necessárias, que são sempre da mesma maneira (cf. 19a35-36), que estão «sempre em ato» (cf. 19a9, 21b15, 23a3) ou que são «eternas» (23a22). Mas não é este sentido amplo que caracteriza a noção aristotélica habitual de ser em potência; e, por isso, Aristóteles termina o capítulo dizendo que as substâncias primeiras (isto é, o primeiro motor do universo e as inteligências que movem os astros) «são em ato sem serem em potência (ἄνευ δυνάμεως)» (23a23).

O **capítulo 14** levanta dúvidas justificadas quanto à sua pertença original ao *Da Interpretação*. Ele abre perguntando algo que já foi respondido (qual é a declaração contrária a «todo o homem é justo»?) e termina com uma conclusão que nada traz de novo (a contrária de «todo o homem é bom» é «nenhum homem é bom», enquanto «nem todo o homem é bom» é a sua contraditória). No meio, todavia, contém algumas novidades interessantes. A principal é o facto de deslocar a atenção do plano da linguagem para o plano, julgado mais fundamental, do pensamento. Considerando que «as afirmações e negações emitidas

pela voz são símbolos do que está na alma» (24b1-2), nomeadamente das opiniões da pessoa que as profere, Aristóteles defende que a via mais adequada para determinar qual é a declaração contrária a uma declaração dada consiste em indagar qual é a opinião contrária à opinião que essa declaração expressa. Este deslocamento da questão não é inútil, por duas razões. Em primeiro lugar, porque Aristóteles pensa que declarações diferentes podem expressar a mesma opinião. (Reconhece, além disso, a existência de opiniões «compósitas», quer dizer, de opiniões que não podemos ter sem termos também outras opiniões por elas implicadas.) Em segundo lugar, porque a relação de contrariedade entre opiniões é uma relação de natureza epistémica, mais forte do que a relação semântica de não poderem ser ambas verdadeiras. A opinião contrária a uma dada opinião verdadeira não tem apenas de ser acerca da mesma coisa e falsa (pois há uma infinidade de opiniões que são assim); mas tem de ser uma opinião «em que há erro» (23b13), pois a pessoa que tem a opinião contrária é «quem mais se engana acerca de cada coisa» (23b21-22). Assim como uma opinião verdadeira é uma representação mental correta de um certo facto, a opinião contrária a ela deverá ser aquela que mais nos afasta do conhecimento desse facto. Aristóteles chama-lhe a dado passo a opinião «mais falsa» (23b20). Por exemplo, uma opinião que falha acerca do que uma coisa é «por si mesma» erra mais do que uma que falha acerca do que ela é «por acidente». Baseando-se nestes princípios, Aristóteles chega à conclusão, não muito surpreendente, de que a opinião contrária é «a opinião da negação» e não aquela que julga o contrário; ou seja, dada a opinião de que algo é bom, a opinião contrária a essa é a de que isso não é bom e não a de que isso é mau. Aliás, se não fosse assim, não poderia haver uma opinião contrária à opinião de que Cálías é um homem. Pois, como se viu nas *Categorias*, as substâncias não têm contrário.

No caso de uma opinião universal, como a de que todo o homem é bípede, a opinião contrária, ou seja, a que mais se afasta da verdade, é a que atribui o não ser bípede não apenas a algum, mas a todo o homem. Quer dizer, a opinião contrária é a de que nenhum homem é bípede. As opiniões universais são contrárias e, por isso, as declarações universais que as expressam são também contrárias.

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO

A presente tradução foi feita a partir da edição de Lorenzo Minio-Paluello, publicada em 1949 na coleção dos Oxford Classical Texts, com as correções introduzidas em 1956. Sempre que se afasta desse texto, adotando outras leituras, esse facto é registado em nota de rodapé.

Reitero aqui o que disse no final da introdução às *Categorias* (pp. 56-57) acerca dos objetivos que me guiaram na tradução e da sua realização imperfeita. A linguagem de Aristóteles é muito elíptica. Para evitar sobrecarregar a tradução com sinalética, optei por suplementar o texto sempre que ele pudesse sê-lo de modo gramaticalmente inequívoco.

O glossário e o índice de termos, apresentados no final, registam os principais termos técnicos, a tradução adotada para eles, as suas ocorrências, com algumas explicações sobre o seu significado e os seus usos mais importantes.

TRADUÇÃO ANOTADA

CAPÍTULO 1

Devemos, primeiro, estabelecer o que é um nome e o que é um verbo; depois, o que são uma negação, uma afirmação, uma declaração e um enunciado¹.

16a

Os sons emitidos pela voz são símbolos das afeções da alma e as marcas escritas são símbolos dos sons emitidos pela voz². E tal como as marcas escritas não são as mesmas para todos, também os sons vocais não são os mesmos³. Mas aquilo de que em primeiro lugar estes são sinais, a saber, as afeções da alma, são as mesmas para todos; e aquilo de que estas são semelhanças, a saber, as próprias coisas, são também as mesmas. Abordámos estes assuntos no tratado sobre a alma e, de facto, eles pertencem a outra área de estudo⁴.

5

1. Este é o plano para os capítulos 2-6, que formam a parte introdutória da obra, culminando na definição de par contraditório dada em 17a33-34. A sequência está cuidadosamente pensada, pois um par contraditório (ou contradição: ἀντίφρασις) é composto por uma afirmação (κατάφρασις) e uma negação (ἀπόφρασις), as quais são as duas formas elementares de declaração (ἀπόφανσις); por sua vez, as declarações são uma espécie de enunciado (λόγος). O nome (ὄνομα) e o verbo (ῥήμα) são os componentes básicos de qualquer enunciado. No resto do capítulo 1, Aristóteles descreve em termos gerais a relação entre a escrita, a fala, o pensamento e as coisas; e, depois disso, distingue as elocuições (e os pensamentos) simples daquelas que são complexas, de modo a poder introduzir as noções essenciais de verdade e de falsidade.

2. Em SE 165a6-10, diz-se que os nomes são *símbolos* que usamos em vez das

coisas (quando discutimos com alguém). Cf. adiante 16a27-28 e, também, Sens. 437a14-15. [Em grego antigo, o uso mais comum da palavra σύμβολον era independente da linguagem: duas pessoas que fizessem um acordo ou que estabelecessem um contrato partiam um objeto (por exemplo, um osso) ao meio e guardavam cada uma a sua metade, para terem um meio de provar a identidade uma da outra; por extensão, a palavra veio a significar qualquer tipo de credencial.] Mais adiante, em 24b1-2, as afirmações e negações emitidas pela voz são chamadas *símbolos* das opiniões que estão na alma.

3. A linguagem é convencional, segundo Aristóteles. No *Crátilo* de Platão, Hermógenes defende o convencionalismo (perspetiva associada a Demócrito e criticada por Sócrates) usando também como argumento o facto de diferentes povos usarem nomes diferentes para as mesmas coisas (cf. 385d-e).

4. À luz da discussão do pensamento no *De an.* III 3-8, compreende-se que Aristóteles designe aqui os pensamentos como «afeções da alma» (expressão também usada por Platão, em *R.* 511d), na medida em que o pensamento é o exercício de uma capacidade que a alma tem de ser afetada pelas coisas. Os pensamentos são «semelhanças» (ὁμοιώματα) das coisas porque, quando pensa numa coisa, a (parte da) alma que pensa recebe a forma dessa coisa, de tal modo que a forma se torna comum ao pensamento e à coisa pensada (cf. 429a13-29). Quando pensa numa coisa, a alma não pode escolher livremente a forma através da qual a pensa (e nisso pensá-la é diferente de nomeá-la); tem de pensá-la com a *sua* forma e, por isso, entende-se que Aristóteles diga que os pensamentos são, tal como as próprias coisas, os mesmos para todos.

10 Tal como, na alma, há pensamentos sem verdade nem falsidade e outros a que uma destas duas coisas pertence necessariamente, o mesmo acontece com os sons emitidos pela voz. Pois o falso e o verdadeiro têm a ver com combinação e separação⁵. Em si mesmos, por isso, os nomes e os verbos assemelham-se a pensamentos sem combinação nem
 15 separação. Um exemplo disso é «homem», ou «branco», quando nada se lhe acrescenta; pois não é ainda falso nem verdadeiro, mas é um sinal *disto*⁶. Pois até «hircocervo» significa alguma coisa⁷, embora não ainda algo verdadeiro ou falso, a não ser que se lhe acrescente «é» ou «não é» (simplesmente ou com referência ao tempo)⁸.

5. Em *Cat.* 2a4-10, Aristóteles também distingue as afirmações das palavras que «são ditas sem qualquer combinação», dizendo que aquelas são verdadeiras ou falsas, mas estas não. As noções de «combinação» e de «separação» são fundamentais na teoria aristotélica da verdade e da falsidade, tal como esta se encontra exposta em diversos textos, mas principalmente nos capítulos *Metaph.* E 4 e Θ 10. Nos seus traços essenciais, a teoria diz que um enunciado declarativo é verdadeiro quando aquilo que ele combina (se for uma afirmação) está realmente combinado ou quando aquilo que ele separa (se for uma negação) está realmente separado; enquanto os enunciados falsos são aqueles que representam o que está combinado como separado ou que representam o que está separado como combinado. Note-se que «separação» traduz aqui o termo *διαίρεσις*, muito

usado por Platão (e por Aristóteles nos tratados metodológicos) com o sentido de *divisão*.

6. O nome «homem» (ou o nome «branco») não é verdadeiro nem falso. No entanto, é um som, ou uma elocução, com significado, que é um sinal *desta coisa particular*. Nestas linhas, adotamos uma sugestão de Sedley e Whitaker, e lemos οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω, σημεῖον δ' ἔστι τοῦδε (16a15-16). O texto de Minio-Paluello tem um ponto final em vez da vírgula e deve antes ser traduzido assim: «... pois não é ainda falso nem verdadeiro. Um sinal *disto* é...».

7. O hircocervo é um animal fantástico, metade bode e metade veado, que Aristóteles costuma usar como exemplo de coisa não-existente. (Platão também o menciona em *R.* 488a.) Segundo *APo.* 92b5-8, é possível saber aquilo que o nome

«hircocervo», ou a definição correspondente, significam, mas não é efetivamente possível saber *o que* é um hircocervo. (Em *APr.* 49a24, admite-se um conhecimento do hircocervo, mas trata-se apenas do conhecimento *de que ele não existe*. Cf. também *Ph* 208a30.)

8. Poderia pensar-se, porque não existem hircocervos, que «hircocervo» é um nome falso. Aristóteles rejeita isso e considera que falso seria dizer «o hircocervo é» e que verdadeiro seria dizer «o hircocervo não é (ou não foi, ou não será)». Sobre as afirmações e negações formadas combinando um nome e o verbo «é» ou «não é» (no presente, no passado ou no futuro), cf. 16b2-4, 17a9-12 e 19b12-19.

CAPÍTULO 2

Um nome é um som vocal significativo por convenção, sem tempo, e do qual nenhuma parte é significativa separadamente⁹. Em «Boavida», com efeito, «vida» não significa nada por si mesma, como significa no enunciado «boa vida»¹⁰. Porém, o que acontece com os nomes simples não é o que acontece com os nomes compostos: naqueles, a parte não é de modo nenhum significativa, enquanto nestes quer dizer algo, mas não é significativa separadamente; um exemplo disso é «barco» em «barco-pirata»¹¹. 20

E digo «por convenção» porque nenhum nome o é por natureza, mas somente quando se torna um símbolo. Pois, mesmo quando sons inarticulados, como os das feras, revelam alguma coisa, nenhum deles é, no entanto, um nome¹². 25

«Não-homem» não é um nome. Mas também não há nenhuma designação estabelecida para lhe dar. Pois nem é um enunciado nem é uma negação. Seja então um nome indefinido¹³. 30

9. O termo grego que traduzimos por «nome», ὄνομα, cobre nomes próprios, substantivos comuns e adjetivos. Compare-se esta definição com a dada em *Po.* 1457a10-12.

10. O exemplo dado por Aristóteles não funciona em português, pois usa o nome próprio «Calipo» e contrasta a maneira como ἵππος («cavalo») funciona em Κάλιπιπος com a maneira como funciona em καλὸς ἵππος («belo cavalo»). Tenha-se em atenção que, no tempo de Aristóteles, o grego escrevia-se sem acentos nem espíritos.

11. Tal como «Calipo», «barco-pirata» (ἑπαικτοκέλης) é dado como exemplo de um nome composto, uma parte do qual (κέλης, «barco») é capaz de figurar como uma palavra independente. O

facto de os nomes (assim como os verbos) não terem nenhuma parte que seja significativa separadamente observa-se facilmente no caso dos nomes simples (vejam-se os exemplos «homem» e «rato», dados em 16b30-32, formados por sílabas que não significam nada, mas são «apenas sons»), mas é mais difícil de ver nos nomes compostos (ou «duplos»). Pois, aí, a parte «quer dizer algo» (16a25: βούλεται) ou, até, «tem significado, mas não por si mesma» (16b32-33). Veja-se também *Po.* 1457a31-b1.

12. Em *HA* 488a31-33, Aristóteles distingue, entre os animais que produzem som, os que não têm voz e os que são dotados de voz; nestes últimos, distingue os que têm fala (διάλεκτον ἔχει) e os que são inarticulados (ἀγράμματα). Sobre a distinção entre som, voz e

fala, e o seu funcionamento nos diferentes animais, leia-se o capítulo *HA* iv 9. Sobre a capacidade animal de usar a voz para comunicar o prazer e a dor, veja-se também *Pol.* 1253a7-14. Os «sons inarticulados» (ἀγράμματοι ψόφοι) em 16a28-29 seriam, numa tradução mais literal, *sons sem letras*; mas uma letra é definida, em *Po.* 1456b22-23, como um som vocal indivisível, que pode ser combinado com outros para formar um som vocal composto.

13. Veja-se a justificação dada em 19b9 para esta designação. Não há uma natureza comum a todas as coisas a que um nome indefinido se aplica. No entanto, no capítulo 10, Aristóteles considera que os nomes indefinidos podem ser sujeito ou predicado de uma declaração.

16b «De Fílon», «a Fílon» e semelhantes não são nomes, mas flexões de nomes. A mesma definição que demos para os nomes serve também para elas, com a exceção de que uma flexão, quando combinada com «é», «era» ou «será», não é verdadeira ou falsa, enquanto um nome o é sempre¹⁴. Veja-se, por exemplo, «de Fílon é» ou «de Fílon não é»: não há aqui nada que seja verdadeiro ou falso.

CAPÍTULO 3

Um verbo é o que adicionalmente significa o tempo, sem que nenhuma parte signifique alguma coisa separadamente; e é um sinal de coisas que são ditas de outra coisa¹⁵.

Digo que adicionalmente significa o tempo, como no exemplo seguinte: «corrida» é um nome, mas «corre» é um verbo, pois adiciona o significado de pertencer agora. E é sempre um sinal de algo que pertence, quer dizer, que pertence a um sujeito¹⁶.

A «não corre» e «não trabalha» não chamo verbos. Pois, embora adicionalmente signifiquem o tempo e pertençam sempre a alguma coisa, há

14. Esta característica adicional — ser capaz de figurar como sujeito de uma declaração (verdadeira ou falsa) — não fazia parte da definição de nome. Veja-se a definição de flexão (πτῶσις) em *Po.* 1457a18-23. Segundo *Cat.* 1a12-15, a flexão é essencial para formar o nome das coisas parónimas. Nos *Tópicos*, os argumentos baseados em flexões são apresentados como especialmente úteis e eficazes (cf. 119a36-38 e 154a12-15).

15. Tal como os nomes, os verbos também são sons vocais significativos por convenção, sem nenhuma parte que signifique separadamente (cf. também *Po.* 1457a14-18);

mas, enquanto os nomes significam «sem tempo» (16a20), o verbo tem, além do seu significado básico — por meio do qual introduz um predicado, i. e. uma coisa que se diz de outra coisa —, um significado adicional, que consiste em indicar *quando* se dá a combinação do sujeito com o predicado. No *Sofista*, Platão caracterizou o verbo pelo facto de significar uma ação (262a). Aristóteles dá aqui mais atenção à função desempenhada pelo verbo na frase declarativa. Em 17a10 e 19b12, sublinha que sem verbo não pode haver uma declaração.

16. No original, os exemplos são ὑγίεια («saúde») e ὑγιάνει («está de boa

saúde»); a substituição pelo verbo «correr» foi feita em 16b9, 16b11, 16b16, 19b10, 20a4 e segs. O significado básico do verbo está também presente no nome; além disso, o verbo efetua a predicação e qualifica-a temporalmente. Quer dizer, o verbo significa um predicado, diz que ele pertence ao sujeito e indica quando é que pertence. «Pertencer» (ὑπάρχειν) é o termo habitualmente usado por Aristóteles para expressar a predicação: uma pessoa que profira «Sócrates é branco» será por ele descrita como estando a dizer que o branco pertence a Sócrates.

uma diferença, para a qual não está estabelecida designação. Chamemos-lhes verbos indefinidos, porque pertencem igualmente ao que quer que seja, existente ou não existente¹⁷.

15

Do mesmo modo, «correu» e «correrá» não são verbos, mas flexões de verbos. Diferem do verbo na medida em que ele significa adicionalmente o tempo presente, enquanto elas significam o tempo à volta do presente¹⁸.

Ditos apenas por si mesmos, os verbos são nomes e significam alguma coisa — pois o falante para o seu pensamento e o ouvinte detém-se¹⁹ —, mas não significa ainda se é ou não é. Pois «ser» ou «não ser» não é um sinal de uma coisa, nem mesmo quando dizes simplesmente «o que é»; pois, em si mesmo, não é nada, embora signifique adicionalmente alguma combinação, a qual não pode ser pensada sem as coisas que a compõem²⁰.

20

25

17. Um verbo genuíno é falso de algo que não existe, enquanto «não corre» é verdadeiro, não apenas das coisas existentes que não correm, mas também de todas as coisas não-existentes. Recorde-se que, segundo *Cat.* 13b31-33, se Sócrates não existir, será falso dizer «Sócrates está doente» e será verdadeiro dizer «Sócrates não está doente».

18. Aristóteles oscila a este respeito. Em diversas passagens, fala do verbo de uma maneira que inclui todos os tempos verbais (cf., por exemplo, 19b13-14). Mas também é evidente que atribui um privilégio ao presente, referindo-se aos outros tempos como «à volta» do presente (ou também «fora» do presente: cf. 17a29, 19b18).

19. O falante e o ouvinte dão-se ambos conta de que foi expresso um pensamento

(sem combinação). No *Sofista*, Platão colocou a questão de saber o que distingue uma declaração de uma simples lista de palavras (262a). Com o contraste entre o verbo isolado (que funciona como um nome) e o verbo no contexto do enunciado declarativo, onde assegura a predicação e a qualifica temporalmente, é notório o esforço de Aristóteles para responder a isso.

20. A interpretação desta passagem (16b22-25) é bastante controversa. Uma possibilidade é que Aristóteles (embora use os infinitivos εἶναι e μὴ εἶναι) esteja aqui a considerar a cópula, ou seja, o «é» (ou «não é») que usamos para dizer que Sócrates é (ou não é) branco. A cópula significa uma combinação, mas uma combinação que só pode ser concebida juntamente com aquilo que combina — um sujeito e

um predicado. Isoladamente, ou dita por si mesma, a cópula «não é nada»: ela não é o nome de nenhuma coisa, nem representa nenhum facto (πρᾶγμα em 16b23 admite ambos os sentidos); e o mesmo vale para a expressão τὸ ὄν («aquilo que é»). No entanto, para conseguir uma melhor integração com a passagem anterior, alguns comentadores consideram que Aristóteles está aqui a falar não da cópula, mas do caso especial do verbo «existe».

CAPÍTULO 4

Um enunciado²¹ é um som vocal significativo, tal que alguma das partes é significativa separadamente, embora apenas como expressão²² e não como afirmação.

Quero com isto dizer que «homem», por exemplo, significa alguma coisa, mas não que é ou não é (será, todavia, uma afirmação ou uma negação se algo lhe for adicionado). Mas uma sílaba de «homem» não significa nada. Pois também em «rato» o «to» não tem significado, mas é aqui apenas um som vocal. Nas palavras duplas, uma parte tem significado, mas não por si mesma, conforme já dissemos²³.

Todos os enunciados são significativos (não como instrumentos²⁴, mas, como dissemos, por convenção); porém, nem todos são declarativos, mas somente aqueles a que o ser verdadeiro ou o ser falso pertencem²⁵. E eles não pertencem a todos: por exemplo, uma prece é um enunciado, mas não é verdadeira nem falsa. Deixemos de lado esses outros, pois o seu exame é mais próprio da retórica ou da poética. A presente investigação trata do enunciado declarativo.

21. O termo λόγος, que aqui traduzimos por «enunciado», já ocorreu em 16a2, 16a22 e 16a31. Alguns autores preferem a tradução por «frase» e consideram que, neste capítulo, Aristóteles distingue as frases declarativas (verdadeiras ou falsas) das não-declarativas (como as preces, nem verdadeiras nem falsas). Mas é bem possível que Aristóteles tenha aqui em vista uma noção mais geral, sob a qual se incluem, além de frases completas, expressões compostas como «belo cavalo» (16a22) e definições como «animal terrestre bípede» (17a11-13). Aliás, isso concorda com a afirmação, feita em *Po.* 1457a24-27, de que um λόγος pode não ter verbo. O que distingue o enunciado é o facto de ter partes que significam alguma coisa por si mesmas.

22. O termo φάσις («expressão») também é aplicado aos nomes e aos verbos em 17a17. Mas em 22a11 é usado como termo genérico para declarações.

23. Retoma o que disse em 16a22-26. (Nada corresponde a «palavras» no original. Mas o mais próximo da noção de palavra é precisamente o termo que traduzimos por «nome».)

24. Há aqui uma referência implícita ao *Crátilo* de Platão, onde Sócrates considera a ação de nomear e defende que os nomes são os instrumentos com que a realizamos: «tal como uma lançadeira é um instrumento para dividir a urdidura e a trama, um nome é um instrumento para dar instrução, quer dizer, para dividir o ser» (388c).

25. O enunciado declarativo (λόγος ἀποφαντικός) tem como característica definitiva o ser verdadeiro ou falso. O chamado «princípio da bivalência» afirma precisamente que todo o enunciado declarativo é ou verdadeiro ou falso. Muitas passagens nos textos de Aristóteles testemunham a sua adesão a este princípio (veja-se, entre outras, *Cat.* 2a7-8, *Int.* 20a34, *De an.* 430b26-27, *Metaph.* 1011b28). No entanto, discute-se desde a antiguidade se Aristóteles lhe abre uma exceção, no capítulo 9 do *Da Interpretação*, para os enunciados acerca de acontecimentos contingentes futuros, de maneira a não ter de aceitar o determinismo — e, caso abra, se deveria tê-lo feito.

CAPÍTULO 5

O primeiro enunciado declarativo que forma uma unidade é a afirmação; e depois temos a negação²⁶. Os outros formam uma unidade em virtude de uma conexão²⁷.

10 Todo o enunciado declarativo contém necessariamente um verbo ou uma flexão de um verbo. Pois mesmo a definição de homem não é ainda um enunciado declarativo, se não lhe for acrescentado «é» ou «será» ou «era» ou algo deste tipo. (Compete a outro estudo explicar porque é que «animal terrestre bípede» é uma coisa e não várias²⁸; e não será certamente por as dizermos juntas que elas se tornam uma coisa.)

15 Um enunciado declarativo forma uma unidade quando revela uma coisa ou quando é uno em virtude de uma conexão. Enunciados que revelam várias coisas ou que são desconexos são eles próprios vários e não um.

(Ao nome e ao verbo chamemos-lhes apenas expressões, uma vez que, ao dizê-los, não é possível revelar algo pela nossa elocução de modo a fazermos uma declaração, quer estejamos a responder a uma pergunta quer estejamos a falar por nossa iniciativa.) 20

Destes²⁹, um é uma declaração simples, que afirma ou nega alguma coisa de alguma coisa; o outro é constituído a partir de declarações simples (como é o caso, por exemplo, de um certo discurso que já esteja composto).

A declaração simples é um som vocal significativo sobre se algo pertence ou não pertence, numa das divisões do tempo.

26. Em *APo.* 86b34-36, Aristóteles diz que, tal como o ser é anterior ao não-ser, a afirmação é anterior à negação.

27. Segundo *APo.* 93b35-37, um enunciado pode formar uma unidade de duas maneiras: «em virtude de uma conexão, como a

Iliada», ou por «revelar uma coisa de uma coisa». Veja-se também *Po.* 1457a28-30, onde a definição de homem é dada como exemplo de um enunciado simples, que «significa uma coisa».

28. Este problema da unidade da definição também é levantado em

APo. 92a29-33. Para a sua discussão, veja-se sobretudo *Metaph.* Z 12 e H 6.

29. Isto é, dos enunciados declarativos que formam uma unidade (ou que não são «eles próprios vários»).

CAPÍTULO 6

25 Uma afirmação é uma declaração de que alguma coisa é alguma coisa e uma negação é uma declaração de que alguma coisa não é alguma coisa.

Ora, é possível declarar o que pertence como não pertencente, o que não pertence como pertencente, o que pertence como pertencente e o que não pertence como não pertencente³⁰. E do mesmo modo para os tempos
30 fora do presente. Então, tudo o que foi afirmado pode ser negado e tudo o que foi negado pode ser afirmado. É evidente, portanto, que para toda a afirmação há uma negação que lhe é oposta e para toda a negação há uma afirmação que lhe é oposta. A uma afirmação e uma negação que se opõem chamemos uma contradição³¹. Quando digo que se opõem
35 quero dizer que elas afirmam e negam a mesma coisa da mesma coisa e não homonimamente — juntamente com todas as outras condições deste tipo que usamos contra as objeções sofisticas³².

CAPÍTULO 7

De entre as coisas, umas são universais e outras indivíduos. Chamo universal àquilo que pela sua natureza é predicado de diversas coisas e
17b indivíduo àquilo que não o é: o homem, por exemplo, é um universal, enquanto Cálías é um indivíduo³³. Por isso, quando declaramos que

30. Aristóteles usa estas quatro possibilidades para definir o verdadeiro e o falso em *Metaph.* 1011b26-27, 1027b20-23 e 1051b3-5.

31. Observe-se que as noções de verdade e de falsidade estão ausentes desta definição de *contradição* (ou de *par contraditório*: ἄντιφασίς). Mas a definição baseia-se numa condição de unicidade (também explicitada no final do capítulo seguinte, em 17b37-18a7), segundo a qual cada afirmação tem uma e uma só negação que se lhe opõe (com a qual forma um par contraditório) e cada

negação tem uma e uma só afirmação que se lhe opõe (com a qual forma um par contraditório). Uma vez que toda a declaração simples é uma afirmação ou uma negação, pode-se provar que toda a declaração simples pertence a um par contraditório.

32. Veja-se o capítulo *Top.* I 15, onde Aristóteles apresenta diversos indicadores de homonímia (ou seja, testes para detetar a presença de equivocidade).

33. Esta distinção entre universais e indivíduos encontra-se em muitos

textos. *Tem* um universal («pela sua natureza») de ser efetivamente predicado de várias coisas ou podem alguns universais não ser predicados de nada? Aristóteles parece favorecer a primeira opção quando diz, em *PA* 644a27-28, que os universais são «comuns» e «pertencem a muitas coisas» (cf. também *Metaph.* 1040b25-26). A caracterização negativa do indivíduo também se encontra em *Cat.* 1b6-9, *APr.* 43a32-40 e *APo.* 71a23-24. Veja-se ainda a discussão dos universais em *Metaph.* Z 13.

algo pertence ou não pertence, fazemo-lo necessariamente ora de um universal ora de um indivíduo³⁴. Ora se, de um universal, declararmos universalmente que algo pertence ou que não pertence, teremos declarações contrárias. «Todo o homem é branco» e «nenhum homem é branco» são exemplos do que é declarar universalmente de um universal³⁵. Enquanto que, quando declaramos alguma coisa de um universal, mas não universalmente, as declarações não são contrárias, embora as coisas que são reveladas possam ser contrárias³⁶. «O homem é branco» e «o homem não é branco» são exemplos do que é declarar não universalmente de um universal³⁷; o homem é um universal, mas não é como um universal que o usamos na declaração (pois «todo» não significa o universal, mas sim

5

10

34. Aristóteles começa por distinguir entre declarações *gerais* (feitas acerca de um universal) e declarações *singulares* (feitas acerca de um indivíduo). Neste capítulo, irá subdividir as declarações gerais, distinguindo três espécies: as declarações *universais* (com a forma «todo o S é P» e «nenhum S é P»), as declarações *indefinidas* (com a forma «S é P» e «S não é P») e as declarações *particulares* (com a forma «algum S é P» e «nem todo o S é P»).

35. Uma declaração universal afirmativa («todo o S é P») e uma declaração universal negativa («nenhum S é P») são *contrárias*. Mais adiante, em 17b22-26, Aristóteles indicará que declarações contrárias são aquelas que não podem ser ambas verdadeiras, embora possam ser ambas falsas (uma vez que as suas contraditórias podem ser ambas verdadeiras).

36. Por vezes, aquilo que um enunciado significa não coincide com aquilo que as pessoas querem dizer ao usá-lo. (Uma distinção deste género parece ser feita em *Top.* 134a5-17.) Talvez isto explique que, embora as declarações

não sejam contrárias, elas possam ser às vezes usadas para expressar pensamentos contrários. Cf. adiante 17b34-37, onde Aristóteles, ao sublinhar que «o homem não é branco» não significa o mesmo que «nenhum homem é branco», o faz de uma maneira que sugere que poderá haver quem as use como se fossem sinónimas.

37. Em *Top.* 120a6-8 e em diversas passagens dos *Primeiros Analíticos* (por exemplo, 24a16-22, 26a28-39, 29a27-28), Aristóteles usa o adjetivo «indefinidas» (ἄδιόριστος) para designar as declarações gerais não-quantificadas. Muitos autores optam por traduzir os exemplos por «um homem é branco» e «um homem não é branco», advertindo, no entanto, que o artigo indefinido não existe em grego. Essa opção parece estar de acordo com o que é dito adiante em 17b30-33 (viz., que a afirmação e a negação indefinidas apresentadas como exemplos são ambas verdadeiras ao mesmo tempo) e, também, com a indicação, dada na silogística, de que as proposições indefinidas podem ser tratadas como particulares (veja-se sobretudo *APr.* 1 4, a

partir de 26a28). Mas uma declaração indefinida não deve ser identificada com a declaração particular correspondente (cuja contraditória é uma universal de qualidade oposta, enquanto a contraditória de uma indefinida é também indefinida). Há que ter também em conta que, em *APr.* 43b14-15, Aristóteles afirma que «quando a proposição é indefinida, não é claro se ela é universal»; e que, adiante em 17b34-36, diz que a indefinida negativa οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ἢ λευκός «parece significar ao mesmo tempo que nenhum homem é branco» (ainda que essa aparência seja declarada ilusória). A opção que adotamos pretende preservar aquela «ausência de clareza» e esta «aparência ilusória», embora tenha contra si o facto de Aristóteles não usar o artigo definido (quando poderia usá-lo). Provavelmente, uma afirmação indefinida «S é P» é verdadeira se existem S que são P, mas não está determinado se todos o são ou se apenas alguns o são; e uma negação indefinida «S não é P» é verdadeira se existem S que não são P, mas não está determinado se nenhum o é ou se apenas alguns não o são.

que estamos a declarar universalmente³⁸). Predicar universalmente um predicado universal não é verdadeiro, pois não pode haver uma afirmação em que um predicado universal seja predicado universalmente, como por exemplo «todo o homem é todo o animal»³⁹.

Digo que uma afirmação e uma negação se opõem como contraditórias quando uma significa universalmente o mesmo que a outra significa não universalmente⁴⁰, como por exemplo: «todo o homem é branco» e «nem todo o homem é branco»; «nenhum homem é branco» e «algum homem é branco»⁴¹. Mas a afirmação de um universal e a negação de um universal opõem-se como contrárias, tal como em «todo o homem é justo» e «nenhum homem é justo». Porque estas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas as suas opostas⁴² podem, acerca da mesma coisa, ser ambas verdadeiras, como no exemplo «nem todo o homem é branco» e «algum homem é branco».

De declarações contraditórias acerca de um universal tomado universalmente, é necessário que uma ou a outra seja verdadeira ou falsa; e o mesmo acontece se forem acerca de indivíduos, como em «Sócrates é branco» e «Sócrates não é branco»⁴³. Mas, se forem acerca de um universal não tomado universalmente, nem sempre uma será

38. Esta observação é repetida e desenvolvida em 20a9-15.

39. Em *APr.* 43b17-22, Aristóteles diz que uma tal forma declarativa, em que se pretenderia quantificar também o predicado, é «inútil e impossível». Provavelmente, ao dizer que «não pode haver» uma afirmação com essa forma, está a apontar o que seria um erro sintático.

40. O texto das linhas 17b16-18 transmitido pela maioria dos manuscritos parece ter sido adulterado. A tradução que apresentamos é conjectural e apoia-se em Boécio, que (segundo alguns manuscritos) as traduziu assim: *Opponi autem affirmationem negationi dico contradictorie quae universaliter significat ei quae non universaliter.*

41. Tradicionalmente, chama-se *particulares* às declarações aqui introduzidas como contraditórias das universais. Em *APr.* 24a17, 25a20, Aristóteles refere-se-lhes como ἐν μέρει ou κατὰ μέρος, cuja tradução literal é «em parte» ou «a respeito de uma parte»; veja-se também a ocorrência de ἐν μέρει mais adiante, em 23a16-17.

42. Evidentemente, Aristóteles pretende aqui referir-se às *contraditórias* da universal afirmativa e da universal negativa.

43. Aristóteles formula aqui a importante regra dos pares contraditórios, que vale para as declarações gerais (universais e particulares) e para as declarações singulares, mas não para as indefinidas.

Segundo esta regra, em todos os pares de declarações contraditórias, há sempre uma delas que é verdadeira e uma que é falsa. Na introdução do capítulo 9, em 18a29-33, Aristóteles repete esta formulação da regra (ver também 18b27-29). Compare-se com *Cat.* 13a37-b35, onde a regra é também formulada e exemplificada (e é discutido o caso das declarações contraditórias acerca de algo que não existe). No final do capítulo 8, em 18a26-27, Aristóteles diz que a regra não se aplica quando as declarações incluem nomes que significam mais do que uma coisa.

verdadeira e a outra falsa. Pois é ao mesmo tempo verdade dizer que o homem é branco e que o homem não é branco, ou que o homem é belo e que o homem não é belo (pois, se é feio, então não é belo; e, se está a tornar-se alguma coisa, então não é essa coisa)⁴⁴. Isto poderia parecer absurdo à primeira vista, porque «o homem não é branco» parece significar ao mesmo tempo que nenhum homem é branco; porém, nem significam o mesmo, nem acontecem necessariamente ao mesmo tempo⁴⁵. 35

É evidente que uma afirmação tem uma única negação⁴⁶. Pois a negação tem de negar a mesma coisa que a afirmação afirma e da mesma coisa, quer seja de algum indivíduo quer seja de algum universal (tomado universalmente ou não universalmente). Quero dizer, por exemplo, «Sócrates é branco» e «Sócrates não é branco». Mas, se alguma outra coisa fosse negada, ou se a mesma coisa fosse negada de alguma outra coisa, isso não seria a declaração oposta, mas uma diferente. O oposto de «todo o homem é branco» é «nem todo o homem é branco»; de «algum homem é branco» é «nenhum homem é branco»; de «o homem é branco» é «o homem não é branco». 40 18a 5

Explicámos, portanto: que uma afirmação tem uma única negação que se lhe opõe como sua contraditória e quais são elas; que as declarações contrárias são diferentes e quais são elas; e que nem todas as contradi- 10

44. Apesar de serem contraditórias, as declarações não-quantificadas sobre universais «S é P» e «S não é P» podem ser ambas verdadeiras (ao mesmo tempo). A ideia de Aristóteles parece ser a de que, uma vez que há homens que são brancos e homens que não são brancos, então, acerca do universal *homem*, é verdade dizer que é branco e é verdade dizer que não é branco.

45. Sobre esta aparência ilusória de sinonímia, vejam-se acima as notas sobre 17b7-12.

46. Esta condição de unicidade já estava presente na caracterização do par contraditório do capítulo 6. Cf. 17a30-35.

ções são verdadeiras ou falsas⁴⁷, porquê e quando é que são verdadeiras ou falsas.

CAPÍTULO 8

15 Mas a afirmação e a negação são *uma única*⁴⁸ quando significam uma coisa a respeito de uma coisa, a qual, se for universal, tanto pode ser tomada universalmente como não universalmente. Assim, por exemplo: «todo o homem é branco», «nem todo o homem é branco», «o homem é branco», «o homem não é branco», «nenhum homem é branco», «algum homem é branco», desde que «branco» signifique uma única coisa.

Porém, se um único nome for dado a duas coisas que não compõem uma coisa única⁴⁹, então não há uma só afirmação, nem uma só negação⁵⁰. Suponhamos, por exemplo, que alguém dava o nome «manto» ao cavalo

47. Trata-se aqui de uma forma abreviada de dizer que nem todos os pares contraditórios têm sempre um membro verdadeiro e outro falso (como foi afirmado em 17b29-33).

48. Aristóteles terminou o capítulo anterior dizendo que «*uma única* afirmação (μία κατάφασις) opõe-se contraditoriamente a *uma única* negação (μὴ ἀποφάσει)» (18a8-9). Este pequeno capítulo 8 parece ser uma glosa a essa frase, motivada pela palavra μία («uma única») que aí ocorre. O objetivo é acrescentar que, para que a declaração (afirmação ou negação) seja uma única, é preciso que os nomes que nela ocorrem (como sujeito ou como predicado) não sejam ambíguos, isto é, não signifiquem mais do que uma coisa.

49. Aristóteles dá em seguida um exemplo de

duas coisas — cavalo e homem — que «não compõem uma coisa única». Vejam-se também os exemplos dados no capítulo 11 (em 20b15-19): (i) animal e bipede e doméstico formam uma unidade (cf. também 17a13), mas (ii) branco e homem e andar não formam uma unidade. Segundo 21a7-14, é por serem ambos acidentais que branco e musical, apesar de pertencerem à mesma coisa (e. g. um homem), não formam uma unidade.

50. Julgamos que as palavras οὐδὲ ἀπόφασις μία, que Minio-Paluello elide em 18a21, devem ser restituídas em 18a19, após οὐ μία κατάφασις.

e ao homem; então «o manto é branco» não seria uma única afirmação⁵¹.
 Pois dizer isto não seria então diferente de dizer «o cavalo e o homem
 são brancos», o que por sua vez não seria diferente de dizer «o cavalo é
 branco» e «o homem é branco». Portanto, se estas afirmações significam
 várias coisas e são várias afirmações, é evidente que também a primeira ou
 significa várias coisas ou não significa nada — porque não há um homem
 que seja cavalo⁵². Por conseguinte, também no caso destas declarações⁵³
 não é necessário que uma das contraditórias seja verdadeira e a outra falsa.

CAPÍTULO 9⁵⁴

A respeito das coisas que são e das que foram, é necessário que a afir-
 mação ou a negação seja verdadeira ou falsa. E a respeito dos universais
 tomados universalmente, é necessário que sejam sempre uma verdadeira e

51. Compare-se com SE 175b39-176a5, onde Aristóteles considera a possibilidade de ser dado um mesmo nome *N* a Cálias e a Temístocles e de então se perguntar «*N* é musical?». Uma pessoa que, nessas condições, usasse esta frase para fazer uma pergunta estaria, na realidade, a fazer mais do que uma pergunta. Mas, observa Aristóteles, não é correto pedir a alguém que dê *uma* resposta a duas perguntas. Aqui, em vez de um nome próprio atribuído a dois indivíduos distintos, Aristóteles imagina um nome comum atribuído a dois universais distintos. Mas, tal como seria um erro supor que existe *a* resposta (verdadeira) para uma pergunta dupla, também seria um erro supor que existe *a* contraditória de uma declaração dupla.

52. Se dizer «o manto é branco» é o mesmo que dizer «o cavalo é branco» e «o homem é branco», então quem diz «o manto é branco» faz mais do que

uma afirmação. A alternativa seria considerar que, em «o manto é branco», «manto» se aplica a *homem-cavalo* enquanto unidade; nesse caso, Aristóteles diria, segundo a interpretação habitual destas linhas, que a frase não tem significado, dado que não existe uma tal unidade. Porém, esta posição não se concilia facilmente com a ideia de que «hircocervo» significa alguma coisa (16a16-17) e de que as afirmações sobre o que não existe são falsas (Cat. 13b16-33). A intenção de descartar esta segunda possibilidade é, no entanto, evidente.

53. Quer dizer: das declarações que usam um nome (como sujeito ou como predicado) que, como «manto» no exemplo dado, significa mais do que uma coisa. Se uma afirmação dessas é, na realidade, mais do que uma afirmação, então ela também terá mais do que uma negação oposta. Afirmação e negação não formam nestes casos um par contraditório e, por

isso, a regra dos pares contraditórios não pode aplicar-se-lhes. Repare-se que, para ilustrar este facto, Aristóteles usou uma declaração indefinida como exemplo — o que não terá sido a melhor escolha, uma vez que já mostrou, no capítulo anterior, que tais declarações constituem uma exceção à regra dos pares contraditórios.

54. Este capítulo, muito conhecido e desde a antiguidade muito discutido, em que se examina o problema dos futuros contingentes, pode ser dividido em oito secções:

- (1) Introdução (18a28-34);
- (2) Primeiro argumento determinista (18a34-b9);
- (3) Segundo argumento determinista (18b9-16);
- (4) Resposta a uma objeção ao primeiro argumento (18b17-25);
- (5) Consequências do determinismo (18b26-19a6);
- (6) Rejeição do determinismo (19a7-22);
- (7) Solução do problema (19a23-39);
- (8) Conclusão (19a39-b4).

a outra falsa; e a respeito dos indivíduos também, conforme já dissemos. Mas a respeito dos universais que não são ditos universalmente, tal não é necessário — e também disso já falámos⁵⁵. Porém, o caso dos indivíduos que vão ser não é semelhante⁵⁶.

35 Pois, se toda a afirmação ou negação é verdadeira ou falsa, também é necessário que tudo pertença ou não pertença⁵⁷. Pois, se uma pessoa disser que uma certa coisa irá ser e outra pessoa negar isso mesmo, é evidente que necessariamente uma delas está a dizer a verdade⁵⁸ — se toda a afirmação é verdadeira ou falsa; pois não poderão pertencer ambas ao mesmo tempo em tais circunstâncias. Pois, se é verdade dizer
18b
que é branco ou não é branco, então é necessário que seja branco ou não seja branco; e, se é branco ou não é branco, então era verdade dizê-lo ou negá-lo⁵⁹. E, se não pertence, é falso; e, se é falso, então não

55. Aristóteles recupera o que disse no capítulo 7, em 17b26-37, sobre a regra dos pares contraditórios (segundo a qual, em tais pares, um membro é verdadeiro e o outro é falso) e sobre a exceção que há a essa regra quando os universais não são tomados universalmente (nesse caso, a afirmação e a negação podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo).

56. Aristóteles contrasta as declarações acerca do passado e do presente com as declarações acerca do futuro (e, em especial, acerca do futuro de indivíduos). Há um princípio que é válido para as primeiras, mas não para as segundas. Infelizmente, não é muito claro de que princípio se trata. É pouco provável que seja a própria regra dos pares contraditórios (pois Aristóteles diz, sem restrições, que ela se aplica às declarações «a respeito dos indivíduos»). Faz mais

sentido que se trate do princípio segundo o qual, em tais pares contraditórios, um dos membros é necessariamente verdadeiro e o outro é necessariamente falso. Pois a contingência é algo que Aristóteles reserva para aquilo que não ocorreu ainda. E deverá ser o mesmo princípio que está também em causa na conclusão do capítulo, em 19a39-b4.

57. Recorde-se que «pertencer» (ὑπάρχειν) é o termo que Aristóteles usa para expressar a predicação. É assim indicada, como alegada consequência, a tese determinista segundo a qual todas as coisas são sempre da maneira como têm de ser, não havendo, por isso, nada no mundo que seja contingente.

58. Este princípio, acerca de pares de *predições* contraditórias (e. g., «Sócrates irá vencer a próxima maratona» e «Sócrates não irá vencer a próxima maratona»),

é o cerne do primeiro argumento determinista. Ele diz que, no momento em que ambas as predições são feitas, uma delas tem de ser verdadeira. É repetido em 18b4 («é necessário que a afirmação ou a negação seja verdadeira») e em 18b7-8 («ou o que diz ou o que nega está a falar verdade»). O argumento alega que este princípio implica o determinismo, ao mesmo tempo que é implicado por certos princípios semânticos fundamentais.

59. Aristóteles apoia-se nos bem conhecidos princípios a respeito da verdade: (V_1) se é verdade dizer que x (não) é branco, então x (não) é branco; e (V_2) se x (não) é branco, então é verdade dizer que x (não) é branco. O tempo em que x é branco e o tempo em que é verdade dizê-lo podem não coincidir. Repare-se no uso, porventura inadvertido, do pretérito «era verdade» em 18b2.

pertence⁶⁰. Portanto, é necessário que a afirmação ou a negação seja verdadeira. Por consequência⁶¹, nada é ou vem a ser, ou será ou não será, por acaso ou de maneira casual, mas sim tudo por necessidade e não de maneira casual (uma vez que ou o que diz ou o que nega está a falar verdade). Caso contrário, poderia igualmente vir a ser ou não vir a ser, pois o que é de maneira casual nem é mais assim do que não assim, nem o será⁶².

Além disso, se é branco agora, era verdade dizer antes que iria ser branco. Portanto, de qualquer coisa que veio a ser, sempre foi verdade dizer que seria⁶³. Mas, se foi sempre verdade dizer que é, ou que será, então isso não pode não ser, ou não ir ser⁶⁴. Mas, se uma coisa não pode não vir a ser, é impossível que não venha a ser; e, se é impossível que não venha a ser, então é necessário que venha a ser. Portanto, todas as coisas futuras virão a ser necessariamente. E, por isso, nada irá ser de maneira casual ou por acaso; pois, se fosse por acaso, não seria por necessidade.

Mas também não podemos dizer que nenhuma delas é verdadeira, ou seja, que nem irá ser nem não irá ser⁶⁵. Pois, em primeiro lugar,

60. Os princípios correspondentes para a falsidade são: (F_1) se é falso dizer que x é branco, então x não é branco; e (F_2) se x não é branco, então é falso dizer que x é branco.

61. Se uma das predições (afirmativa ou negativa) é verdadeira, então o que vier a acontecer terá acontecido necessariamente (pois já estava predeterminado a acontecer). É duvidoso se esta maneira de inferir a necessidade (de um acontecimento) a partir da verdade (da sua predição) é correta ou falaciosa e se Aristóteles a aceita (considerando que o argumento determinista é válido, mas assente numa premissa falsa) ou a rejeita (julgando antes que o argumento é falacioso).

62. Para Aristóteles, há (1) coisas que acontecem sempre e necessariamente

da mesma maneira e (2) coisas que habitualmente, ou por regra, acontecem de uma certa maneira mais do que de outra («na maior parte dos casos», nos seus termos) e, finalmente, (3) coisas que acontecem «de maneira casual» (ὁπότερ' ἔτυχεν), quer dizer, que não têm nenhuma tendência natural para ocorrer de uma maneira preferencial. Esta distinção encontra-se, por exemplo, em *Ph.* 196b10-17 e está muito presente ao longo deste capítulo. Em *EE* 1247a31-32, afirma-se que «a natureza é a causa daquilo que acontece sempre da mesma maneira ou na maior parte dos casos (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)».

63. O cerne do segundo argumento determinista é este princípio regressivo (repetido em 19a5-6), do facto presente para a verdade passada: se x é branco em t ,

então, para todo o t' anterior a t , em t' é verdade dizer que x será branco.

64. De novo, a inferência crucial da verdade (da predição passada) para a necessidade (do facto presente).

65. Regressa-se ao primeiro argumento e à suposição de que, num certo instante, duas pessoas fazem declarações contraditórias a respeito do futuro. Aristóteles já afastou a possibilidade de serem ambas verdadeiras (em 18a38-39). Agora, considera e rejeita uma tentativa de escapar à conclusão determinista dizendo que nenhuma delas é verdadeira. O autor da sugestão nega a lei do terceiro excluído (« p ou não p »), afirmando uma contradição («não- p e não não- p »). Aristóteles dirige-lhe duas críticas.

sendo a afirmação falsa, a negação não seria verdadeira; e, sendo esta
 20 falsa, a afirmação nem por isso resultaria verdadeira⁶⁶. Além disso, se
 é verdade dizer que algo é branco e grande⁶⁷, ambas as coisas têm de
 lhe pertencer; e, se é verdade que elas lhe irão pertencer amanhã, elas
 terão de lhe pertencer amanhã⁶⁸; e, se amanhã nem irá ser nem não irá
 25 ser, então não é de maneira casual, como no caso de uma batalha naval.
 Pois a batalha naval teria então de nem vir a ser nem não vir a ser⁶⁹.

Estes, e outros do mesmo tipo, são os absurdos que resultam se, para
 toda a afirmação e negação, quer ela seja acerca de universais ditos univer-
 salmente quer seja acerca de indivíduos, for necessário que um dos opostos
 30 seja verdadeiro e o outro falso⁷⁰ e se nenhuma das coisas que vem a ser
 for de maneira casual, mas tudo for e vier a ser por necessidade. Desse
 modo, não seria preciso deliberarmos nem esforçarmo-nos — pensando
 que, se fizermos isto, será assim, mas se não fizermos, não será⁷¹. Pois
 nada impede que dez mil anos antes uma pessoa tenha dito que seria
 35 assim e que outra o tenha negado; e, assim, será necessariamente aquela
 das duas coisas que então foi verdade dizer. E não faz nenhuma diferença
 se alguém fez ou não fez as declarações contraditórias. Pois é evidente que
 é assim que as próprias coisas são, mesmo que não tenha havido uma
 pessoa a afirmá-lo e outra a negá-lo. Pois não é por causa do afirmar

66. Primeira crítica.
 O objeto, ao considerar
 que as declarações são
 ambas falsas, entra em
 conflito com dois factos
 que Aristóteles toma como
 evidentes: (1) se é falso
 dizer que x irá ser branco,
 então é verdade dizer que x
 não irá ser branco; e (2) se
 é falso dizer que x não irá
 ser branco, então é verdade
 dizer que x irá ser branco.

67. Adoto a leitura
 λευκὸν καὶ μέγα (18b21),
 atestada pela maioria dos
 manuscritos. Minio-Paluello
 prefere ler λευκὸν καὶ μέλαν
 («branco e preto»).

68. Adoto a leitura
 εἰ δὲ ὑπάρξει εἰς αὐριον, □
 ὑπάρξειν εἰς αὐριον
 (18b21-22), atestada por
 alguns manuscritos.

69. Segunda crítica. Ao
 afirmar a negação do
 terceiro excluído («isso
 amanhã nem irá ser nem
 não irá ser»), o objeto é
 ainda assim conduzido pelo
 argumento a uma conclusão
 de tipo determinista —
 se aceitar a sua própria
 afirmação como verdadeira.

70. O determinismo é
 aqui apresentado como
 consequência da regra dos
 pares contraditórios (tal
 como foi formulada em
 17b26-29 e repetida em
 18a29-31).

71. Se o determinismo fosse
 verdadeiro, toda a deliberação
 seria vã, destituída de
 qualquer eficácia. Seria
 como deliberar acerca do
 movimento das estrelas ou

acerca do que já aconteceu.
 Na *Ética a Nicómaco*,
 Aristóteles afirma que
 «ninguém delibera acerca do
 que não pode ser de outra
 maneira» (1139a13-14), nem
 «acerca de coisas eternas»
 (1112a21), nem «acerca do
 passado, mas [somente]
 acerca do que é futuro e
 contingente» (1139b7-8).
 Sobre o âmbito e o método
 da deliberação, leia-se
 EN III 3.

ou negar que será ou não será⁷², nem há mais de dez mil anos, nem em outro tempo qualquer. Portanto, se durante todo o tempo as coisas eram de um modo tal que ou uma declaração ou a outra era verdadeira, então era necessário isso vir a ser; e cada uma das coisas que vem a ser é sempre de um modo tal que vem a ser por necessidade. Pois aquilo que alguém disse com verdade que iria ser não pode não vir a ser; e daquilo que vem a ser sempre foi verdade dizer que iria ser.

E se isto for impossível? Pois nós vemos que as coisas futuras têm um princípio tanto na deliberação como na ação e que, em geral, nas coisas que não estão sempre em ato, há a possibilidade de ser e de não ser; nelas, ambas as coisas são possíveis: tanto o ser como o não ser e, por conseguinte, tanto o vir a ser como o não vir a ser. E é para nós evidente que muitas coisas são desta maneira. Por exemplo, é possível que este manto seja cortado em pedaços e, no entanto, não irá ser cortado, mas gastar-se-á antes. Mas o não ser cortado em pedaços é igualmente possível, pois o facto de o manto se gastar antes não ocorreria se não fosse possível ele não ser cortado⁷³. Do mesmo modo também com as outras coisas que vêm a ser e de que falamos de acordo com este tipo de possibilidade⁷⁴. É claro, então, que nem tudo é ou vem a ser por necessidade: umas coisas são de maneira casual (e da afirmação e da negação nenhuma é mais verdadeira do que a outra), enquanto outras são na maior parte dos casos mais de

72. Com esta passagem compare-se *Cat.* 14b15-22 e *Metaph.* 1051b6-9. Em geral, uma declaração é verdadeira por causa do facto correspondente e não o inverso. Por isso, mesmo que nenhuma declaração seja feita, se o facto existe, podemos dizer que, se a declaração fosse feita, seria verdadeira. E as consequências dessa verdade são, em primeira instância, consequências do próprio facto que lhe subjaz. Mas se a declaração em causa prediz um acontecimento futuro, devemos perguntar *quando* é que existe o facto que a tornaria verdadeira. Em toda esta passagem, Aristóteles fala como se o

futuro, apesar de ainda não ter acontecido, já estivesse aí, como parte do modo «como as coisas são».

73. Este exemplo do manto pretende ilustrar a tese de que muitas coisas são contingentes. Trata-se, como se dirá em 19b3-4, de «coisas que (ainda) não são, mas que podem ser ou não ser». Neste caso, Aristóteles tem em vista as declarações contraditórias (A) «este manto irá ser cortado» e (B) «este manto não irá ser cortado». Os estados de coisas que lhes correspondem são ambos igualmente possíveis, mesmo que, por hipótese, seja o estado de coisas

correspondente a (B) aquele que se realiza. Repare-se que, ao formular o exemplo, Aristóteles *supõe* que (B) é verdadeira. Mas daí não infere, como fazia o determinista, a necessidade do estado de coisas correspondente.

74. Sobre «este tipo de possibilidade», veja-se também 21b12-17; e compare-se com 22b36-23a11.

uma maneira do que de outra, mas ainda assim é possível que venham a ser antes da outra maneira⁷⁵.

É necessário que o que é seja, quando é, e que o que não é não seja, quando não é. Mas nem tudo o que é é necessariamente; e nem tudo o que não é necessariamente não é. Pois que tudo o que é seja por necessidade, quando é, não é o mesmo que simplesmente ser por necessidade. O mesmo se aplica ao que não é⁷⁶. E também à contradição⁷⁷ se aplica a mesma explicação: necessariamente tudo é ou não é e irá ser ou não irá ser; mas não podemos dividir e dizer que uma ou a outra é necessária. Quero dizer, por exemplo: necessariamente, amanhã vai haver ou não vai haver uma batalha naval; mas não é necessário que amanhã haja uma batalha naval, nem é necessário que não haja (embora seja necessário que ou haja ou

75. Aristóteles menciona aqui dois tipos de coisas contingentes: as que acontecem de maneira casual e as que acontecem de maneira regular (mas não invariável). Encontra-se a mesma distinção em *APr.* 32b4-13. Acerca destas últimas, uma das declarações contraditórias é «mais verdadeira» do que a outra, quer dizer, tratando-se de uma declaração que é verdadeira numas ocasiões e falsa noutras (como no exemplo dado em *Metaph.* 1027a23-24: «O hidromel faz baixar a febre.»), ela é verdadeira em mais ocasiões do que a declaração oposta. Aristóteles faz notar que, mesmo no caso destas regularidades naturais, há sempre as duas possibilidades em aberto: apesar de ser mais frequente (ou mais provável) as coisas acontecerem de uma maneira, elas também podem sempre acontecer de maneira diferente. Os dois tipos de contingência voltarão a ser sucessivamente considerados (por oposição à necessidade das coisas eternas) em 19a35-39.

76. Aristóteles inicia a apresentação da sua solução propondo uma distinção cuja interpretação tem sido controversa. Na leitura mais literal, Aristóteles está a afirmar a necessidade do presente (isto é, a tese de que, se Sócrates está agora sentado, então já nada pode ser feito para alterar isso, ou seja, para evitar que o estar sentado lhe pertença *neste momento*) e a negar uma vez mais o determinismo. A necessidade do passado é claramente afirmada em *Cael.* 283b12-14, *EN* 1139b7-9, *Rh.* 1418a3-5 (e é uma das premissas do famoso Argumento Dominador de Diodoro Crono); Aristóteles estaria aqui a estender essa necessidade, entendida como irrevogabilidade, ao presente (de acordo, aliás, com o contraste feito em 18a28-34). Uma leitura alternativa considera que a palavra «quando» (ὅταν, ὅτε) deve ser aqui entendida não em sentido temporal, mas em sentido lógico, como sinónima de «se» (a exemplo do que acontece em muitas outras passagens: veja-se *APr.* 25b32, 26a9, 26a39,

26b34). Aristóteles estaria assim a distinguir a necessidade absoluta [que usamos quando dizemos, sem mais qualificações (ἀπλῶς), que algo — como, por exemplo, o fogo ser quente ou a diagonal ser incomensurável — é necessário] da necessidade condicional (que usamos, por exemplo, quando dizemos que a conclusão de um silogismo é necessária, *dadas* as suas premissas). Esta última distinção também se encontra em diversos textos (por exemplo, em *APr.* 30b31-40, *APo.* 94a24-27, *Ph.* 199b34-35, *PA* 639b24-30).

77. Ao contrário do que acontece em 19a35 e 19a37, é evidente que aqui «a contradição» é formada não por declarações, mas por estados de coisas opostos. Sobre a oposição entre estados de coisas (paralela à oposição entre declarações contraditórias), veja-se *Cat.* 12b5-16.

não haja)⁷⁸. Por conseguinte, uma vez que os enunciados são verdadeiros da mesma maneira como as próprias coisas são, é claro que, sempre que estas são de modo a admitirem os contrários de maneira casual, o mesmo se aplica necessariamente também à contradição⁷⁹. Isto acontece com as coisas que nem são sempre assim nem são sempre não-assim. Pois, com estas, é necessário que uma parte ou outra da contradição seja verdadeira ou falsa; porém, não tem de ser esta parte, ou aquela parte, mas sim de maneira casual⁸⁰; e mesmo que uma seja mais verdadeira do que a outra, isso não implica que tenha de ser verdadeira, ou falsa⁸¹.

35

É claro, por conseguinte, que não é necessário, para toda a afirmação e negação opostas, que uma delas seja verdadeira e a outra falsa. Pois o

19b

78. A lei do terceiro excluído («É necessário que *p* ou não-*p*»: veja-se a sua defesa em *Metaph.* Γ 7) é válida sem exceções e, por isso, aplica-se também aos casos em que no lugar de «*p*» está um enunciado acerca do futuro como, por exemplo, «amanhã vai haver uma batalha naval». Mas «não podemos dividir», quer dizer, quando as declarações são acerca de coisas futuras e contingentes, não podemos distribuir o operador de necessidade pela disjunção e afirmar, como faz o determinista, «é necessário que *p* ou é necessário que não-*p*».

79. Aristóteles regressa ao plano semântico, considerando que a maneira como as coisas recebem os contrários se reflete na maneira como a verdade e a falsidade se distribuem pelos membros de uma contradição. (O paralelismo aqui afirmado não é incompatível com a diferença discutida em *Cat.* 4a10-b18.)

80. Aristóteles considera as coisas (futuras) que não são invariáveis, as quais, como sabemos, são de duas espécies: regulares ou puramente casuais. Começa por estas últimas. Num par de declarações contraditórias a seu respeito, é necessário que uma

delas seja verdadeira (e a outra falsa); mas nenhuma delas é necessariamente verdadeira. É «de maneira casual» (ὁπότερον ἔτυχεν) que a verdade calha a uma delas. Compare-se com *Cat.* 12b38-40, 13a2-3, 13a9-13, onde a expressão ὁπότερον ἔτυχεν é usada exatamente da mesma maneira, no contexto de uma distinção semelhante.

81. Estas duas linhas (19a38-39) são decisivas para a interpretação da solução aristotélica. Uma possibilidade é que Aristóteles esteja agora a considerar os acontecimentos regulares, ou seja, as coisas que são mais de uma maneira do que de outra, as quais se refletem em pares contraditórios nos quais uma das declarações é «mais verdadeira» (i. e., verdadeira em mais ocasiões) do que a outra. Tal como em 19a20-22 observou que, mesmo nesses casos, o acontecimento mais frequente nem por isso é necessário, agora sublinha que a declaração «mais verdadeira» nem por isso é necessariamente verdadeira (em cada ocasião, pode ser antes a outra que é verdadeira). Numa leitura alternativa, estas linhas deveriam antes traduzir-se assim: «é necessário que uma seja mais verdadeira

do que a outra, mas não é necessário que seja verdadeira, ou falsa, já» (o advérbio ἤδη pode ser entendido temporalmente, como «já» ou «desde já», ou logicamente, como «por causa disso»). Seguindo esta leitura, é aqui que muitos intérpretes encontram uma negação da bivalência, ao admitir-se que uma predição de um acontecimento futuro poderia ser, no presente, nem verdadeira nem falsa.

que se aplica às coisas que são não é o que se aplica às coisas que não são, mas que podem ser ou não ser; estas são como dissemos⁸².

CAPÍTULO 10

5 A afirmação significa algo acerca de algo, sendo este último ou um nome ou um não-nome; e o que é afirmado tem de ser uma coisa acerca de uma coisa. (Os nomes e os não-nomes já foram tratados⁸³. Pois a «não-homem» chamo não um nome, mas um nome indefinido — uma vez que o que ele significa é de certo modo uma coisa, mas indefini-
10 da —, tal como a «não corre»⁸⁴ não chamo um verbo.) Por isso, toda a afirmação será formada ou a partir de um nome e um verbo ou a partir de um nome indefinido e um verbo⁸⁵. Sem um verbo, não haverá afirmação nem negação alguma⁸⁶. De acordo com o que estabelecemos, «é», «será», «foi», «vem a ser» e as outras expressões deste tipo são
15 verbos, uma vez que adicionalmente significam o tempo. Portanto, uma primeira afirmação e negação será: «o homem é», «o homem não é»; depois, «o não-homem é», «o não-homem não é»⁸⁷; em seguida, «todo

82. Como numa proposição de Euclides, Aristóteles termina o capítulo repetindo o que disse no início. As «coisas que são» de 19b3 correspondem às «coisas que são e que foram» de 18a28; e as «coisas que não são, mas que podem ser ou não ser» de 19b3-4 correspondem aos «indivíduos que vão ser» de 18a33. Aquilo que se aplica às primeiras (quer dizer: às declarações a seu respeito) não se aplica às segundas (quer dizer: às declarações a seu respeito). Porque, quando falamos do passado ou do presente, falamos de algo que está determinado e que é irrevogável. Mas, quando falamos de coisas futuras (e não eternas), falamos de algo que está ainda em aberto, onde existe a dupla possibilidade «de ser e de não ser». A expressão final «como dissemos» (19b4) refere-se àquilo que foi dito

na passagem imediatamente anterior, em 19a36-39.

83. No capítulo 2. Sobre os nomes indefinidos, cf. 16a29-32. A expressão que traduzimos por «não-nome» é τὸ ἄνόνημον, que significa literalmente «o que não tem nome». O uso do hífen para formar nomes indefinidos é uma opção da tradução, sem correspondência no texto grego. Sobre os verbos indefinidos, cf. capítulo 3, 16b11-15.

84. No original, o exemplo é οὐχ ὑγιαίνει («não está de boa saúde»). Cf., *supra*, nota 16.

85. No *Sofista* 262c, Platão observa que, quando acrescentamos um verbo a um nome, formamos a declaração mais simples e básica.

86. É curioso observar que a frase que Aristóteles usa para dizer isto não tem

ela própria verbo. A sua observação deve aplicar-se, pois, não à linguagem coloquial (onde formulações truncadas deste género são frequentes), mas às declarações na sua forma canónica, com todos os elementos explicitados.

87. Relembremos que, no texto grego, os exemplos de Aristóteles não têm artigo definido. Estas são as declarações mais básicas, em que o verbo «é», com sentido existencial, ou a sua negação «não é», se acrescenta ao nome «homem» ou ao nome indefinido «não-homem». Compare-se esta passagem com 16a14-18, 16b28-30, 17a11-12, 20a35-36. O sentido de «é» deve ser aqui existencial, uma vez que Aristóteles encara estas frases como declarações completas, que não precisam que nada lhes seja acrescentado para serem verdadeiras ou falsas.

o homem é», «todo o homem não é», «todo o não-homem é», «todo o não-homem não é». Para tempos fora do presente, vale também a mesma explicação.

Mas quando «é» se predica adicionalmente como um terceiro elemento⁸⁸, as oposições dizem-se de duas maneiras⁸⁹. (Refiro-me a casos como «o homem é justo», onde o «é» é um terceiro componente — consideremo-lo nome ou verbo — na afirmação.) Por causa disso, haverá aqui quatro formas (duas das quais se relacionarão com a afirmação e a negação, pela sua ordem sequencial, como privações, enquanto as outras duas não⁹⁰). O que quero dizer é que o «é» será acrescentado a «justo» ou a «não-justo» e a negação⁹¹ sê-lo-á também. Haverá então quatro formas. Compreender-se-á o que se pretende pelo seguinte quadro:

- | | |
|---|---|
| (a) «o homem é justo» | (b) «o homem não é justo»
Isto é a negação de (a). |
| (d) «o homem não é não-justo»
Isto é a negação de (c). | (c) «o homem é não-justo» |

88. Ou seja, quando «é» funciona como cópula, em declarações com a forma «S é P». Nas linhas seguintes, Aristóteles hesitará quanto à classificação do «é» copulativo como nome ou como verbo. Aparentemente, ele possui a característica de «significar adicionalmente o tempo» que é própria dos verbos (cf. 16b6, 19b14). Se o «é» fosse um nome, qual seria o verbo da declaração «o homem é justo»? Pelo menos nas afirmações mais básicas, é negando o verbo que se forma a negação oposta.

89. Quando a cópula junta um sujeito S e um predicado P, existe a oposição entre «S é P» e «S não é P» e também a oposição entre «S é não-P» e «S não é não-P».

90. Esta observação parentética — e, em geral, todo este capítulo — ganha em ser lido paralelamente com o capítulo *APr.* 1 46.

Aristóteles procede aí a um exame mais completo das relações lógicas entre estas quatro formas declarativas. Afirma, nomeadamente, que: (i) «... é bom» e «... não é bom» são mutuamente exclusivos e conjuntamente exaustivos, o mesmo valendo para «... é não-bom» e «... não é não-bom»; (ii) «... é não-bom» implica «... não é bom», mas não conversamente; (iii) «... é bom» implica «... não é não-bom», mas não conversamente; (iv) «... é bom» e «... é não-bom» são inconsistentes (não podem ser verdadeiros da mesma coisa); mas (v) «... não é bom» e «... não é não-bom» são consistentes. Nas linhas 52a15-17, observa que estas relações serão as mesmas se, no lugar de termos indefinidos como «não-bom», estiverem termos privativos como «desigual» (ἄνισον). Quando comparamos isto com a observação feita

em 19b23-24, o sentido não é evidente. Com «as privações» (ἀλ στειρήσεις) quererá provavelmente referir-se às declarações formadas com o termo privativo «injusto», ou seja: (A) «o homem é injusto» e (B) «o homem não é injusto». A interpretação mais comum (mas nem por isso isenta de dificuldades) é a de que, se tomarmos como referência o quadro descrito em 19b27-29 e colocarmos (c) debaixo de (b) e (d) debaixo de (a), as opostas (c) e (d) se comportam a respeito de (a) e (b) da mesma maneira que (A) e (B); mas essa não é a maneira como (a) e (b) se comportam a respeito de (c) e (d).

91. Quer dizer: o «não é».

30 Nestas formas, o «é» e o «não é» são acrescentados a «justo» e a «não-justo».

É então assim que elas se arrumam (como dissemos nos *Analíticos*⁹²). E, se a afirmação for acerca do nome tomado universalmente, é do mesmo modo⁹³:

35 (a) «todo o homem é justo» (b) «nem todo o homem é justo»
(d) «nem todo o homem é não-justo» (c) «todo o homem é não-justo»

Aqui, porém, já não é possível do mesmo modo as declarações diagonais serem conjuntamente verdadeiras, embora seja possível às vezes⁹⁴.

Estes são, então, dois pares de opostos. Há ainda outros, que resultam de atribuir algo ao «não-homem» tomado como sujeito:

(a) «o não-homem é justo» (b) «o não-homem não é justo»
(d) «o não-homem não é não-justo» (c) «o não-homem é não-justo»

20a Não haverá mais oposições além destas⁹⁵. Estas últimas formam por si um grupo separado das outras, na medida em que usam «não-homem» como um nome⁹⁶.

92. Cf. *APr.* 1 46, 51b36-52a17.

93. Introduz a quantificação universal: em vez de «*S* é *P*» e «*S* é não-*P*», temos «todo o *S* é *P*» e «todo o *S* é não-*P*». As negações formam-se não substituindo o «é» por «não é», mas substituindo «todo» (πᾶς) por «nem todo» (οὐ πᾶς).

94. De acordo com esta passagem, as diagonais do quadro anterior podem ser conjuntamente verdadeiras. Isto parece estar em conflito com o que se afirma em *APr.* 52a12-14: «É também claro que *A* e *C* não podem pertencer a uma mesma coisa e que *B* e *D* podem pertencer à mesma coisa.» O conflito resolve-se se

observarmos que *A* e *C* são aí expressões sem sujeito, «... é bom» e «... é não-bom», enquanto as diagonais correspondentes em 19b27-29 são as declarações indefinidas «o homem é justo» e «o homem é não-justo»: enquanto uma mesma coisa não pode ser ao mesmo tempo boa e não-bom, se os homens forem uns justos e outros não-justos, as duas declarações indefinidas podem ser simultaneamente verdadeiras. No caso das declarações universais e suas negações, é evidente que (a), «todo o homem é justo», e (c), «todo o homem é não-justo», não podem ser ambas verdadeiras,

embora isso seja possível com as diagonais (b) e (d). Deve ter-se também em consideração que, segundo *Cat.* 12a9-25, há homens que não são justos nem injustos.

95. Na verdade, haveria ainda a considerar as universais «todo o não-homem é justo» e «todo o não-homem é não-justo» e as suas negações.

96. O facto de usarem «não-homem» como sujeito isola, do ponto de vista das relações lógicas, estas quatro formas declarativas das oito anteriores.

Nos casos em que não se apropria usar «é», como por exemplo em «corre» ou «anda», os verbos assim colocados produzem o mesmo efeito que se obteria com a adição de «é»⁹⁷. Por exemplo:

5

(a) «todo o homem corre» (b) «todo o homem não corre»
 (d) «todo o não-homem não corre» (c) «todo o não-homem corre»

Pois não devemos dizer «nem todo o homem», mas o que devemos é aplicar o «não», a negação, a «homem»⁹⁸. Pois «todo» não significa o universal, mas sim que estamos a declarar universalmente⁹⁹. Isso é evidente pelo seguinte:

10

(a) «o homem corre» (b) «o homem não corre»
 (d) «o não-homem não corre» (c) «o não-homem corre»

Estes casos diferem dos anteriores por não serem universais¹⁰⁰. Portanto, «todo» ou «nenhum» não significam adicionalmente nenhuma outra coisa, salvo que se afirma ou nega universalmente do nome. Tudo o resto, por conseguinte, deve ser acrescentado tal como estava.

15

Uma vez que a negação contrária de «todo o animal é justo» é a que significa que nenhum animal é justo, é óbvio que elas nunca serão verdadeiras ao mesmo tempo nem a respeito da mesma coisa. Mas as suas opostas sê-lo-ão às vezes (por exemplo, em «nem todo o animal é justo» e «algum animal é justo»)¹⁰¹. «Nenhum homem é justo» segue-se de «todo o

20

97. Aristóteles equipara o efeito dos verbos que não carecem de cópula, como «anda», ao do verbo «é» em sentido existencial, que considerou no início do capítulo (19b12-19).

98. O quadro anterior, quando comparado com os três que o antecederam, provoca estranheza, uma vez que (b) e (d) não são as negações de (a) e

(c), respetivamente. (As negações formar-se-iam substituindo, como antes, «todo» por «nem todo».) Quando Aristóteles aqui comenta que devemos acrescentar «não» a «homem», ele está a justificar a passagem de (a) para (c). Efetivamente, se colocarmos «é» no lugar de «corre», encontramos a mesma ordenação que foi apresentada em 19b17-18.

99. Esta observação já foi feita em 17b11-12.

100. Também aqui, a comparação deve ser feita com as quatro formas dadas em 19b15-17.

101. Reproduz a caracterização das declarações contrárias que foi dada, no capítulo 7, em 17b20-26.

homem é não-justo», enquanto que a oposta desta, «nem todo o homem é não-justo», se segue de «algum homem é justo» (pois é necessário que haja algum)¹⁰². É claro também que, a respeito dos indivíduos, se nos perguntam algo que é verdade negar, então também haverá algo que é verdade afirmar. Por exemplo: «Sócrates é sábio? Não. Então, Sócrates é não-sábio.»¹⁰³ No caso dos universais, por outro lado, a mesma asserção não é verdadeira, mas a negação é verdadeira. Por exemplo: «Todo o homem é sábio? Não. Então, todo o homem é não-sábio.» Isto é falso, mas «então, nem todo o homem é sábio» é verdadeira; esta declaração é a oposta¹⁰⁴, a outra é a contrária¹⁰⁵.

Quanto aos nomes e verbos que são indefinidos (e nessa medida opostos), como «não-homem» e «não-justo», poderia pensar-se que eles

102. Estas duas inferências estão de acordo com o que é afirmado em *APr.* I 46, 52a2-3: é impossível uma coisa ser *P* e ser não-*P* ao mesmo tempo. Por isso, se os homens são todos não-justos, nenhum deles é justo; e, se algum deles é justo, então algum deles não é não-justo, o que equivale a dizer que nem todos são não-justos. Registe-se ainda que a passagem de uma inferência para a outra se faz pela regra da contraposição, segundo a qual, dadas duas declarações *A* e *B*, se *A* implica *B*, então a negação de *B* implica a negação de *A*. Aristóteles formula esta regra em *APr.* 57b9-11: «Quando duas coisas são tais que, se uma delas é, é necessário que a outra seja, então se a última não é, a primeira necessariamente não é.»

103. A regra dos pares contraditórios diz que, se é verdade negar, então é falso afirmar (quer dizer: é falso fazer a afirmação contraditória). Aristóteles acrescenta aqui que, quando

uma negação «*a* não é *P*» é verdadeira, há uma outra afirmação, a saber: «*a* é não-*P*», que também é verdadeira. Isto significa que «... não é *P*» implica «... é não-*P*». Mas esta afirmação é problemática, pois contraria o que se afirma em *APr.* 52a4-5. Do mesmo modo que um homem pode não ser justo nem injusto (cf. *Cat.* 12a24-25), pareceria que também pode não ser justo e não ser não-justo, ou não ser sábio e não ser não-sábio (cf. *APr.* 52a13-14: não ser bom e não ser não-bom «podem pertencer à mesma coisa»). Além disso, de acordo com *Cat.* 13b12-35, se Sócrates não existir, «Sócrates não é sábio» será verdadeira, mas «Sócrates é não-sábio» será falsa.

104. Trata-se, por isso, de uma aplicação da regra dos pares contraditórios (cf. 17b26-27): se a afirmação universal «todo o *S* é *P*» é falsa, então a negação que a contradiz — «nem todo o *S* é *P*» — é verdadeira.

105. Aristóteles chama aqui «contrária» à declaração (a) «todo o homem é não-sábio». Mas, de acordo com a doutrina oficial, a contrária de (b) «todo o homem é sábio» é (c) «nenhum homem é sábio» (cf. 17b20-26). Como vimos em 20a20-21, (a) implica (c).

são uma espécie de negações sem um nome e um verbo¹⁰⁶. Mas não são. Pois uma negação é sempre necessariamente verdadeira ou falsa¹⁰⁷; enquanto que a pessoa que diz «não-homem» — sem acrescentar mais nada — não diz mais algo verdadeiro ou falso (di-lo até menos) do que a pessoa que diz «homem».

35

«Todo o não-homem é justo» não significa o mesmo que qualquer das declarações anteriores; e o seu oposto, «nem todo o não-homem é justo», também não. Mas «todo o não-homem é não-justo» significa o mesmo que «nenhum não-homem é justo»¹⁰⁸.

40

Quando se transpõem os nomes e os verbos, o significado é o mesmo, como por exemplo em «o homem é branco» e «o branco é homem»¹⁰⁹. Pois, se não fosse assim, a mesma declaração teria mais do que uma negação; mas já mostrámos que uma única declaração tem uma única negação¹¹⁰. Pois «o homem é branco» tem como negação «o homem não é branco», enquanto que «o branco é homem» — se não for o mesmo que «o homem é branco» — terá como negação ou «o branco não é não-homem» ou «o branco não é homem»¹¹¹. Mas uma destas é a ne-

20b

5

106.«Não-homem» seria (de acordo com a sugestão que será rejeitada) uma negação sem verbo e «não-justo» seria uma negação sem nome. Aristóteles está aqui a tratar «não-justo» como um verbo indefinido, o que contrasta com os seus exemplos anteriores («não corre», «não trabalha») (e não parece que satisfaça o critério estabelecido em 16b15). A respeito de «corre», não pode ser feita uma distinção paralela à que há entre «não é justo» e «é não-justo»; mas apenas a respeito da sua transformação em «é corredor» (cf., adiante, 21b1-10).

107.Eis aqui uma evidente afirmação do princípio da bivalência aplicado a negações (e tudo leva a crer que Aristóteles o aplicaria igualmente a afirmações). Esta passagem constitui um

obstáculo para os intérpretes que consideram que, no capítulo anterior, Aristóteles rejeitou a bivalência para evitar o determinismo.

108.Esta afirmação de sinonímia é surpreendente. Em geral, «todo o *S* é não-*P*» não é equivalente a «nenhum *S* é *P*», porque «... não é *P*» não implica «... é não-*P*». Mas Aristóteles contradisse este último facto em 20a23-26. A afirmação poderá basear-se nisso ou na circunstância de o sujeito dos seus exemplos ser um nome indefinido.

109.Esta observação parece dizer apenas respeito a declarações indefinidas, com a forma «*S* é *P*». No texto grego, a diferença na ordem das palavras é entre ἔστι λευκός ἄνθρωπος e ἔστιν ἄνθρωπος λευκός. Não é claro, neste exemplo,

quais são o nome e o verbo que estão a ser transpostos. Em todo o caso, é difícil encontrar razão no argumento apresentado.

110.Cf. 17a30-33, 17b37-18a9.

111.É difícil encontrar justificação para a sugestão de que (a) «o branco não é não-homem» seria a negação de (b) «o branco é homem». Pois, como Aristóteles diz em seguida, é evidente que (a) é a negação de (c) «o branco é não-homem».

10 gação de «o branco é não-homem» e a outra de «o homem é branco»
e, portanto, haveria duas negações de uma única declaração¹¹². É então
claro que os nomes e os verbos, quando são transpostos, geram a mesma
afirmação e negação.

CAPÍTULO 11

15 Afirmar ou negar uma coisa de muitas ou muitas de uma não
constitui uma afirmação única ou uma negação única, a não ser que
as muitas coisas juntas componham uma única coisa¹¹³. Se não há uma
coisa única que elas componham, então, mesmo que haja um único
nome estabelecido, não as considero *uma* coisa¹¹⁴. Por exemplo, o
homem é igualmente animal e bípede e doméstico e, no entanto, tudo
isto forma uma coisa. Mas branco, homem e andar não formam uma
20 coisa. Por isso, se alguém afirmasse algo único dessas coisas, isso não
seria uma única afirmação (o som vocal seria um, mas as afirmações
seriam várias); e também não o seria, se fossem elas afirmadas de uma
coisa única (seriam igualmente várias afirmações). Por conseguinte, se
uma pergunta dialética pede como resposta ou a declaração proposta
ou uma das partes de uma contradição (e a declaração proposta é, efe-

112. Também não é fácil encontrar justificação para a afirmação de que «o branco não é homem» é a negação de «o homem é branco» (sobretudo tendo em conta que ela é feita quando se está a supor que «o branco é homem» não significa o mesmo que «o homem é branco»). A conclusão absurda é a de que «o homem não é branco» e «o branco não é homem» seriam duas negações diferentes de «o homem é branco».

113. A questão de saber quando é que uma declaração é *uma só* (e não muitas) foi já abordada nos capítulos

5 e 8. Em 18a13-14, foi dito que uma declaração simples — afirmação ou negação — é uma só «quando significa uma coisa a respeito de uma coisa». Aristóteles considera agora casos em que o sujeito ou o predicado da declaração combinam vários nomes, como em «homem branco», «animal bípede» ou «músico grego sentado». É crucial saber se as várias coisas nomeadas formam em conjunto uma unidade. (Recorde-se que em 17a13-15 foi deixada para outro estudo a explicação para o facto de *animal terrestre bípede* ser uma coisa e não muitas.)

114. Recorde-se o exemplo dado em 18a18-20, em que «o manto é branco» seria mais do que uma afirmação, se o nome «manto» tivesse sido dado ao cavalo e ao homem («duas coisas que não compõem uma coisa única»). Mas quando as várias coisas nomeadas constituem uma unidade, o resultado é uma só declaração, como em «o homem é um animal bípede doméstico». A aparência superficial das declarações pode, por isso, ser enganadora.

tivamente, uma parte de uma contradição)¹¹⁵, nestes casos não poderia haver uma única resposta. Pois nem a própria pergunta seria uma, ainda que fosse verdadeira. Já falámos disto nos *Tópicos*¹¹⁶. Ao mesmo tempo, é evidente que «o que é?» não é uma pergunta dialética. Pois a pergunta deve dar-nos a opção de declararmos a parte que quisermos da contradição. O interrogador deve ser mais específico e perguntar se o homem é isto ou não é isto. 25

Umás coisas predicam-se conjuntamente — o predicado todo formando uma unidade, a partir de coisas predicáveis separadamente —, enquanto outras não. Qual é, então, a diferença? Pois do homem é verdade dizer, separadamente, que é um animal e dizer, separadamente, que é bípede e também é verdade dizê-los como uma unidade; e também é verdade dizer «homem» e dizer «branco» e dizê-los como uma unidade. Mas, se alguém é um sapateiro e é bom, daí não se segue que seja um bom sapateiro¹¹⁷. Pois, se admitíssemos que, porque algo é uma coisa e outra coisa, então também é as duas em conjunto, os absurdos daí resultantes seriam muitos. Pois, se «homem» e «branco» são ambos verdadeiros de 35

115. Uma pergunta dialética é, pela definição dada em *Top.* 158a15-17, uma pergunta «à qual é possível responder 'sim' ou 'não'». A pergunta deve, portanto, pôr à consideração daquele que responde um enunciado declarativo completo — o qual, como sabemos, será membro de um par contraditório, i. e. será uma das suas partes. A resposta negativa equivale à aceitação do *outro* membro do par contraditório. «Declaração proposta» traduz nesta passagem *πρότασις*, que, em geral, costuma significar *premissa* ou *proposição*, mas também *questão*. Veja-se a distinção feita em *Top.* 101b28-36 entre *πρότασις* e problema; e também a definição de *πρότασις* dialética dada em *APr.* 24a24-25.

116. É provável que esteja a referir-se às *Refutações Sofísticas*, que foram escritas como um apêndice dos *Tópicos*. Cf. *SE* 169a7-21, 175b39-176a18, 181a36-b18. Aristóteles denuncia o erro de fazer várias perguntas aparentando fazer uma só. Tal como não devemos dar uma resposta só a duas perguntas distintas, também não devemos fazê-lo a uma tal «pergunta homónima» (176a5). Esta regra vale mesmo para os casos em que a resposta verdadeira a cada uma das perguntas é a mesma, como poderia acontecer no exemplo em que se pergunta se Corisco e Cálias estão em casa (176a7-8). A relação deste preceito com a questão do presente capítulo é manifesta em *SE* 181a37-39: «Uma pergunta é uma

só quando tem uma só resposta, pelo que não devemos afirmar ou negar várias coisas de uma, nem uma coisa de várias, mas somente uma coisa de uma coisa.»

117. Porque é que, de «Cálias é bom» e «Cálias é um sapateiro», não se pode inferir que «Cálias é um bom sapateiro» (enquanto de «Cálias é um homem» e «Cálias é branco» podemos inferir que «Cálias é um homem branco»)? Aristóteles reporta em *SE* 177b13-15 o seguinte sofisma: «Pode um homem bom que é sapateiro ser mau? — Mas um homem bom pode ser um mau sapateiro; portanto, ele será um mau sapateiro bom.»

um homem, então também o é o todo; ora, se, de novo, esse todo e
 40 «branco» são ambos verdadeiros dele, então ele será um homem branco
 21a branco e assim até ao infinito. E poderemos ter ainda um músico branco
 que anda e estas coisas combinadas de várias maneiras. Além disso, se
 Sócrates é um homem e é Sócrates¹¹⁸, será então um homem Sócrates; e,
 5 se é um homem e é bípede, será um homem bípede. É então evidente que,
 se uma pessoa estabelecer sem restrição que as combinações resultam¹¹⁹,
 será levada a dizer muitas coisas absurdas. Digamos então, agora, como
 é que o assunto deve ser descrito.

Das coisas que se predicam e das coisas de que acontece elas serem
 predicadas, as que são ditas acidentalmente, quer da mesma coisa quer
 10 uma da outra¹²⁰, não serão uma. Por exemplo, um homem é branco e
 músico, mas «branco» e «músico» não são um, porque é acidentalmente
 que ambos pertencem à mesma coisa. E, mesmo que seja verdade dizer
 que o branco é músico, «branco músico» não será ainda assim uma coisa;
 15 pois é acidentalmente que o músico é branco e, por isso, «branco músi-
 co» não será uma coisa. É também por isso que o sapateiro que é bom
 simplesmente não forma uma unidade, enquanto o animal que é bípede
 forma, pois não é acidentalmente que ele o é¹²¹. Do mesmo modo, sempre

118. Aristóteles está aqui a admitir que Sócrates se pode predicar de Sócrates.

119. Uma regra que permitisse sempre inferir « X é AB » a partir de « X é A » e « X é B » (sejam A e B predicados simples ou complexos) não pode ser aceite.

120. Aristóteles distingue dois casos de predicação accidental: (i) quando «branco» e «músico» se predicam acidentalmente de um mesmo sujeito, por exemplo, de um certo homem; e (ii) quando «branco» e «músico» se predicam acidentalmente um do outro. Em ambos os casos, o carácter accidental das predicações é apontado como explicação para o

facto de *branco músico* não formar uma unidade. Repare-se, no entanto, que um dos exemplos do parágrafo anterior incluía uma predicação accidental: segundo 20b34-35 e 20b37-39, se «homem» e «branco» são ambos verdadeiros de um sujeito, então «homem branco» também o é. Compare-se toda esta passagem com a caracterização das unidades accidentais feita em *Metaph.* 1015b16-36.

121. Aristóteles pretende explicar a diferença entre o «animal bípede» (que se pode inferir de «animal» e «bípede») e o «bom sapateiro» (que *não* se pode inferir de «bom» e «sapateiro») pelo carácter accidental das predicações simples de que se parte.

Como já apontámos, isso não explica porque é que «homem branco» se pode inferir de «homem» e «branco», apesar de ser apenas acidentalmente que o homem é branco. Seria útil dispor aqui de alguma noção de predicação *indireta*: nalgumas predicações compostas do género de « X é AB », um dos predicados qualifica diretamente o outro e é só indiretamente que qualifica o sujeito. Pois, quando se diz de alguém que é um bom sapateiro, é somente *qua* sapateiro que estamos a afirmar a sua excelência. O mesmo fenómeno ocorre quando, de uma formiga grande, por exemplo, dizemos que é um animal pequeno.

que uma das coisas está contida na outra. É por isso que «branco» não se repete e que o homem não é um homem animal ou um homem bípede; pois o bípede e o animal estão contidos no homem¹²².

Por outro lado, aquilo que é verdade dizer de um certo sujeito também é verdade dizê-lo simplesmente; por exemplo, dizer de um certo homem que ele é um homem ou, de um certo homem branco, que ele é branco¹²³. Mas nem sempre. Quando no que é acrescentado está contido algum oposto do qual se segue uma contradição, já não é verdadeiro, mas sim falso (por exemplo, é falso dizer de um homem morto que é um homem)¹²⁴; mas, quando não está contido, então é verdadeiro. Ou melhor: quando está contido, nunca é verdadeiro, mas quando não está, nem sempre é verdadeiro¹²⁵. É como quando se diz que Homero é alguma coisa — um poeta, digamos. Segue-se daí que ele é ou não? Com efeito, o «é» predica-se acidentalmente de Homero; pois é por ele ser poeta, e não por si mesmo, que o «é» se predica de Homero¹²⁶. Portanto, é só

20

25

122. Se um predicado *A* está contido num predicado *B* (como «branco» está explicitamente contido em «homem branco» ou como «bípede» e «animal» estão implicitamente contidos em «homem»), o predicado *AB* é pleonástico e não expressa uma unidade genuína.

123. Aristóteles considera agora as inferências inversas: de «*X* é *AB*» para «*X* é *A*» e «*X* é *B*». Começa com um exemplo positivo: de «Cálias é um homem branco» segue-se que «Cálias é branco».

124. Um contraexemplo: de «Sócrates é um homem morto» não se segue «Sócrates é um homem», pois aquela é verdadeira, enquanto esta é falsa. (Repare-se que Aristóteles depara aqui com uma exceção à sua regra geral de que, acerca do que não existe, todas as afirmações são falsas; cf. *Cat.* 13b31-33.) Aristóteles

explica isto dizendo que, no predicado «homem» está implicitamente contido um oposto de «morto» (pois o homem é por definição um animal, quer dizer, uma espécie de ser vivo) e é contraditório dizer de um morto que é um ser vivo. Dir-se-ia, porém, que esta explicação milita desde logo contra a aceitação de «homem morto» como constituindo uma unidade.

125. Aristóteles corrige-se porque, mesmo quando não há contrariedade interna no predicado complexo, existe um outro género de contraexemplo.

126. Segundo contraexemplo: de «Homero é um poeta» não se segue «Homero é» (entendendo «é» como «existe»), pois aquela é verdadeira, enquanto esta é falsa. (Eis uma nova exceção à regra geral antes referida.) A explicação de Aristóteles é análoga à que deu para o caso do «bom sapateiro»: predicamos

«é» de Homero somente *qua* poeta, da mesma maneira que podemos predicar «bom» de alguém somente *qua* sapateiro. Como vimos, predicções indiretas deste género são vistas por Aristóteles como predicções acidentais.

nestes casos, em que os predicados não contêm qualquer contrariedade quando substituímos os nomes por definições¹²⁷ e em que se predicam por si mesmos e não acidentalmente, que a partir deles também será verdade dizer algo simplesmente. Do que não é, pelo facto de ser objeto de opinião, não é verdade dizer que é algo que é; pois a opinião que acerca dele se tem não é a de que é, mas a de que não é¹²⁸.

CAPÍTULO 12

Tendo feito estas distinções, devemos examinar como é que se relacionam entre si as negações e afirmações do possível e do não possível, do admissível e do não admissível¹²⁹, e também as que são acerca do impossível e do necessário. Pois há aqui algumas dificuldades¹³⁰.

Consideremos que, entre as expressões compostas, as que se opõem entre si como contraditórias são aquelas que se ordenam segundo o

127. A substituição de um nome pela respetiva definição (um procedimento a que Aristóteles recorre muitas vezes nos *Tópicos*: veja-se, por exemplo, 130a39 e 147b9-15) permite tornar manifesta a contrariedade implícita, como vimos que acontece em «homem morto».

128. Esta frase constitui uma espécie de adenda ao capítulo. Temos opiniões acerca de coisas que não existem (cf. *Top.* 121a23), como Homero ou o hircocervo. Por isso, o que não é (ou seja, aquilo que não existe) é objeto de opinião, ou é opinável (δοξασιτόν). Segue-se daí que é (ou seja, que existe)? A questão remonta a Parménides e foi também discutida por Platão e pelos sofistas. Em *SE* 167a1, Aristóteles regista este sofisma: «Se o que não é é opinável, então o

que não é é.» A inferência de «é opinável» para «é» (em sentido existencial) é análoga à inferência, antes examinada, de «é poeta» para «é»; e, por isso, é natural que a reação aristotélica seja a mesma, consistindo em dizer que é só acidentalmente, e por ele ser opinável, que o «é» se predica do hircocervo ou de qualquer outra coisa inexistente. Pois, se usarmos «é» em sentido estrito e o predicarmos por si mesmo ou *simpliciter*, diremos que a crença correta acerca do hircocervo é a crença de que ele não é, ou seja, de que não existe.

129. «Possível» e «admissível» traduzem aqui, respetivamente, δυνατόν e ἐνδεχόμενον. Em muitos textos Aristóteles trata estes dois termos como sinónimos e, por isso, ἐνδεχόμενον pode muitas vezes traduzir-se

também por «possível». Neste capítulo e no seguinte, temos de usar duas traduções distintas, muito embora Aristóteles não estabeleça qualquer distinção conceptual entre eles.

130. Aristóteles dá assim início ao exame das declarações modais, que continuará no capítulo seguinte. A lógica tradicional chama *proposições assertóricas* às declarações não-modais e distingue, entre as modais, as *apodícticas* (que atribuem necessidade) e as *problemáticas* (que atribuem possibilidade). A silogística modal é desenvolvida por Aristóteles nos capítulos 13 e 8-22 dos *Primeiros Analíticos*. A noção de possibilidade — e a distinção entre ato e potência — é também tratada no livro Θ da *Metafísica*.

«ser» e o «não ser». Por exemplo, a negação de «ser um homem» é «não ser um homem» e não «ser um não-homem»; e a negação de «ser um homem branco» é «não ser um homem branco» e não «ser um homem não-branco» (se assim não fosse, uma vez que de todas as coisas é correto afirmar ou negar, seria verdade dizer que um pau é um homem não-branco¹³¹). Se isto é assim, então, nos casos em que «ser» não é acrescentado, aquilo que é dito em vez de «ser» terá o mesmo efeito¹³². Por exemplo, a negação de «o homem anda» não é «o não-homem anda», mas sim «o homem não anda»; pois não há qualquer diferença entre dizer que o homem anda e dizer que o homem é andante. Mas então, se isto for assim em todos os casos, a negação de «possível ser» será «possível não ser» e não «não possível ser»¹³³. Parece-nos, porém, que a mesma coisa pode tanto ser como não ser. Pois tudo o que pode ser cortado ou que pode andar também pode não andar ou não ser cortado. A explicação para isso é que tudo o que seja possível desta maneira não está sempre em ato¹³⁴, de modo que também a negação lhe pertencerá; pois o que é capaz de andar também pode não andar e o que é visível também pode não ser visto. Mas é impossível que expressões opostas sejam verdadeiras da mesma coisa¹³⁵. Então a negação não é esta. Pois do que foi dito resulta

131. Suponhamos, para redução ao absurdo, que a negação de «o pau é um homem branco» seria «o pau é um homem não-branco». Dado um par contraditório afirmação-negação, uma delas tem de ser verdadeira. Uma vez que a afirmação é falsa, a alegada negação seria verdadeira.

132. Cf. 20a3-5. Ou seja, nos casos em que, em vez da cópula, se usa um verbo como «anda» ou «voa». Naqueles casos, a negação formava-se negando a cópula; nestes, forma-se negando o verbo.

133. Como é que se forma a negação de uma declaração problemática (com a forma

«é possível que *S* seja *P*» ou «*S* pode ser *P*» ou «possivelmente, *S* é *P*»? A lógica tradicional distinguiu, num enunciado modal, o *dictum* (em que se atribui um predicado a um sujeito) e o *modus* (em que se especifica a modalidade da atribuição). A questão inicial de Aristóteles pode formular-se assim: a negação de uma declaração problemática forma-se negando o *dictum* («*S* é *P*») ou negando o *modus* («é possível que»)? A analogia com os casos assertóricos antes considerados pareceria recomendar que se negasse o *dictum*. Mas, como Aristóteles observará, «*S* pode ser *P*» e «*S* pode não ser *P*» são em muitos casos consistentes.

134. Veja-se a maneira como Aristóteles caracterizou este género de possibilidade, no capítulo 9, mesmo antes do exemplo do manto, em 19a9-12. Trata-se da possibilidade das coisas que não são necessárias nem impossíveis, ou seja, das coisas contingentes, que podem ser e também podem não ser.

135. Se «pode não ser» fosse a negação de «pode ser», as coisas contingentes exibiriam uma violação do princípio da não-contradição.

20 que ou a mesma coisa é ao mesmo tempo dita e negada da mesma coisa
ou não é pela adição de «ser» e «não ser» que as afirmações e negações
são geradas. Por isso, se aquela é impossível, temos de escolher esta.
A negação de «possível ser» é, por conseguinte, «não possível ser»¹³⁶.

25 A mesma explicação também se aplica a «admissível ser»: a sua
negação é «não admissível ser». E é do mesmo modo com os outros, o
«necessário» e o «impossível». Pois, tal como, nos casos anteriores, «ser»
e «não ser» são adições, enquanto as coisas que servem de sujeito são o
branco ou o homem, também aqui «ser» acaba por ser uma espécie de
30 sujeito, enquanto «possível» e «admissível» são adições¹³⁷. E, tal como
antes eram o «ser» e o «não ser» que determinavam o verdadeiro, assim
determinam elas agora o ser possível e o não ser possível.

35 A negação de «possível não ser» é «não possível não ser». É por isso
que também pode parecer que «possível ser» e «possível não ser» se se-
guem uma da outra¹³⁸. Pois a mesma coisa pode ser e pode não ser; de
facto, essas declarações não se contradizem uma à outra. Mas «possível
22a ser» e «não possível ser» nunca se aplicam ao mesmo tempo, porque são
opostas. «Possível não ser» e «não possível não ser» também nunca se
aplicam ao mesmo tempo.

136. O princípio da não-contradição força-nos a concluir que a negação de «é possível que *S* seja *P*» é «não é possível que *S* seja *P*». (Devemos negar o *modus* e não o *dictum*.)

137. Nas declarações assertóricas, o sujeito e o predicado introduzem aquilo de que se fala (τὰ ὑποκείμενα πράγματα); a cópula é algo que se acrescenta para produzir uma afirmação (verdadeira ou falsa) — e, por isso, é ela que tem de ser negada, para formar a declaração oposta. Nas declarações modais, é o *modus* que se acrescenta à cópula — e, por isso, é ele que tem de ser negado, para formar a declaração oposta. Os operadores modais são, para

Aristóteles, modificadores da cópula (é nesse sentido que ela funciona como sujeito): aplicam-se a uma cópula simples para gerar uma cópula modalizada.

Isto contrasta com a conceção presente na lógica modal contemporânea, em que os operadores modais são operadores frásicos, que se aplicam a uma fórmula (frase com ou sem variáveis livres) para gerar uma fórmula mais complexa. Enquanto modificadores da cópula, os operadores aristotélicos não podem ser reiterados. Por isso, Aristóteles não considera enunciados do género «é necessário que seja possível que *p*».

138. A conexão desta frase com a que a precede e

com a que se lhe segue não é clara. Aristóteles é à partida favorável à ideia de que, se uma coisa pode ser *P*, então também pode não ser *P* e conversamente. Mas no capítulo seguinte, em que se esclarecem as relações de consequência entre as diversas formas de declaração modal, observará que isso nem sempre acontece. Note-se que a relação de consistência («não se contradizem») é mais fraca do que a de implicação mútua («seguem-se uma da outra»).

Do mesmo modo, a negação de «necessário ser» não é «necessário não ser», mas sim «não necessário ser»; e a de «necessário não ser» é «não necessário não ser». E a de «impossível ser» não é «impossível não ser», mas sim «não impossível ser»; e a de «impossível não ser» é «não impossível não ser».

Com efeito, tal como dissemos, em geral, devemos tratar «ser» e «não ser» como sujeitos e, para fazer afirmações e negações, há que juntar estas outras expressões a «ser» e «não ser». E devemos considerar que são estas as expressões opostas: «possível» — «não possível»; «admissível» — «não admissível»; «impossível» — «não impossível»; «necessário» — «não necessário»; «verdadeiro» — «não verdadeiro»¹³⁹.

CAPÍTULO 13

As implicações fazem-se de uma maneira razoável quando pomos as coisas desta maneira. Com efeito, de «possível ser» segue-se «admissível ser» (e, reciprocamente, aquele segue-se deste) e «não impossível ser» e «não necessário ser»¹⁴⁰. De «possível não ser» e «admissível não ser» seguem-se «não necessário não ser»¹⁴¹ e «não impossível não ser». De «não possível ser» e «não admissível ser» seguem-se «necessário não ser» e «impossível ser».

139. A inclusão do «verdadeiro» e do «não verdadeiro» nesta lista é surpreendente. Aristóteles poderá ter aqui em vista uma analogia entre as declarações modais e as assertóricas: aquelas dizem que algo é possível (ou necessário, etc.) ou que não é possível (ou que não é necessário, etc.), tal como estas dizem que algo é verdadeiro ou que não é verdadeiro.

140. É natural que o leitor estranhe esta afirmação de que «é possível que X» tem como consequência «não é necessário que X». Qualquer verdade necessária serve como contraexemplo. Esta é precisamente uma das questões que estará em discussão neste capítulo. Aristóteles irá distinguir dois sentidos de possibilidade: (i) a contingência (que é o que aqui parece ter em

vista) e (ii) a possibilidade propriamente dita.

141. A esta afirmação de que «é possível que não-X» tem como consequência «não é necessário que não-X» aplicam-se as mesmas observações da nota anterior.

De «não possível não ser» e «não admissível não ser» seguem-se «necessário ser» e «impossível não ser»¹⁴². Vejamos nesta tabela o que acabamos de dizer:

	I		II
	Possível ser		Não possível ser
25	Admissível ser		Não admissível ser
	Não impossível ser		Impossível ser
	Não necessário ser		Necessário não ser
	III		IV
	Possível não ser		Não possível não ser
	Admissível não ser		Não admissível não ser
30	Não impossível não ser		Impossível não ser
	Não necessário não ser		Necessário ser

«Impossível» e «não impossível» seguem-se de «admissível» e de «possível» e de «não admissível» e de «não possível», contraditoriamente, mas por inversão: pois a negação de «impossível» segue-se de «possível ser»; e a afirmação segue-se da negação, ou seja, «impossível ser» segue-se de «não possível ser» (pois «impossível ser» é uma afirmação, enquanto «não impossível» é uma negação)¹⁴³.

Vejamos agora como se passam as coisas com o necessário. Aqui, as coisas são obviamente diferentes: são as contrárias que se seguem, enquanto as contraditórias estão separadas¹⁴⁴. Pois a negação de «ne-

142. Aristóteles fala de relações de consequência, mas o que aponta são equivalências lógicas.

143. Considerando os quadrantes I e II da tabela, Aristóteles observa que a afirmação (Ia) «é possível que X» tem como consequência a negação (Ic) «não é impossível que X», enquanto a negação que contradiz aquela [ou seja, (IIa) «não é possível que X»] tem como consequência a afirmação que contradiz esta [ou seja, (IIc) «é impossível que X»]. Estas relações estão corretas se entendermos o «possível» em sentido estrito (como sinónimo

de «não impossível»); mas se o entendermos como contingente, a segunda implicação falha, uma vez que o não-contingente inclui também o necessário.

144. Esta frase é consideravelmente obscura. Aparentemente, Aristóteles está (considerando ainda os quadrantes I e II) a apontar um contraste entre o caso das declarações que envolvem a necessidade (na quarta linha) e o que disse antes acerca das declarações que envolvem impossibilidade (na terceira linha): enquanto (IIc) «é impossível que X» e (Ic) «não é impossível que X» são contraditórias,

(IId) «é necessário que não-X» e (Id) «não é necessário que X» não são contraditórias. Aristóteles chama-lhes «contrárias» e diz que as contraditórias «estão separadas». De facto, nas declarações que envolvem a necessidade, as contraditórias encontram-se nas diagonais: (IId) é a negação de (IvD) e (IIId) é a negação de (IIId). Mas realmente contrárias (no sentido de poderem ser ambas falsas, mas não ambas verdadeiras) são (IvD) «é necessário que X» e (IIId) «é necessário que não-X». A relação entre (Id) e (IId) será caracterizada nas linhas que se seguem.

cessário não ser» não é «não necessário ser». Pois podem ser ambas 22b
 verdadeiras da mesma coisa, uma vez que o que é necessário que não
 seja não é necessário que seja¹⁴⁵. A razão por que estas não se seguem
 da mesma maneira que as outras é que o «impossível» e o «necessário»
 têm a mesma força quando se aplicam de maneira contrária. Pois, se é 5
 impossível que algo *seja*, então é necessário não que *seja*, mas que *não*
seja; e se é impossível que algo *não seja*, então é necessário que *seja*¹⁴⁶.
 Portanto, se aquelas se seguiam do «possível» e do «não possível» da
 mesma maneira¹⁴⁷, estas seguem-se de maneira contrária, uma vez que
 «necessário» e «impossível» significam o mesmo, mas (como dissemos)
 quando se aplicam de modo inverso¹⁴⁸.

Ou será impossível que as declarações contraditórias acerca do neces- 10
 sário sejam dispostas desta maneira? Pois o que é necessário é possível.
 Se não fosse assim, seguir-se-ia a negação, dado que é necessário afirmar
 ou negar. E, se não é possível, então é impossível; e, então, o que é ne-
 cessário seria impossível — o que é absurdo¹⁴⁹. Mas de «possível ser» 15
 segue-se «não impossível ser» e deste segue-se «não necessário ser»,
 daí resultando que o necessário não é necessário — o que é absurdo¹⁵⁰.

145. A segunda parte desta frase diz (corretamente) que «é necessário que não-*X*» implica «não é necessário que *X*». Por isso, a relação entre (1d) e (11d) é mais forte do que a simples compatibilidade afirmada na primeira parte da frase: (1d) é uma consequência de (11d), tal como (111d) é uma consequência de (1vd).

146. Aristóteles esclarece a relação entre impossibilidade e necessidade. Observando as equivalências entre (11c) e (11d) e entre (1vc) e (1vd), descreve-as dizendo que «impossível» e «necessário» são intersubstituíveis se, ao mesmo tempo, invertermos a qualidade do *dictum* (quer dizer, se trocarmos o «ser» pelo «não ser» e vice-versa). O que Aristóteles aqui (ainda) não comenta é que, nos quadrantes I e III, as declarações equivalentes

«estão separadas»; pois (1c) é equivalente a (111d) e (1d) é equivalente a (11c).

147. Quer dizer: preservando a qualidade do *dictum*. Nas implicações de (1a) para (1c) e de (11a) para (11c), passamos de «possível» para «não impossível» e de «não possível» para «impossível», mas o *dictum* mantém-se afirmativo (e, nos quadrantes III e IV, mantém-se negativo).

148. A explicação dada por Aristóteles funciona para o quadrante II, mas não para o quadrante I. À luz desta explicação, a declaração que está em (11d) devia antes estar em (1d); e, assim, as declarações em (1d) e (11d) já seriam contraditórias. Torna-se notório que a tabela — frequentemente referida como «Quadrado Modal da Oposição» — obedece a duas concepções

de possibilidade que estão em conflito.

149. Como ponto de partida para a revisão da tabela, Aristóteles apresenta um argumento para estabelecer que aquilo que é necessário é também possível. O argumento parte da lei do terceiro excluído: o necessário é possível ou não é possível. Suponhamos que não é possível. Segue-se então que o necessário é impossível. Mas isso é absurdo. Temos então de rejeitar a suposição e concluir que o necessário é possível.

150. Juntando a conclusão do argumento anterior (*o necessário é possível*) às implicações registadas no quadrante I da tabela (que permitem afirmar que *o possível não é necessário*), obtém-se a conclusão autocontraditória de que *o necessário não é necessário*.

Porém, nem o «necessário ser» nem o «necessário não ser» se seguem de «possível ser»¹⁵¹. Pois, com este, os dois resultados podem ocorrer, mas, se qualquer um daqueles fosse verdadeiro, isso já não seria verdade. Com efeito, ao mesmo tempo é possível ser e é possível não ser; mas, se fosse necessário ser ou necessário não ser, então não seriam possíveis as duas coisas¹⁵². Resta, portanto, que o «não necessário não ser» se siga de «possível ser»; pois ele também é verdadeiro do necessário¹⁵³. Além disso, ele fica assim como contraditório do que se segue de «não possível ser», uma vez que daí se segue «impossível ser» e «necessário não ser», cuja negação é «não necessário não ser». Então, também estas contraditórias se seguem da maneira que dissemos e dispô-las assim não resulta em qualquer impossibilidade¹⁵⁴.

Alguém poderia pôr em questão se «possível ser» se segue de «necessário ser». Pois, se não se segue, então seguir-se-á a contraditória, «não possível ser». E, se essa mesma pessoa negasse que a contraditória fosse esta, teria forçosamente de dizer que «possível não ser» o é. Mas ambas são falsas do «necessário ser»¹⁵⁵. Por outro lado, parece que a mesma coisa

151. Não é, portanto, correto dizer, como se faz no quadrante i da tabela, que «é possível que X» tem como consequência «não é necessário que X». A declaração que ocupa a posição (id) está mal colocada. Qual é a declaração a respeito do necessário que deve ser colocada no seu lugar? Aristóteles começa por excluir duas opções: as declarações que estão nas posições (iud) e (ivd) não podem ser deslocadas para (id), pois não se seguem de «é possível que X».

152. Nesta passagem, Aristóteles volta a apoiar-se na noção de possibilidade como contingência. Observa que «é contingente que X» é inconsistente com «é necessário que X» e também com «é necessário que não-X». Daí conclui que nenhuma destas pode ser a consequência daquela, ou seja, de (ia) «é possível que X». Embora formalmente correto, o argumento não é bom, pois as inconsistências apontadas seriam razões para que tanto «não é necessário que X»

como «não é necessário que não-X» pudessem ocupar a posição (id).

153. Aristóteles conclui que a declaração «não é necessário que não-X», que estava na posição (iuid), deve ser deslocada para (id). Faz notar que assim se evita a consequência absurda (autocontraditória) do argumento exposto no parágrafo anterior. Pois, se é necessário que X, então não é necessário que não-X.

154. Se corrigirmos a tabela, trocando as declarações que estavam em (id) e (iuid), passamos a ter as declarações contraditórias na mesma linha (em toda a tabela, aliás). Anula-se assim a diferença (entre a terceira e a quarta linhas) que foi apontada em 22a38-b10 e elimina-se o problema identificado em 22b10-17.

155. Aristóteles imagina, como possível objeção, alguém que rejeitasse a afirmação feita em 22b11 de que o necessário é possível. Pelo argumento já exposto em 22b11-14, essa pessoa

seria forçada a admitir que o necessário não é possível, o que é absurdo. E, se ela tentasse escapar ao argumento alegando que a negação de «é possível» não é «não é possível», só lhe restaria a alternativa de dizer que a negação de «é possível que X» é «é possível que não-X». Aristóteles já refutou esta perspectiva no capítulo anterior (cf. 21b10-24 e 21b34-22a1), mas agora observa que ela conduziria à consequência de dizermos, de algo que é necessário que seja, que seria possível que não fosse — o que é tão obviamente falso quanto a consequência anterior. Na primeira parte desta passagem, a formulação «se não se segue, então seguir-se-á a contraditória» (22b30) é algo enganadora. Dado um par contraditório de declarações, é correto dizer que, se uma delas não é verdadeira, então sê-lo-á a outra; mas não é correto dizer que, se uma delas não se segue de algo, então seguir-se-á a outra.

pode ser cortada e pode não ser cortada e pode ser e pode não ser, pelo que seria admissível que o que é necessário não fosse. Mas isto é falso¹⁵⁶. Ora, é evidente que nem tudo o que pode ser ou andar é também capaz dos opostos¹⁵⁷. Há casos em que isto não é verdade. O primeiro caso é o das coisas que têm uma capacidade que não é racional — como o fogo, por exemplo, que, sendo capaz de aquecer, tem uma capacidade que é não-racional. Enquanto as capacidades racionais são capacidades para mais do que uma coisa, ou seja, para coisas contrárias, nem todas as capacidades não-racionais são assim¹⁵⁸. O fogo, como dissemos, não é capaz de aquecer e capaz de não aquecer. E o mesmo acontece com todas as outras coisas que estão sempre em ato. No entanto, mesmo entre as coisas com capacidades não-racionais, há algumas que são ao mesmo tempo capazes de opostos¹⁵⁹. Mas o que realmente pretendíamos dizer era que nem todas as capacidades o são para opostos — nem sequer todas as que assim são chamadas de acordo com a mesma forma. É que algumas capacidades são homónimas. Pois o possível não se diz de uma só maneira¹⁶⁰. Ao invés, há um possível que é verdadeiro porque está em ato (como, por exemplo, alguém capaz de andar porque está a andar e, em geral, algo capaz de ser porque aquilo mesmo de que o dizemos capaz ele já o é em ato)¹⁶¹; e há outro que o é porque poderia atualizar-se (como,

35

23a

5

10

156. Se dissemos que o necessário é possível e entendermos o possível como contingente, isto é, como algo que pode ser e pode não ser, então teríamos de concluir que o necessário pode não ser, o que é obviamente falso.

157. Nem tudo aquilo a que chamamos «possível» tem o género de possibilidade dupla (i. e., de ser e de não ser) que é característica do contingente.

158. A distinção entre capacidades racionais e não-racionais é desenvolvida em *Metaph.* Θ 2. Aristóteles dá a medicina como exemplo das primeiras, uma vez que o médico pode usar o seu saber para melhorar ou para piorar o estado de saúde do paciente. Isto é em geral assim, porque «a razão de ser que explica

uma coisa e a sua privação é a mesma» (1046b8-9). Note-se que é o mesmo termo *δυνατόν* que estamos a traduzir umas vezes por «possível» e outras por «capaz»; e traduzimos o substantivo correspondente *δύναμις* por «capacidade» ou, como no final deste capítulo, pelo mais tradicional «potência».

159. Recorde-se o exemplo do manto, dado em 19a12-23, que tanto pode ser cortado como pode não ser cortado — trata-se de uma capacidade *passiva*, tal como a referida em 21b16-17.

160. Aristóteles identifica a origem do problema: o possível que se atribui ao que é necessário e o possível que se atribui às coisas que tanto podem ser como podem não ser são homónimos. Há

duas noções distintas e incompatíveis de possibilidade: (i) a possibilidade propriamente dita e (ii) a contingência. Nos *Primeiros Analíticos*, esta distinção encontra-se bastante presente e é também notório que Aristóteles privilegia a noção de contingência. Cf. *A.Pr.* 25a37-40, 32a18-21, 33b25-33, 34b27-32, 35b32-34, 36b33-34, 39a11-13.

161. Aristóteles reconhece aqui que qualquer declaração assertórica implica a declaração problemática correspondente, ou seja, que «S (não) é P» implica «é possível que S (não) seja P». Esta é a possibilidade propriamente dita, que se aplica tanto ao necessário como ao contingente.

por exemplo, alguém capaz de andar porque poderia andar)¹⁶². Esta última capacidade encontra-se somente nas coisas que se movem, enquanto aquela se encontra também nas imóveis. (Em ambos os casos, é verdade dizer que não lhes é impossível andar ou ser — tanto no que já está a andar e em ato como no que tem a capacidade de andar.)¹⁶³ Portanto, não é verdade atribuir (falando estritamente) este tipo de possibilidade ao que é necessário, mas é verdade atribuir-lhe a outra. Assim, tal como o particular se segue do universal, do necessário segue-se o possível, embora não todo¹⁶⁴. E talvez o que é necessário e não necessário que seja ou que não seja constitua o princípio de todas as declarações e devamos considerar as outras como seguindo-se destas¹⁶⁵.

O que dissemos mostra claramente que o que é por necessidade é em ato. Por isso, se as coisas eternas são anteriores, o ato também é anterior à potência¹⁶⁶. Um as coisas são em ato sem potência (como as substâncias primeiras)¹⁶⁷, outras são-no com potência (e estas são anteriores por

162. Esta é a noção de contingência, de acordo com a qual podemos dizer, de uma pessoa sentada, que ela *pode* andar (mas não podemos dizer do fogo que ele pode aquecer).

163. A noção de possibilidade propriamente dita (segundo a qual «possível» é sinónimo de «não impossível») é mais ampla, pois aplica-se ao que *necessariamente* é, ao que *contingentemente* é e ao que *contingentemente não* é.

164. Adotamos a leitura do manuscrito B em 23a16-17: ἐπεὶ τὸ ἐν μέρει τῷ καθόλου ἔπεται. O texto de Minio-Paluello diz exatamente o inverso («como o universal se segue do particular»). A analogia estabelecida parece ser a seguinte: de «todo o S é P» segue-se «algum S é P»; do mesmo modo, adotando

a noção de possibilidade propriamente dita, de «é necessário que S seja P» segue-se «é possível que S seja P»; no entanto, esta noção de possibilidade cobre ainda outras coisas, que não são necessárias (a saber: as que são contingentes).

165. É provável que Aristóteles esteja aqui a apontar como preferível uma disposição da tabela (quer dizer, do Quadrado Modal da Oposição) em que, na primeira linha dos quadrantes, estivessem as declarações a respeito do necessário e nas restantes as suas consequências. Mas a frase é de leitura duvidosa e alguns intérpretes preferem entendê-la como dizendo que o necessário e o não-necessário são, para todas as coisas, o princípio do seu ser e do seu não-ser.

166. O capítulo Θ 8 da *Metafísica* tem precisamente como objetivo estabelecer a anterioridade (em vários sentidos) do *ser em ato* relativamente ao *ser em potência*.

167. Aristóteles refere-se aqui às substâncias eternas (o primeiro motor do universo e as inteligências que movem os astros) tratadas na *Metafísica* Λ 6-10. São formas sem matéria, cujo ser nada tem de potencial, mas é ato puro. Cf. 1071b12-22.

natureza, mas posteriores no tempo)¹⁶⁸ e outras nunca são em ato, mas somente em potência¹⁶⁹.

25

CAPÍTULO 14

É a afirmação contrária à negação ou a afirmação à afirmação, quer dizer, é o enunciado que diz «todo o homem é justo» contrário ao enunciado «nenhum homem é justo» ou é «todo o homem é justo» contrário a «todo o homem é injusto»?¹⁷⁰ Nos exemplos «Cálias é justo», «Cálias não é justo» e «Cálias é injusto», quais são os contrários?¹⁷¹

30

Com efeito, se os sons emitidos pela voz seguem o que está no pensamento e se aí a opinião contrária é a opinião *do* contrário (se a opinião de que todo o homem é justo, por exemplo, é contrária à opinião de que todo o homem é injusto), o mesmo tem forçosamente de acontecer com as afirmações emitidas pela voz. Mas, se aí a opinião do contrário não for a contrária, então também não será a afirmação que é contrária à afirmação, mas sim a negação supramencionada. Temos, por conseguinte, de examinar qual é a opinião verdadeira que é contrária a uma opinião falsa, se é a opinião da negação ou a que opina que é o contrário¹⁷².

35

168. Os animais, as plantas e, em geral, as substâncias percíveis são compostos de matéria e forma, que combinam ato e potência. Aristóteles reconhece que, nestas substâncias, o ser em ato é muitas vezes temporalmente posterior ao ser em potência. Por exemplo, o homem adulto é posterior à criança e o indivíduo que sabe é posterior ao indivíduo que aprende. Mas, por natureza, o homem e o saber estão primeiro, pois já têm a forma que os outros vão adquirir. Cf. *Metaph.* 1049b17-1050a16.

169. O infinito é um exemplo paradigmático de algo que não pode existir em ato. Cf. *Ph.* III 6 e *Metaph.* 1048b9-17.

170. Esta pergunta é surpreendente, pois dir-se-ia que a resposta já foi dada, em 17b20-26 e 20a16-20. (Mas veja-se o uso irregular de «contrária» em 20a30.) É possível que este capítulo não fizesse originalmente parte desta obra. No entanto, ele tem diversos pontos de ligação com o que foi dito antes. O que principalmente o distingue é uma mudança de perspectiva: Aristóteles considera aqui que a contrariedade é primeiramente uma relação entre opiniões ou crenças (*δόξαι*) e só derivadamente uma relação entre declarações.

171. As duas primeiras declarações opõem-se como contraditórias, de acordo com o que foi exposto no capítulo 7. Em *Cat.* 12a24-25, Aristóteles afirma que há homens que não

são justos nem injustos; e em 13b12-35 trata as declarações que se opõem como «Cálias é justo» e «Cálias é injusto» como contrárias, distinguindo-as das contraditórias.

172. Aristóteles considera que a questão deve ser decidida examinando a oposição entre os estados mentais de acreditar ou de julgar que as declarações expressam. Se alguém julga que *S* é *P*, uma pessoa com a opinião contrária é alguém que julga que *S* não é *P* ou é alguém que julga que *S* é *Q*, sendo *Q* o contrário de *P*? Se a primeira opinião for verdadeira, a sua contrária será falsa; mas isso não é suficiente para responder à pergunta, pois as opções apontadas serão nesse caso ambas falsas.

40 O que quero dizer é: há uma opinião verdadeira acerca do bom — que
 23b ele é bom —, há uma outra falsa — que ele não é bom — e ainda uma
 outra — que ele é mau; qual delas é contrária à verdadeira?¹⁷³ Ou se elas
 são uma única, de acordo com qual é ela contrária?¹⁷⁴ (É falso pensar que
 as opiniões contrárias se definem pelo facto de serem acerca de contrários.
 Pois a opinião acerca do bom — que ele é bom — e a que é acerca do
 5 mau — que ele é mau — são talvez a mesma — e são verdadeiras, quer
 sejam mais do que uma quer sejam uma única¹⁷⁵. No entanto, trata-se de
 coisas contrárias. Com efeito, não é por serem acerca de contrários que
 as opiniões são contrárias, mas é antes por opinarem de modo contrário.)

Suponhamos que acerca do bom há a opinião de que ele é bom, a
 opinião de que ele não é bom e a opinião de que ele é alguma outra
 coisa, algo que não lhe pertence nem lhe pode pertencer. (Não devemos
 10 tomar como contrária nenhuma das outras opiniões, nem as que opinam
 que aquilo que não pertence pertence, nem as que opinam que aquilo
 que pertence não pertence. Pois há uma infinidade de ambos os tipos,
 tanto das que opinam que o que não pertence pertence, como das que
 opinam que o que pertence não pertence. Mas só devemos tomar aquelas
 em que há erro¹⁷⁶. Ora estas provêm de coisas que dão origem a gerações;

173. São possíveis duas interpretações. Numa, Aristóteles pretende simplesmente comparar a opinião de que *o bom é bom* com a opinião de que *o bom não é bom* e com a opinião de que *o bom é mau*. Noutra, o sujeito das três opiniões comparadas é não *o bom*, mas algum exemplo reconhecido de algo bom, como *o conhecimento*, por exemplo.

174. O significado desta frase não é claro. Uma vez que há coisas que não são boas nem más, dificilmente poderia a opinião de que *S não é bom* ser a mesma que a opinião de que *S é mau* (pois, para alguns sujeitos *S*, aquela será verdadeira, enquanto esta será falsa). Mas Aristóteles poderá ter aqui em vista casos de contrários, *P e Q*, sem intermédio, considerando que, nesses casos, julgar que *S não é P*

é *o mesmo* que julgar que *S é Q* (por exemplo, julgar que um número não é par é o mesmo que julgar que ele é ímpar). E poderá, ainda assim, querer usar as duas formulações para diferenciar duas possíveis razões para essa opinião única ser contrária à opinião de que *S é P*.

175. O facto de as opiniões referidas serem ambas verdadeiras é suficiente para mostrar que não são contrárias (veja-se adiante 23b37-38 e 24b6-7). Como é que elas poderiam ser a mesma opinião? Talvez Aristóteles considerasse que opiniões tautológicas como *P é P* e *Q é Q* (de que seriam exemplos as opiniões de que *o bom é bom* e de que *o mau é mau*) são uma só. Em todo o caso, parece evidente que Aristóteles pensava que declarações diferentes poderiam

expressar a mesma opinião ou o mesmo pensamento. Isso reforça a necessidade de examinar a relação de contrariedade neste plano mais fundamental.

176. Há uma infinidade de outras opiniões falsas acerca do bom (além da opinião de que ele *não é bom*), que lhe atribuem o que não lhe pertence (como, por exemplo, a que considera que ele *é prejudicial*) ou que lhe recusam aquilo que lhe pertence (como, por exemplo, a opinião de que ele *não é desejável*). Segundo Aristóteles, essas outras opiniões falsas não são candidatas à qualidade de opinião contrária (à opinião verdadeira de que ele *é bom*), porque tê-las não é estar enganado *acerca daquele facto* que a opinião verdadeira representa corretamente. Sobre a noção de erro, veja-se *APo.* II 16-18.

e as gerações originam-se a partir de coisas opostas; por isso, também é assim com os erros¹⁷⁷.) Portanto, o bom é bom e também é não-mau — o primeiro por si mesmo e o segundo por acidente (pois acontece-lhe¹⁷⁸ ser não-mau); mas o mais verdadeiro acerca de cada coisa é o que é por si mesmo; e, se isto vale para a opinião verdadeira, também vale para a falsa. Por conseguinte, que o bom não é bom é uma opinião falsa acerca do que lhe pertence por si mesmo, enquanto que ele é mau é uma opinião falsa acerca do que lhe pertence por acidente, pelo que, acerca do bom, a opinião da negação seria mais falsa do que a do contrário¹⁷⁹. Mas é a pessoa que tem a opinião contrária quem mais se engana acerca de cada coisa; pois, a respeito da mesma coisa, os contrários são aquilo que há de mais diferente. Então, se a contrária é uma destas duas e se a opinião da contradição é mais contrária, é claro que tem de ser esta a contrária¹⁸⁰. A opinião de que o bom é mau é compósita, pois a mesma pessoa tem talvez de julgar também que ele não é bom¹⁸¹.

177. A argumentação é aqui obscura. A ideia de que qualquer processo de geração, e em geral qualquer mudança, se dá entre coisas opostas (contrárias ou contraditórias) é um tema conhecido de outras obras (veja-se *Ph.* v 1 e, em particular, 225a14-15, onde uma mudança «de não-branco para branco» é descrita como *uma geração do branco*). Mais do que fazer uma simples analogia entre «gerações» e «erros», alguns intérpretes sugerem que Aristóteles tenta aqui conceber o erro como a geração de uma opinião falsa.

178. Na expressão usada por Aristóteles (συμβέβηκε γὰρ αὐτῷ), é reconhecível o verbo que está na origem do termo «acidente» (συμβεβηκός) — aqui usado com o sentido genérico de *acontecer casualmente*.

179. Aristóteles alega que é essencialmente que o bom é bom e é apenas acidentalmente que ele é não-mau; e infere daí que a opinião de que ele é bom

é «mais verdadeira» do que a opinião de que ele é não-mau, do mesmo modo que a opinião de que ele não é bom é «mais falsa» do que a opinião de que ele é mau. Estas afirmações talvez não devam ser tomadas literalmente, uma vez que Aristóteles geralmente não pensa na verdade e na falsidade como possuindo graus. É provavelmente mais adequado atribuir-lhes um sentido epistémico, segundo o qual uma opinião é «mais falsa» do que outra se quem a tem está por isso mais longe da verdade ou mais enganado; e quem se engana acerca da essência de uma coisa erra mais do que quem se engana acerca dos seus acidentes.

180. Conclui-se que a opinião (falsa e negativa) de que *S não é bom* é a opinião contrária à opinião (verdadeira e afirmativa) de que *S é bom*. A noção de contrariedade usada aqui por Aristóteles não é a noção semântica que conhecemos de 17b20-26 e 20a16-20, mas é antes uma noção

marcadamente epistémica: quando se pergunta qual é a opinião contrária, o que se pretende é identificar a opinião que nos afasta mais do conhecimento de um dado facto.

181. Compreende-se que Aristóteles hesite a este respeito, pois, pela mesma razão, teríamos de considerar «compósita» qualquer opinião que atribua um contrário (por exemplo, ter a opinião de que algo é branco implicaria ter também a opinião de que não é preto, nem azul, etc.). A questão de saber quais são as consequências de *X* em que uma pessoa que acredite que *X* tem também de acreditar é interessante e difícil e assemelha-se à questão que Aristóteles assinala quando observa, em *Top.* 112a16, que, «sempre que se diz uma coisa, diz-se de certa maneira várias».

Além disso, se as coisas também têm de passar-se assim nos outros casos, então parece que o que dissemos deste está correto. Pois ou o da contradição é o contrário em todos os casos ou não é em nenhum¹⁸². Mas, mesmo nos casos em que não há contrários, há uma opinião falsa, que é a que se opõe à verdadeira; por exemplo, quem pensa que o homem não é homem engana-se¹⁸³. Portanto, se estas são contrárias, então também as outras opiniões contrárias são as da contradição.

Além disso, a opinião de que o bom é bom e a de que o não-bom não é bom são semelhantes; tal como o são a de que o bom não é bom e a de que o não-bom é bom. Então, qual é a opinião contrária à opinião verdadeira de que o não-bom não é bom? Não é decerto a que diz que ele é mau, pois esta pode, por vezes, ser verdadeira ao mesmo tempo, enquanto que uma opinião verdadeira nunca é contrária a uma opinião verdadeira; e, com efeito, há coisas não-boas que são más, pelo que as duas opiniões podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Mas também não é a opinião de que ele não é mau, pois estas podem igualmente ser verdadeiras ao mesmo tempo¹⁸⁴. Resta então, como contrária à opinião de que o não-bom não é bom, a opinião de que o não-bom é bom. Portanto, também a opinião de que o bom não é bom é contrária à de que o bom é bom¹⁸⁵.

182. Registe-se a exigência de generalidade para uma resposta correta à questão. A regra para identificar a opinião contrária a uma opinião dada (e, por essa via, também a declaração contrária a uma declaração dada) tem de ser a mesma para todos os casos. Por isso, tem de ser uma regra formal.

183. As substâncias não têm contrário (cf. *Cat.* 3b24-27). Por isso, a opinião contrária à opinião de que Cálías é um homem, por exemplo, não pode ser a opinião que lhe atribui o contrário (pois não existe neste caso qualquer contrário). Tem então de ser (tal como no caso do bom) a opinião «da contradição», quer dizer, a opinião de que ele não é um homem.

184. Acerca de uma coisa má, *M*, é verdade julgar que ela não é boa e é verdade julgar que ela é má. Por isso, a opinião de que *M* é má não pode ser contrária à opinião de que *M* não é boa. Por outro lado, acerca de uma coisa nem boa nem má, *N*, é verdade julgar que ela não é boa e é verdade julgar que ela não é má. Por isso, a opinião de que *N* não é má não pode ser contrária à opinião de que *N* não é boa. (Tanto *M* como *N* são exemplos de coisas não-boas.)

185. Neste parágrafo, Aristóteles apresenta um novo argumento, indireto, para a mesma conclusão, já estabelecida e confirmada nos dois parágrafos anteriores. O argumento

é indireto porque começa por considerar a opinião negativa, de que *S não é bom*, e pergunta qual é a sua contrária (para que a opinião seja verdadeira, Aristóteles identifica *S* com o *não-bom*). Excluídas as hipóteses de serem as opiniões de que *S é mau* e de que *S não é mau* (uma vez que são ambas consistentes com ela), resta a possibilidade de ser a opinião (contraditória) de que *S é bom*. Ora, se o contrário de julgar que *o não-bom não é bom* é julgar que *o não-bom é bom*, então, dada a semelhança observada nas duas primeiras frases do parágrafo, o contrário de julgar que *o bom é bom* também é julgar que *o bom não é bom*.

É evidente que, se fizermos a afirmação de modo universal, isso não acarretará qualquer diferença. Pois a negação universal será contrária; por exemplo, a opinião contrária à que opina que todo o bom é bom será a de que nada que seja bom é bom. Pois, se, na opinião que diz acerca do bom que ele é bom, tomarmos «o bom» universalmente¹⁸⁶, isso é o mesmo que opinar que o que quer que seja bom é bom. E isso em nada difere de dizer que tudo o que é bom é bom. E o mesmo se aplica ao não-bom. Portanto, se é assim que as coisas se passam com as opiniões e se as afirmações e negações emitidas pela voz são símbolos do que está na alma¹⁸⁷, é claro que o contrário de uma afirmação é a negação universal acerca da mesma coisa; por exemplo, o contrário de «todo o bom é bom» ou de «todo o homem é bom» é «nenhum bom é bom» ou «nenhum homem é bom», enquanto que «nem todo o bom é bom» e «nem todo o homem é bom» são as suas contraditórias¹⁸⁸. Também é evidente que uma verdade não pode ser contrária a outra verdade, quer se trate de opiniões ou de declarações contraditórias. Pois as que

186. Quer dizer: tomarmos universalmente a primeira ocorrência de «bom», no lugar de sujeito. Aristóteles parece estar a descrever a transformação de uma opinião afirmativa indefinida numa opinião afirmativa universal. E parece considerar que, por oposição à opinião verdadeira de que todo o bom é bom, a opinião que mais erra, isto é, que mais se afasta da verdade e do conhecimento, é a que diz «não é bom» acerca de todas as coisas boas e não apenas acerca de algumas.

187. Retoma-se aqui o tema do capítulo 1. Cf. 16a3-4 e 9-15.

188. Embora isto esteja em concordância com a posição adotada nos capítulos anteriores, esperar-se-ia aqui antes um contraste com as afirmativas «todo o bom é mau» e «todo o homem é mau», tendo em

conta a primeira frase do capítulo. Recorde-se que Aristóteles iniciou este capítulo perguntando qual é a declaração contrária da *universal* «todo o homem é justo» e da *singular* «Cálias é justo». Depois, quando a discussão foi deslocada para o plano das opiniões, os exemplos analisados foram de opiniões *indefinidas* (quanto à sua quantidade) como a opinião de que o bom é bom ou de que o homem é homem; e concluiu-se que a contrária é a opinião «da negação» ou «da contraditória» (quer dizer, aquela que diz que não é bom ou que não é homem). Agora, no final, regressa às opiniões e declarações universais e diz que se lhes aplica a mesma regra, sem «qualquer diferença» (23b3). Mas a uma afirmação universal opõe-se a negação universal e a negação particular. Aristóteles retoma a

perspetiva do capítulo 7 e diz que a primeira é a contrária, enquanto a segunda é a contraditória. Não é claro como é que isto resulta da aplicação da mesma regra, nem se a contrariedade é ainda aqui a mesma noção epistémica que foi usada nos parágrafos anteriores. Além disso, podemos observar que: (i) as singulares nunca mais foram mencionadas; (ii) a universal «todo o homem é injusto» também não voltou a ser considerada; (iii) o contraste entre declarar universalmente algo de um universal e fazê-lo não universalmente, introduzido em 17b3-10, parece ter sido aqui esquecido; (iv) o facto de declarações indefinidas contraditórias poderem ser simultaneamente verdadeiras, apontado em 17b30-34, parece ser aqui ignorado.

são contrárias envolvem os seus opostos¹⁸⁹; e enquanto estes podem ser ditos com verdade pela mesma pessoa, não é possível que as contrárias pertençam à mesma coisa ao mesmo tempo.

189. A frase é de tradução incerta. Uma conjetura é que Aristóteles se refira a uma disposição gráfica linear na qual as declarações contrárias ocupassem as extremidades e, no meio delas, estivessem as suas contraditórias («os opostos»). No entanto, o que se segue mostra claramente que se trata de reiterar a caracterização feita em 17b20-26 e 20a16-20, segundo a qual as declarações contrárias («todo o *S* é *P*» e «nenhum *S* é *P*») não podem ser simultaneamente verdadeiras, enquanto as suas contraditórias («nem todo o *S* é *P*» e «algum *S* é *P*») podem.

GLOSSÁRIO

- Adunaton* (ἀδύνατον): **impossível**.
- Akoloutheô* (ἀκολουθέω): **seguir-se de**.
- Alêthês* (ἀληθής): **verdadeiro**.
- Alogos* (ἄλογος): **não-racional**.
- Anankaion* (ἀναγκαῖον): **necessário**; *anankê* (ἀνάγκη): **necessidade**;
ex anankês (ἐξ ἀνάγκης): **por necessidade**.
- Antiphasis* (ἀντίφασις): **contradição**.
- Antithesis* (ἀντίθεσις): **oposição**.
- Aoristos* (ἀόριστος): **indefinido**.
- Apeiros* (ἄπειρος): **infinito**.
- Apokrisis* (ἀπόκρισις): **resposta**.
- Apophansis* (ἀπόφανσις): **declaração**.
- Apophasis* (ἀπόφασις): **negação**.
- Apo tuchês* (ἀπὸ τύχης): **por acaso**.
- Atopos* (ἄτοπος): **absurdo**.
- Bouleuomai* (βουλευόμαι): **deliberar**.
- Diairesis* (διαίρεσις): **separação**.
- Doxa* (δόξα): **opinião**.
- Dunamis* (δύναμις): **possibilidade**, em 19a17; **capacidade**, em 22b39 e segs.; **potência**, em 23a22-26.
- Dunaton* (δυνατόν): **possível**, em 19a7-22, 21a35-36 e *passim*; **capaz de**, em 21b16 e 22b37-23a11.
- Enantios* (ἐναντίος): **contrário**.
- Endekhomenon* (ἐνδεχόμενον): **admissível**, em 19a34, 21a36, 21b24-25, 21b30, 22a12, 22a15-b35 e *passim*; mas *endekhomai* (ἐνδέχομαι) é traduzido por **pode ser**, **é possível**, etc., em 17a30, 17b23, 18b17, 19a10, 19a21, 19b35 e segs., 24b6-9.
- Energieia* (ἐνέργεια): **ato**.
- Erôtêsis* (ἐρώτησις): **pergunta**.
- Graphô* (γράφω): **escrever**.
- Haplôs* (ἁπλῶς): Aristóteles costuma usar este advérbio para indicar que uma afirmação deve ser entendida exatamente como foi formulada, em toda a sua generalidade, sem acrescentar condições ou restrições (em

latim: *simpliciter*). É traduzido por **simplesmente**, em 16a18; 21a15, 21a19 e 21a31; por **incondicionalmente**, em 19a26; por **sem restrição**, em 21a5; por **de uma só maneira**, em 23a7; por **estritamente**, em 23a16.

Haplous (ἀπλοῦς): **simples**.

Hekastos (ἕκαστος): **indivíduo**.

Hepomai (ἔπομαι): **seguir-se de**.

Homoiōma (ὁμοίωμα): **semelhança**.

Homōnumos (ὁμώνυμος): **homônimo**.

Hopoter' etuchen (ὀπότερ' ἔτυχεν): **de maneira casual**.

Huparchō (ὑπάρχω): **pertencer**.

Hupokeimenon (ὑποκείμενον): **sujeito**.

Kata logon (κατὰ λόγος): **racional; razoável**.

Kataphasis (κατάφασις): **afirmação**.

Kata sumbebēkos (κατὰ συμβεβηκός): **acidental; por acidente**.

Kata sunthēkēn (κατὰ συνθήκην): **por convenção**.

Katégoria (κατηγορία): **predicado**.

Katholou (καθόλου): **universal**.

Khronos (χρόνος): **tempo**.

Logos (λόγος): **enunciado**, em 16a2, 16b26 e *passim*; **definição**, em 16b1, 17a11, 21a29; **discurso**, em 17a22; **explicação**, em 19a28, 19b19, 21b14 e 21b24.

Meros (μέρος): **parte**.

Morion (μόριον): **parte**.

Naumakhia (ναυμαχία): **batalha naval**.

Onoma (ὄνομα): **nome; designação**.

Organon (ὄργανον): **instrumento**.

Ousia (οὐσία): **substância**.

Phasis (φάσις): **expressão**.

Phōnē (φωνή): **som vocal**.

Pragma (πράγμα): **coisa**.

Pragmateia (πραγματεία): **estudo**.

Prattō (πράττω): **agir**.

Protasis (πρότασις): a palavra geralmente usada nos *Primeiros Analíticos* para designar as premissas de um silogismo ocorre em 20b23-24, traduzida por **declaração proposta**. Uma πρότασις é «uma parte de uma contradição».

- Pseudês* (ψευδής): **falso.**
- Psuchê* (ψυχή): **alma.**
- Ptôsis* (πτώσεις): **flexão.**
- Rhêma* (ῥήμα): **verbo.**
- Sêmainô* (σημαίνω): **significar.**
- Sêmantikos* (σημαντικός): **significativo.**
- Sêmeion* (σημείον): **sinal.**
- Sterêsis* (στέρησις): **privação.**
- Sullabê* (συλλαβή): **sílaba.**
- Sumbolon* (σύμβολον): **símbolo.**
- Sundesmos* (σύνδεσμος): **conexão.**
- Sunthêkê* (συνθήκη): **convenção.**
- Sunthesis* (σύνθεσις): **combinação.**
- Tragelaphos* (τραγέλαφος): **hircocervo.**
- Tuchê* (τύχη): **acaso.**

BIBLIOGRAFIA

Nota explicativa. — Nas secções 1-4, segue-se a ordem cronológica da edição ou tradução originais; na secção 5, segue-se a ordem alfabética de autores.

1 — EDIÇÕES DO TEXTO

BEKKER, I. (ed.), *Aristotelis Opera*, I-II, Berlin: Reimer, 1831.

WAITZ, TH. (ed.), *Aristotelis Organon Graece*, Leipzig: Hahn, 1844.

MINIO-PALUELLO, L. (ed.), *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, Oxford: Oxford University Press, 1956².

2 — TRADUÇÕES

Aristoteles Latinus. II 1-2: De Interpretatione vel Periermenias, Translatio Boethii. Translatio Guillelmi de Moerbeke, ed. L. Minio-Paluello e G. Verbeke, Bruges — Paris: Desclée de Brouwer, 1965.

Aristotelis Stagiritae Peripateticorum Principis Organum, Hoc est, libri omnes ad Logicam pertinentes, Graecè et Latinè, ed. Iulius Pacius, editio secunda, Frankfurt, 1597.

Aristotle. The Works of Aristotle translated into English under the editorship of W. D. Ross. I: Categoriae and De Interpretatione, trad. de E. Edghill, Oxford: Clarendon Press, 1928.

Aristote. Catégories. De l'interprétation, trad. de Jules Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1936.

Aristotle. The Categories. On Interpretation, trad. de Harold P. Cooke, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1938.

Aristotele. Organon, trad. de Giorgio Colli, Torino: Einaudi, 1955.

Aristotele. De interpretatione, ed. Ezio Riondato, Padova: Editrice Antenore, 1957.

Aristotle. Categories and De Interpretatione, trad. de J. L. Ackrill, Oxford: Clarendon Press, 1963.

Aristóteles. De Interpretatione, trad. de A. García Suárez e Julián Velarde Lombraña, Valencia: Cuadernos Teorema, 1977.

Aristóteles. Tratados de Lógica (Organon) II: Sobre La Interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos, trad. de M. Candel Sanmartín, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1988.

Aristotele. Della Interpretazione, trad. de M. Zanatta, Milano: RCS Rizzoli Libri, 1992.

Aristoteles. Peri Hermeneias, trad. de Hermann Weidemann, Berlin: Akademie Verlag, 1994.

Aristotele. De Interpretatione, trad. de Attilio Zadro, Napoli: Loffredo Editore, 1999.

Aristote. Catégories. Sur l'interprétation, trad. de Pierre Pellegrin, Michel Crubellier e Catherine Dalimier, Paris: Éditions Flammarion, 2007.

Aristóteles. Categorías. De Interpretatione, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid: Editorial Tecnos, 2012.

3 — COMENTÁRIOS ANTIGOS E MEDIEVAIS: EDIÇÕES

Ammonius. In Aristotelis De interpretatione commentarius, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV.5), Berlin: G. Reimer, 1897.

A. M. S. Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias. Pars prior, versionem continuam et primam editionem continens. Pars posterior, secundam editionem et indices continens, ed. C. Meiser, Leipzig: Teubner, 1877, 1880.

Stephani in librum Aristotelis De interpretatione commentarium, ed. M. Hayduck (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII.3), Berlin: G. Reimer, 1885.

Anonymous. Commentary on Aristotle's De Interpretatione (Codex Parisinus Graecus 2064), ed. L. Tarán, Meisenheim am Glan: A. Hain, 1978.

Petrus Abelardus. Logica «ingredientibus». Glossae super Periermeneias, eds. K. Jacobi e C. Strub (*Corpus christianorum continuatio mediaevalis*, vol. 206), Brepols: Turnhout, 2010.

Averroes. Aristotelis de Interpretatione liber primus/secundus ... cum Averrois Cordubensis Expositione ..., in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. I, pars 1, Venetiis, 1562.

Albertus Magnus. Super Liber I and II Perihermenias, Alberti Magni Opera Omnia, ed. A. Borgnet, Paris, 1890.

Thomas Aquinas. Expositio Libri Peryermenias, Opera Omnia, tome I.1, ed. R. A. Gauthier, Roma: Commissio Leonina, 1989.

Duns Scotus. Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis, Opera Philosophica, II, eds. G. Etzkorn et al., St. Bonaventure (NY): St. Bonaventure University, 2004.

William Ockham. Expositio in librum Perihermenias Aristotelis, Opera Philosophica, II, ed. A. Gambatese et S. Brown, St. Bonaventure (NY): St. Bonaventure University, 1978.

Jean Buridan: Questiones longe super librum Perihermeneias, ed. R. van der Lecq, Nijmegen, 1983.

Julius Pacius a Beriga. In Porfirii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus, Frankfurt, 1597.

4 — COMENTÁRIOS ANTIGOS E MEDIEVAIS: TRADUÇÕES

Ammonius. Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Nauwelaerts: Publications Universitaires de Louvain, 1961.

Ammonius. On Aristotle On Interpretation 1-8, trad. de D. Blank, London: Duckworth, 1996.

Ammonius. On Aristotle On Interpretation 9. Boethius. On Aristotle On Interpretation 9, trad. de David e Norman Kretzmann, com ensaios de Richard Sorabji, Norman Kretzmann e Mario Mignucci, London: Duckworth, 1998.

Ammonius and the Seabattle: Texts, Commentary, and Essays, ed. Gerhard Seel, em colaboração com Jean-Pierre Schneider e Daniel Schulthess, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2000.

Boethius. On Aristotle On Interpretation 1-3, trad. de A. Smith, London: Duckworth, 2010.

Boethius. On Aristotle On Interpretation 4-6, trad. de A. Smith, London: Duckworth, 2011.

Stephanus. On Aristotle On Interpretation, trad. de W. Charlton, London: Duckworth, 2000.

Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, trad. de F. W. Zimmermann, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Averroes. *Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretation*, trad. de C. E. Butterworth, Princeton, 1983.

Averroès. *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, introdução e trad. de Ali Benmakhlof e Stéphane Diebler, Paris: Vrin, 2000.

Aristotle. *On Interpretation. Commentary by St. Thomas and Cajetan*, trad. de J. T. Oesterle, Milwaukee: Marquette University Press, 1962.

Thomas d'Aquin. *Commentaire du Traité de l'interprétation d'Aristote*, trad. de Bruno Couillaud e Maylis Couillaud, Paris: Les Belles Lettres, 2004.

William Ockham. *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, trad. de M. Adams e N. Kretzmann, Indianapolis, Indiana: Hackett, 1983².

Luis de Molina. *On Divine Foreknowledge*, trad. de Alfred J. Freddoso, Ithaca (NY): Cornell University Press, 1988.

Aristotle's Theory of Language and its Tradition: Texts from 500 to 1750, trad. de Hans Arens, Amsterdam: John Benjamins, 1984.

5 — ESTUDOS MODERNOS

ANSCOMBE, G. E. M., «Aristotle and the Sea Battle», *Mind*, 65, 1956, pp. 1-15.

BÄCK, A., «Sailing Through the Sea-Battle», *Ancient Philosophy*, 12, 1992, pp. 133-151.

BARNES, J., «Grammar on Aristotle's Terms», *Rationality in Greek Thought*, eds. Michael Frede and Gisela Striker, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 175-202.

BLUCK, R. S., «On the Interpretation of Aristotle, *De Interpretatione* 12-13», *Classical Quarterly*, n. s., 13, 1963, pp. 214-222.

BOBZIEN, S., «Aristotle's *De Interpretatione* 8 is about Ambiguity», *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, ed. D. Scott, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 301-321.

BROADIE, S., «Necessity and Deliberation: An Argument from *De Interpretatione* 9», *Canadian Journal of Philosophy*, 17, 1987, pp. 289-306.

CARSON, S., «Aristotle on Existential Import and Nonreferring Subjects», *Synthese*, 124, 2000, pp. 343-360.

CELLUPRICA, V., *Il capitolo 9 del De Interpretatione di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Bologna: Il Mulino, 1977.

CHARLES, D., «Aristotle on Names and Their Signification», *Companions to Ancient Thought 3: Language*, ed. Stephen Everson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

CRAIG, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

CRIVELLI, P., *Aristotle on Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

—, «Aristotle on Signification and Truth», *A Companion to Aristotle*, ed. G. Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 81-100.

FINE, G., «Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9», *History of Philosophy Quarterly*, 1, 1984, pp. 23-47.

FREDE, D., *Aristoteles und die Seeschlacht. Das Problem der Contingentia Futura in De interpretatione* 9, Göttingen, 1970.

—, «The Sea-Battle Reconsidered: A Defense of the Traditional Interpretation», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, pp. 31-87.

GASKIN, R., *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

—, «Fatalism, Bivalence and the Past», *Philosophical Quarterly*, 48, 1998, pp. 83-88.

HINTIKKA, J., *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford: Clarendon Press, 1973.

HUSSON, S. (ed.), *Interpréter le De Interpretatione*, Paris: Vrin, 2009.

IACONA, A., «Future Contingents and Aristotle's Fantasy», *Critica*, 39, 2007, pp. 45-60.

IRWIN, T. H., «Aristotle's Concept of Signification», *Language and Logos*, eds. M. Schofield e M. C. Nussbaum, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 241-266.

JACOBS, W., «Aristotle and Nonreferring Subjects», *Phronesis*, 24, 1979, pp. 282-300.

JUDSON, L., «La bataille navale d'aujourd'hui: *De Interpretatione* 9», *Revue de la philosophie ancienne* 6, 1988, pp. 5-38.

KASPAR, D., «The End of the Sea Battle Story», *Philosophia*, 29, 2002, pp. 277-286.

KIRWAN, C., «Aristotle on the Necessity of the Present», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 1986, pp. 167-187.

KNEALE, M., KNEALE, W., *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

KRETZMANN, N., «Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention», *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, ed. J. Corcoran, Dordrecht: D. Reidel, 1974, pp. 3-21.

LOWE, M., «Aristotle on the Sea-Battle: A Clarification», *Analysis*, 40-1, 1980, 55-59.

MONTANARI, E., *La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele*, I-II, Firenze, 1988.

NORIEGA-OLMOS, S., *Aristotle's Psychology of Signification*, Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

PÉPIN, J., «*Symbola, Sêmeia, Homoiômata*: A propos de *De Interpretatione* 1, 16a3-8 et *Politique* VIII 5, 1340a6-39», *Aristoteles: Werk und Wirkung*, I, ed. J. Wiesner, Berlin, 1985, pp. 22-44.

POLANSKY, R., KUCZEWSKI, M., «Speech and Thought, Symbol and Likeness: Aristotle's *De Interpretatione* 16a3-9», *Apeiron*, 1990, pp. 51-63.

RIONDATO, E., *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova, 1957.

SILLITTI, G., *Tragelaphos. Storia di una Metafora e di un Problema* (Elenchos, 2), Napoli: Bibliopolis, 1980.

SORABJI, R., *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London: Duckworth, 1980.

STRANG, C., «Aristotle and the Sea Battle», *Mind*, 69, 1960, pp. 447-465.

TALANGA, J., *Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles' De interpretatione 9 und Ciceros De fato mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmene-Lehre*, Bonn, 1986.

THOMPSON, M., «On Aristotle's Square of Opposition», *The Philosophical Review*, 62, 1953, pp. 251-165.

TSELEMANIS, P., «Theory of Meaning and Signification in Aristotle», *Language and Reality in Greek Philosophy*, ed. K. Boudouris, Athens, 1985, pp. 194-199.

VAN ECK, J., «Another Interpretation of Aristotle's *De Interpretatione* IX. A Support for the So-Called Second Oldest or 'Mediaeval' Interpretation», *Vivarium*, 26, 1988, pp. 19-38.

VAN RIJEN, J., *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Dordrecht: Kluwer, 1989.

VON WRIGHT, G. H., «Omne quod est quando est necesse est esse», *Truth, Knowledge, and Modality*, ed. G. H. von Wright, Oxford: Blackwell, 1984, pp. 72-85.

WATERLOW, S., *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

WEDIN, M. V., «Aristotle on the Existential Import of Singular Sentences», *Phronesis*, 23, 1978, pp. 179-196.

—, «Negation and Quantification in Aristotle», *History and Philosophy of Logic*, 11, 1990, pp. 131-150.

WHITAKER, C. W. A., *Aristotle's De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

WHITE, M. J., «Aristotle and Temporally Relative Modalities», *Analysis*, 39.2, 1979, pp. 88-93.

—, «Necessity and Unactualized Possibilities in Aristotle», *Philosophical Studies*, 38, 1980, pp. 287-298.

—, «Fatalism and Causal Determinism», *Philosophical Quarterly*, 31, 1981, pp. 231-241.

WILLIAMS, C. J. F., «True Tomorrow, Never True Today», *Philosophical Quarterly*, 28, 1978, pp. 285-299.

—, «What is, Necessarily is, When it is», *Analysis*, 40, 1980, pp. 127-131.

ÍNDICE DE TERMOS

Absurdo (ἄτοπος, *atopos*): 17b34; 18b26; 20b37; 21a6; 22b14, 17.

Acaso (τύχη, *tuchê*): v. «por acaso» e «de maneira casual».

Acidental (κατὰ συμβεβηκός, *kata sumbebêkos*): 21a8-31; 21b18; 23b16, 20. A distinção entre predicação essencial (καθ' αὐτό) e predicação acidental está presente nos capítulos 11 e 14.

Ato (ἐνέργεια, *energeia*): 19a9; 21b15; 23a3-26 (*passim*). O que é necessário está sempre em ato.

Afirmação (κατάφασις, *kataphasis*): uma das noções centrais desta obra (16a2; 17a8), tratada sobretudo nos capítulos 6, 8 e 10; v. também 20b12-33. Um enunciado declarativo simples é uma afirmação ou uma negação. Cada afirmação tem uma e uma só negação que se lhe opõe.

Agir (πράττω, *prattô*): 19a8. As nossas ações determinam em grande medida como será o futuro.

Alma (ψυχή, *psuchê*): 16a3-9; 24b2. «Os sons emitidos pela voz são símbolos das afecções da alma (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων).»

Batalha naval (ναυμαχία, *naumakhia*): 18b24-25; 19a30-32. Famoso exemplo de acontecimento contingente dado no capítulo 9.

Coisa (πράγμα, *pragma*): 16a7; 16b23; 17a38; 18b38; 19a33; 21b28.

Combinação (σύνθεσις, *sunthesis*): 16a12, 14; 16b24. Uma declaração é verdadeira se combina o que realmente está combinado, ou seja, se declara «o que pertence como pertencendo» (17a28).

Conexão (σύνδεσμος, *sundesmos*): 17a9, 16-17. Os enunciados também podem formar uma unidade «por conexão» (de vários enunciados). Mas Aristóteles dedica pouca atenção a este assunto.

Contradição (ἀντίφασις, *antiphasis*): 17a33-37; 17b16-18a12; 18a27; 18b37; 19a27-39; 20b22-30; 21a22, 38; 21b37; 22a34, 39; 22b10-28, 30-32; 23b23-32; 24b5, 24b7. Definida em 17a33-34 como um par composto por «uma afirmação e uma negação que se opõem». Em geral, num par contraditório, é necessário que uma das declarações seja verdadeira e a outra seja falsa; mas são apontadas exceções a esta regra em 17b29-37, 18a26-27 e, possivelmente, também no capítulo 9. A contraditória de «todo o S é P» é «nem todo o S é P» e a contraditória de «algum S é

P» é «nenhum *S* é *P*»; a contraditória de «é possível (ou necessário) que *S* seja *P*» é «não é possível (ou necessário) que *S* seja *P*».

Contrário (ἐναντίος, *enantios*): capítulo 7; 19a34; 20a16-30; 21a29; 22b3-10; 23a1; capítulo 14. As declarações universais «todo o *S* é *P*» e «nenhum *S* é *P*» são contrárias (não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo).

Convenção (συνθήκη, *sunthêkê*): v. «por convenção».

Declaração (ἀπόφανσις, *apophansis*): uma das noções centrais desta obra (16a2), tratada sobretudo nos capítulos 4, 5 e 6. A declaração é uma espécie particular de enunciado: o enunciado declarativo (λόγος ἀποφαντικός); o que a diferencia é o facto de ser (ou poder ser) verdadeira ou falsa. Embora também mencione as declarações complexas, que formam uma unidade «por conexão», Aristóteles concentra-se na declaração simples (ἀπλή ἀπόφανσις), que define como «um som vocal significativo sobre se algo pertence ou não pertence [a algo], numa das divisões no tempo» (17a23-24).

Definição (λόγος, *logos*): 16b1; 17a11; 21a29. Uma definição é um enunciado, mas não é verdadeira nem falsa.

Deliberar (βουλευομαι, *bouleuomai*): 18b31; 19a8. Se o determinismo fosse verdadeiro, seria inútil deliberar.

De maneira casual (ὁπότερ' ἔτυχεν, *hopoter' etuchen*): 18b6-8, 15, 23, 30; 19a19, 34, 38. As coisas que acontecem «de maneira casual», ou «por acaso», opõem-se às coisas que acontecem «por necessidade». Em 19a38, esta expressão é também usada para caracterizar a distribuição dos valores de verdade pelos membros de um par de declarações contraditórias acerca de algo futuro e contingente.

Enunciado (λόγος, *logos*): uma das noções centrais desta obra (16a2), tratada sobretudo nos capítulos 4 e 5. Há boas razões para considerar que, tal como em *Po.* 1457a23-30, Aristóteles usa aqui λόγος não com o sentido de «frase», mas para designar qualquer expressão linguística que seja semanticamente complexa, isto é, que tenha significado e que seja composta por partes com significado. Exemplos de enunciados são: «belo cavalo» (16a22), «animal terrestre bípede» (17a11-13), as preces (17a4) e «Sócrates é branco» (17b28), entre outros. Em 16b26-27, o enunciado é definido como «um som vocal significativo, tal que alguma das partes é significativa separadamente».

Escrever (γράφω, *graphô*): «as marcas escritas» (τὰ γραφόμενα) são símbolos dos sons emitidos pela voz e não são as mesmas para todos os povos (16a4-5).

Estudo (πραγματεία, *pragmateia*): 16a9; 17a15. A divisão da filosofia em áreas de estudo (ou disciplinas) é muito evidente em Aristóteles.

Expressão (φάσις, *phasis*): 16b27; 17a17; 21b19, 21; 22a11.

Falso (ψευδής, *pseudês*): v. «verdadeiro».

Flexão (πτῶσις, *ptôsis*): 16a1, 17; 17a10.

Hircocervo (τραγέλαφος, *tragelaphos*): 16a16. Animal fantástico, metade bode e metade veado, que Aristóteles costuma usar como exemplo de coisa inexistente.

Homónimo (ὁμώνυμος, *homônumos*): 17a35, 23a7. Uma afirmação e uma negação contradizem-se somente se possuem o mesmo sujeito e o mesmo predicado e nenhum deles é homónimo. Algumas capacidades são homónimas, ou seja, as coisas são chamadas «possíveis», ou «capazes» de algo, de mais do que uma maneira.

Impossível (ἀδύνατον, *adunaton*): 18b13-14; 21a37; 21b22-26 e *passim*. Aristóteles trata a impossibilidade como uma modalidade independente, a par com a possibilidade e a necessidade. Reconhece no entanto (no capítulo 13) que «impossível ser» é equivalente a «não possível ser» e a «necessário não ser».

Indefinido (ἄοριστος, *aoristos*): 16a32; 16b15; 19b8-9; 20a31. «Não homem» é um nome indefinido e «não anda» é um verbo indefinido.

Indivíduo (ἕκαστος, *hekastos*): 17a39-b3; 17b28, 40; 18a31, 33; 18b28; 20a24. Um indivíduo é algo que não se predica de diversas coisas (como Cálias, por exemplo). Mas pode dizer-se que Sócrates é Sócrates (21a2). O sujeito de uma declaração é um universal ou um indivíduo. Dadas duas declarações contraditórias acerca de um indivíduo, é necessário que uma delas seja verdadeira e a outra falsa (17b27-29). As declarações acerca de indivíduos no futuro (ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων) funcionam de maneira diferente das restantes (18a33-34).

Infinito (ἄπειρος, *apeiros*): 20b40; 23b11.

Instrumento (ὄργανον, *organon*): 17a1.

Necessário (ἀναγκαῖον, *anankaion*): 19a29-32; 22a38-b10 e *passim*. O argumento determinista discutido no capítulo 9 tem como conclusão que «tudo é e acontece por necessidade» (18b30-31). As declarações modais,

entre as quais se incluem as declarações *apodícticas*, ou acerca do necessário, são tratadas nos capítulos 12 e 13. Aristóteles distingue dois sentidos de possibilidade e estabelece que o possível-contingente exclui o necessário (algo é contingente se e somente se não é necessário), enquanto o possível-propriadamente-dito se segue do necessário (se algo é necessário, então é possível). Conclui que «o que é por necessidade é em ato» (23a21-22).

Negação (ἀπόφασις, *apophasis*): uma das noções centrais desta obra (16a2), tratada sobretudo nos capítulos 5-6, 8, 10 e 12-14; v. também 20b12-15. Um enunciado declarativo simples é uma afirmação ou uma negação. Cada negação tem uma e uma só afirmação que se lhe opõe.

Nome (ὄνομα, *onoma*): uma das noções centrais desta obra: 16a1, 13; 16a19-b5; 16b8, 14, 19; 17a17; 18a18-20; 19b5-20b12; 20b15; 21a30. O capítulo 2 trata do nome e define-o como «um som vocal significativo por convenção, sem tempo, e do qual nenhuma parte é significativa separadamente» (16a19-21). Nomes indefinidos como «não homem» também podem ser sujeito ou predicado de declarações. São também considerados nomes de coisas inexistentes (16a13), nomes de indivíduos que já não existem (21a25-28) e nomes que significam mais do que uma coisa (18a18-20, 20b15-16).

Opinião (δόξα, *doxa*): 21a32-33; 23a33-24b7 (*passim*). O que não existe também é objeto de opinião. No capítulo 14, defende-se que a via mais adequada para determinar qual é a declaração contrária a uma declaração dada consiste em indagar qual é a opinião contrária à opinião que essa declaração expressa.

Oposição (ἀντίθεσις, *antithesis*): 19b20; 20a1. A oposição entre afirmação e negação (17a33-37) é o tema central da obra; v. sobretudo os capítulos 6-7 e 10.

Parte (μέρος, *meros*): 16a20, 24; 16b6, 26; (μόριον, *morion*): 19a37; 20b23-24, 29.

Pergunta (ἐρώτησις, *erôtêsis*): 17a19; 20a24; 20b22-29. Uma pergunta dialética é uma pergunta que se pode responder com «sim» ou «não»; ela pede-nos que escolhamos uma das partes de uma contradição.

Pertencer (ὑπάρχω, *huparchô*): 16b9-15; 17a23 e *passim*. Verbo habitualmente usado por Aristóteles para expressar a predicação: uma pessoa que profira «Sócrates é branco» será descrita como estando a dizer que o branco pertence a Sócrates.

Por acaso (ἀπὸ τύχης, *apo tuchês*): 18b5, 16. O argumento determinista discutido no capítulo 9 pretende provar que nada acontece por acaso. V. também «de maneira casual».

Por convenção (κατὰ συνθήκην, *kata sunthêkên*): 16a19, 27; 17a2. Os nomes, os verbos e os enunciados significam «por convenção» e não «por natureza».

Possível (δυνατόν, *dunaton*): as declarações modais, entre as quais se incluem as declarações *problemáticas*, ou acerca do possível, são tratadas nos capítulos 12 e 13. No capítulo 12, estabelece-se que a negação de «é possível que *S* seja *P*» é «não é possível que *S* seja *P*». No capítulo 13, distinguem-se duas noções de «possível»: a contingência e a possibilidade propriamente dita. A existência de acontecimentos e estados de coisas contingentes (que podem ser e podem não ser) é negada pelo argumento determinista discutido no capítulo 9.

Predicado (κατηγορία, *katêgoria*): 17a40; 17b12-16; 19b19; 20b31-21a32.

Privação (στέρησις, *sterêsis*): 19b24. Enquanto «não justo» e «não igual» são nomes indefinidos, «injusto» e «desigual» são, ou designam, privações.

Racional (κατὰ λόγος, *kata logon*); **não-racional** (ἄλογος, *alogos*): 22b39; 23a1; 23a4. A capacidade que o fogo tem de aquecer é «não-racional», enquanto a capacidade que o médico tem de curar é «racional». As capacidades racionais são «para opostos», isto é, para algo e também para o seu contrário.

Resposta (ἀπόκρισις, *apokrisis*): 20b22, 24.

Seguir-se de (ἀκολουθεῖω, *akoloutheô*; ἔπομαι, *hepomai*): 20a20; 21a22; 21b35; 22a14, 33, 39; 22b3-30; 23a17, 20, 33.

Semelhança (ὁμοίωμα, *homoiôma*): as afeções da alma são «semelhanças» (16a7) das coisas.

Separação (διαίρεσις, *diairesis*): 16a12, 14. Uma declaração é verdadeira se separa o que realmente está separado, ou seja, se declara «o que não pertence como não pertencendo» (17a29).

Significar (σημαίνω, *sêmainô*): 16a17 e *passim*.

Significativo (σημαντικός, *sêmantikos*): 16a19, 20, 24; 16b26, 31; 17a1, 23. Os nomes e os verbos significam algo, mas as suas partes não. Todos os enunciados significam alguma coisa, mas só alguns deles afirmam

ou negam alguma coisa de alguma coisa (e são verdadeiros ou falsos). Um verbo «significa adicionalmente» (προσσημαίνει) o tempo.

Sílaba (συλλαβή, *sullabê*): 16b30-31.

Símbolo (σύμβολον, *symbolon*): 16a4, 28; 24b2.

Simples (ἄπλοῦς, *haplous*): 16a23; 17a20, 23.

Sinal (σημείον, *sêmeion*): 16a6, 16; 16b7, 10, 22.

Som vocal (φωνή, *phônê*): 16a3-7, 11, 19; 16b26, 32; 17a18, 23; 20b20; 23a32, 35; 24b1. É sobre a linguagem verbal ou falada que a análise de Aristóteles em grande medida se efetua. Os capítulos 1 e 14 são exceções a isso, ao dirigirem a atenção também para os pensamentos e para as opiniões que a linguagem expressa. Porque «as afirmações e negações emitidas pela voz são símbolos do que está na alma» (24b1-2).

Substância (οὐσία, *ousia*): as «substâncias primeiras» mencionadas em 23a24 são substâncias eternas, que «são em ato sem serem em potência».

Sujeito (ὑποκείμενον, *hupokeimenon*): 16b10; 17b13-14; 19b37; 21b28-29; 22a9. Nas declarações modais, a cópula funciona como «uma espécie de sujeito» (21b29); as modalidades são-lhe acrescentadas, tal como, numa declaração assertórica, ela é acrescentada ao sujeito e ao predicado.

Tempo (χρόνος, *khronos*): 16a18, 20; 16b6-18; 17a24, 30; 19a1-6; 19b14, 19; 23a25. É ao verbo que cabe a função de significar, numa declaração, o tempo no qual o predicado é dito pertencer ao sujeito. O argumento determinista discutido no capítulo 9 assenta no princípio de que, se algo acontece num dado momento, então, em todo o tempo anterior a esse momento era verdade dizer que isso iria acontecer. É controverso se Aristóteles aceita este princípio. Mas é evidente que considera que a verdade e a falsidade são relativas ao tempo: o que é verdadeiro num momento pode ser falso noutro.

Universal (καθόλου, *katholou*): capítulo 7; 18a14, 29-32; 18b27-28; 19b32; 20a9-14; 23a17; 24a3-9. Um universal é «aquilo que pela sua natureza é predicado de diversas coisas» (17a39-40); por exemplo, o homem é um universal. O sujeito de uma declaração é um universal ou um indivíduo; e, quando o sujeito é um universal, a declaração pode tomá-lo universalmente, parcialmente ou indeterminadamente.

Verbo (ῥήμα, *rhêma*): uma das noções centrais desta obra: 16a1, 13; 16b6-25; 17a10, 17; 19b5-14, 22; 20a31-33; 20b1-12. O capítulo 3 trata do verbo e define-o como «aquilo que adicionalmente significa o tempo, sem

que nenhuma das suas partes signifique alguma coisa separadamente» e precisa que «é um sinal de coisas que são ditas de outra coisa» (16b6-7). Expressões negativas como «não anda» e «não voa» são verbos indefinidos, «porque pertencem igualmente ao que quer que seja, existente ou não existente» (16b15). Toda a declaração requer um verbo (19b10-12).

Verdadeiro (ἀληθής, *alêthês*): 16a9-18; 16b1-5; 17a2-4; capítulos 7-14. «O falso e o verdadeiro têm a ver com combinação e separação» (16a12-13). Uma declaração é verdadeira quando aquilo que ela combina (se for uma afirmação) está realmente combinado ou quando aquilo que ela separa (se for uma negação) está realmente separado (17a26-30). Em geral, dada uma afirmação e uma negação que se contradizem, é necessário que uma delas seja verdadeira e a outra falsa; mas há algumas exceções a esta regra (17b27). A modalidade com que os enunciados são verdadeiros é a mesma que está presente nos estados de coisas que os tornam verdadeiros (19a33). A verdade e a falsidade são propriedades de pensamentos ou de opiniões e das declarações que as expressam. Uma opinião ou declaração pode ser verdadeira num momento e falsa noutra. A questão de saber se Aristóteles admite (no capítulo 9) a existência de enunciados declarativos acerca do futuro que não são verdadeiros nem falsos é muito controversa.

ÍNDICE GERAL

PREFÁCIO	9
CATEGORIAS	13
INTRODUÇÃO	15
§ 1. AS CATEGORIAS E A SUA HISTÓRIA	15
§ 2. SINOPSE DA OBRA	30
§ 3. AUTENTICIDADE, UNIDADE E TÍTULO DA OBRA	41
§ 4. O QUE SÃO AS CATEGORIAS?	43
§ 5. OS ACIDENTES INDIVIDUAIS	49
§ 6. O PROBLEMA DA SUBSTÂNCIA	53
§ 7. A TRADUÇÃO	56
TRADUÇÃO ANOTADA	59
CAPÍTULO 1	59
CAPÍTULO 2	61
CAPÍTULO 3	64
CAPÍTULO 4	65
CAPÍTULO 5	67
CAPÍTULO 6	77
CAPÍTULO 7	84
CAPÍTULO 8	92
CAPÍTULO 9	101
CAPÍTULO 10	102
CAPÍTULO 11	110
CAPÍTULO 12	112
CAPÍTULO 13	113
CAPÍTULO 14	115
CAPÍTULO 15	116
GLOSSÁRIO	119
BIBLIOGRAFIA	121
ÍNDICE DE TERMOS	133
DA INTERPRETAÇÃO	145
INTRODUÇÃO	147
NOTA SOBRE A TRADUÇÃO	168
TRADUÇÃO ANOTADA	169
CAPÍTULO 1	169
CAPÍTULO 2	171
CAPÍTULO 3	172

ÍNDICE GERAL

CAPÍTULO 4	174
CAPÍTULO 5	175
CAPÍTULO 6	176
CAPÍTULO 7	176
CAPÍTULO 8	180
CAPÍTULO 9	181
CAPÍTULO 10	188
CAPÍTULO 11	194
CAPÍTULO 12	198
CAPÍTULO 13	201
CAPÍTULO 14	207
GLOSSÁRIO	213
BIBLIOGRAFIA	217
ÍNDICE DE TERMOS	225

