

# O LÉXICO FILOSÓFICO DE ARISTÓTELES (III): COMENTÁRIOS A *METAFÍSICA* V. 18-30

Lucas Angioni

Universidade Estadual de Campinas

## Introdução<sup>1</sup>

O livro V (Delta) da *Metafísica* de Aristóteles tem ares de um léxico filosófico e foi assim tomado na tradição filosófica ocidental. No entanto, como já disse na introdução aos comentários dos capítulos 9-17, “compará-lo a um léxico filosófico contemporâneo é enganador, impróprio e decepcionante” (Angioni 2017). Se o bloco de capítulos 9-17 já impunha esse juízo, o presente bloco o reforça. Há lacunas significativas. Vários termos importantes para o argumento da *Metafísica* e para a filosofia de Aristóteles em seu todo não receberam nenhum tratamento: as ausências mais significativas são forma (*eidos*), matéria (*hylé*), efetividade (*energeia*, *entelecheia*) e “aquilo que o ser é” (*to ti en einai*) – tão mais significativas porque, nesses casos, Aristóteles ou cria nova terminologia (*entelecheia*, *energeia*, *to ti en einai*), ou se distancia consideravelmente dos modos pelos quais os termos se empregavam antes dele (*eidos*, *hylé*). Além disso, o tratamento de vários termos é bem insatisfatório. Em muitos capítulos, as lacunas são mais numerosas e significativas do que as observações coligidas por Aristóteles: salta aos olhos de qualquer estudioso o caráter incompleto no tratamento de termos como “*pathos*” (afeção), “*genos*” (gênero) e “*hexis*”.

Além do mais, é bem claro que não há um plano determinado para estruturar cada capítulo. Os capítulos são bem diferentes entre si, a começar pelos padrões sentenciais utilizados (como explicarei logo abaixo). Surpreendentemente, o capítulo mais organizado é sobre o termo “mutilado” (*kolobon*), que tem importância filosófica muito menor que todos os outros. Por outro lado, alguns capítulos (como o 28, sobre “gênero”) ao menos se

---

<sup>1</sup> Estes comentários têm por foco principal desemaranhar o texto de Aristóteles (sobretudo para o leitor da tradução em Português) e, por razões de espaço e formato da publicação, não se esmera em discutir com pormenor várias controvérsias na literatura especializada. Para alguns pressupostos cuja explicação pormenorizada exigiria muito espaço, remeto o leitor para algumas de minhas publicações prévias. Agradeço a leitores tenazes cujas sugestões e críticas contribuíram para este trabalho: Michel Crubellier, Breno Zuppolini, Fernando Mendonça, Guilherme Cecílio e Rogério de Campos.

esforçam por reunir duas acepções do termo sob uma noção comum, mas esse esforço classificatório contrasta com as lacunas e com a desorganização do restante da exposição (para outra visão, mais otimista, ver Bodeüs & Stevens 2014, p.17-18; para discussão, ver Castelli 2016, p.65-66). Salta aos olhos, também, a ausência de remissões a outros capítulos. É verdade que uma sentença encontrada em 1023b36 (capítulo 26) parece remeter a 1016a4 (capítulo 6), mas faltam remissões onde elas mais seriam de se esperar. O melhor exemplo é a ausência de remissões entre os capítulos 20 (*hexis*), 22 (*steresis*) e 23 (*echein*). O substantivo “*hexis*” deriva do verbo “*echein*” e, em um de seus usos mais comuns, é correlato de “*steresis*”. Remissões, neste caso, poderiam ter o efeito de elucidar mutuamente a complexa rede de usos dessas expressões. (Para visão mais otimista do problema, ver Menn, s/data, 1γ1, p.33).

Além disso, Aristóteles dificilmente esclarece até que ponto incorpora em sua terminologia os usos que registra e descreve nesses capítulos. É bem claro que o entendimento de Aristóteles tem caráter descritivo. No entanto, em alguns casos, não é claro se os usos de linguagem que Aristóteles descreve são considerados aceitáveis e corretos, pelos critérios mais refinados de sua análise filosófica. Um caso proeminente desse problema é a aplicação do adjetivo “falso” a coisas ou estados de coisas, como *a diagonal ser comensurável* (capítulo 29). Sobre o termo “privação” e termos privativos em geral (capítulo 22), Aristóteles deixa claro que há um uso restrito, governado por pressupostos que permitem certas inferências, bem como um uso liberal, em que esses pressupostos estão ausentes ou são suspensos. Comparação com muitas passagens de outras obras nos assegura que Aristóteles, longe de querer regimentar sua própria linguagem, está bem contente com ambos os usos, o liberal e o restrito, mas nada no próprio capítulo 22 indica essa direção.

No entanto, o entendimento de Aristóteles nesses capítulos nos ensina muita coisa sobre sua própria filosofia e seus métodos. Em primeiro lugar, é evidente o enraizamento de sua terminologia na língua ordinária. Mesmo em casos nos quais ela parece distanciar-se da língua comum e introduzir jargão específico, é bem claro que a distância é pequena e fundamentada. No capítulo 18, por exemplo, a análise da expressão “*kath’ hauto*”, que consiste em jargão peculiar da filosofia de Aristóteles, não apenas está bem fundada em usos comuns da expressão “*kath’ ho*”, mas também preserva o núcleo de sentido mais básico que a expressão “*kath’ hauto*” tem na língua ordinária. O mesmo vale para a expressão “*ek tinos*” (capítulo 24), para o termo “*genos*” (capítulo 28) e, sobretudo, para o termo “*symbekos*” (capítulo 30). Neste último caso, que é um jargão emblemático da filosofia de Aristóteles, apenas excessos e desvios da tradição nos impediriam de perceber

que os vários usos que Aristóteles faz do jargão estão enraizados na linguagem ordinária.

Em segundo lugar, é bem claro que Aristóteles tem noções bem refinadas sobre o fenômeno lingüístico que, hoje em dia, chamamos de *sensitividade ao contexto*. Expressões da linguagem são usadas de vários modos: pela própria natureza da linguagem, são suscetíveis de serem combinadas com elementos bem diversificados, para gerar sentenças (ou atos de fala) as mais diversas, nas quais o sentido ou a força da expressão original sofre bastante modificação. O termo “afeção” (*pathos*) tem forças diferentes ao ser aplicado para descrever as características de um número ou os infortúnios de uma pessoa. Aristóteles tem perfeita noção desse fenômeno e, mais que isso, sabe que o uso de uma expressão em dado contexto também carrega consigo *pressuposições*, que legitimam ou permitem certas *inferências*. A expressão “privado de visão” pode aplicar-se a vegetais, toupeiras, filhotes de animais ou animais adultos. Em cada uma dessas aplicações, o regime das pressuposições é diverso e, por isso, cada aplicação permite ou não certos tipos de inferências. Pode-se inferir, por exemplo, que animais adultos privados de visão *deveriam* ter visão, em condições normais, mas a mesma inferência não é permitida quando se diz que árvores são privadas de visão. É bem claro o esforço de Aristóteles em mapear essas pressuposições.

A riqueza da abordagem de Aristóteles também se mostra em um traço que poderia ser tomado como sinal de desorganização: a multiplicidade de padrões sentenciais para analisar os diversos modos pelos quais as expressões são usadas (para discussão, ver Brakas 2011). O padrão sentencial aparentemente mais comum é o seguinte:

(1) *F* se denomina *aquilo que tem a característica G*.

Por exemplo: “denomina-se *parte* aquilo em que a quantidade se divide de qualquer maneira que seja” (1023b12-13; cf. 1022b1-2; 1023b26-28; 1025a14-15).

Trata-se de uma sentença com o verbo “*legetai*” combinando um termo e uma descrição. Neste caso, a descrição (“*aquilo que tem a característica G*”) é tal que pode ser transformada em enunciado *definiens* que especifica o que o termo “*F*” quer dizer, quando é usado do modo que está em pauta. Mas Aristóteles está falando diretamente *das coisas* que têm a característica *G*, e nisso reside o contraste com o padrão seguinte. Vejamos:

(2) “*F*” quer dizer “*G*”.

Por exemplo: “‘Possuir’ se diz de muitos modos: de um modo, ‘conduzir’ de acordo com sua própria natureza” (1023a8-9; cf. 1023a26-7 e

outras ocorrências no capítulo 24).

Neste caso, as expressões *F* e *G* são mencionadas (o que, em Grego, é sinalizado pelo emprego do artigo definido neutro, cf. Ledermann 2014, p.131, n.56 – por isso, usei as aspas, “*F*” e “*G*”). Fica claro que se trata de outro método: Aristóteles não está falando diretamente de coisas, mas está a afirmar que uma expressão (“*F*”) corresponde a outra (“*G*”), de tal modo que a descrição “*G*” pode ser imediatamente tomada como enunciado *definiens* que especifica o que o termo “*F*” quer dizer, quando é usado do modo que está em pauta.

Além disso, há um padrão que parece idêntico a (1), mas, sob escrutínio, se mostra diverso:

(3) *F* se denomina um *X* que (preenche certas condições prévias e) tem as características *G*.

O capítulo 27 é o caso paradigmático. As condições prévias, com as quais Aristóteles inicia sua análise, especificam requisitos que o sujeito *X* deve satisfazer, para ser chamado *F*, mas elas não se transformam em notas incluídas no enunciado *definiens* de *F*. Apenas as características *G* se transformam no enunciado *definiens* de *F*.

O padrão mais sutil é este:

(4) *F* é aquilo de que falamos quando *X* tem as características *G* e, por isso, é *F\** (ou *F*).

Como, neste caso, a fronteira entre uso e menção é tênue e controversa, pode ser que a correta interpretação seja, antes, a seguinte:

(4’) “*F*” é usado quando *X* tem as características *G* e, por isso, é *F\** (ou *F*).

Por exemplo: “fala-se de *privação* quando a coisa não tem algo que naturalmente se tem, [...] por exemplo, se diz que uma planta é *privada* de olhos” (1022b22-24); (cf. 1024a29-30). Na versão que opta pela menção do termo em pauta (em vez de uso), a tradução seria, antes, a seguinte: “o termo ‘*privação*’ é aplicado quando a coisa não tem algo que naturalmente se tem”.

Neste caso, o padrão sintático é bem diverso: não se trata de uma sentença com o verbo “*legetai*” combinando um termo e uma descrição. Trata-se de uma combinação de duas sentenças: uma em que o verbo “*legetai*” se aplica ao termo em pauta, outra, que fornece as condições que legitimam a aplicação ou do termo “*F*” (cf. 1024a30), ou de um termo “*F\**” (cf. 1022b24), derivado do termo “*F*”. Na sentença em que o verbo “*legetai*” se junta ao termo

em pauta, é sutil a nuance entre falar das próprias coisas e falar da própria expressão. Por exemplo, a planta é *privada* (de olhos) por satisfazer tais e tais requisitos, e é isso que explica que se pode usar o termo “privação” para descrever essa situação. Poderíamos traduzir por algo assim: “o termo ‘privação’ é usado quando...”, mas preferi outra solução: “fala-se de *privação* quando...”.

Há outro padrão peculiar que Aristóteles mobiliza para discernir o uso de um verbo (“possuir”, “*echein*”), não de uma expressão nominal:

(5) Sujeitos de tal e tal tipo (é que) se dizem  $\Phi$ .

Por exemplo: “é o receptáculo em que algo está presente que se diz *possuir*” (1023a11-12).

Aristóteles tem como objeto sentenças triviais como esta: “o corpo possui a doença” (1023a13). Para identificar o que ocorre nessas sentenças, seria tentador traduzir como se houvesse menção do termo em pauta: “o termo ‘possuir’ se aplica [*legetai*] a sujeitos de tal e tal tipo”. Mas, de novo, Aristóteles parece estar falando diretamente das coisas que são receptáculos apropriados da propriedade denotada pelo termo em pauta – os sujeitos de “*echein*” é que, na sintaxe do Grego, são sujeitos do verbo “*legetai*”: “sujeitos de tal e tal tipo é que se dizem *possuir*”. Aristóteles provavelmente adota este padrão sentencial porque a elucidação sobre usos específicos de “*echein*” é mais eficaz pela identificação dos sujeitos apropriados do que por uma análise conceitual.

Finalmente, temos, ainda, um padrão mais simplificado:

(6) “*F*” se diz *assim*.

Neste caso, trata-se de menção do termo em pauta, *F*, e “*assim*” é um signo de lacuna para alguma expressão que especifica o modo pelo qual o termo é usado.

Por exemplo: “‘Falso’ se diz [...] a título de coisa falsa” (1024b17-18).

Aristóteles também usa esse padrão sentencial em contextos de recapitulação (cf. 1020b13-14, 1024b6) ou abreviação (cf. 1023a23-25), bem como no caso específico dos quantificadores (1024a1-3, 8-9). Este padrão (6) soa como uma generalização a partir de (2) e (4’).

Para finalizar esta introdução, reforçamos conclusões metodológicas que já havíamos enfatizado em Angioni 2017: estratégias interpretativas baseadas nos “silêncios” e nas “ausências” de *Metafísica* V são infundadas, quando não abusivas – por exemplo: (i) objetar contra a interpretação de uma expressão em um certo sentido dizendo que *Metafísica* V não reconhece aquele sentido; (ii) apoiar a interpretação de uma expressão em certo sentido como se *Metafísica* V fosse a autoridade máxima para reconhecer esse sentido. Ambas as

estratégias são problemáticas porque não há nenhuma evidência de que a forma atual de *Metafísica* V tenha sido planejada para ser um léxico completo e exaustivo, dotado de autoridade máxima para interpretar o restante dos textos. Ao contrário, há evidências de que várias expressões são usadas nos textos de Aristóteles de modos específicos que o livro V da *Metafísica* não registrou. No caso dos capítulos 18-30, a evidência mais cristalina são os vários usos de “*patbos*”, bem como os usos de “*hexis*”, “*echein*” e “*symbebekos*”.

Exemplo bem elucidativo envolve “*hexis*” e “*patbos*”, termos que aparecem na discussão sobre o gênero da virtude do caráter nas *Éticas* de Aristóteles. Sobre isso, tenho defendido, contra a interpretação mais aceita, que “*hexis*” designa, em vez de *estado* ou *disposição*, uma capacidade (ou mesmo competência) consolidada de fazer algo (no caso das *Éticas*, praticar ações virtuosas do modo apropriado). Em *Ética a Nicômaco* II.5, Aristóteles usa uma tripartição bem vaga – “*patbos*”, “*dynamis*” e “*hexis*” – para tentar captar o fator genérico incluído na definição de virtude do caráter (em *Ethica Eudemia* 1220a7-20, o argumento é um pouco diferente). Surpreendentemente, muitas interpretações se contentam em tomar *Metafísica* V.20 e o trecho de *Categorias* 8 dedicado a “*hexis*” como pano de fundo suficiente para compreender o argumento de *Ética a Nicômaco* II.5 – embora ambas as passagens sejam insatisfatórias para tal efeito, pois não reconhecem o uso de “*hexis*” no sentido de competência consolidada. Mas, de modo ainda mais surpreendente, intérpretes parecem não se incomodar com o fato de que o sentido normalmente atribuído a “*patbos*” em *Ética a Nicômaco* II.5, o de emoção, esteja ausente de *Metafísica* V.21. Dois pesos, duas medidas.

## Comentários aos capítulos 18-30

### Capítulo 18:

Neste capítulo, Aristóteles lista os usos de duas expressões correlatas. A primeira expressão é “*kath’ hō*” – a preposição “*kata*” com um pronome relativo (neutro singular) no acusativo. A segunda é “*kath’ hauto*” – a preposição “*kata*” com o pronome reflexivo “*hauto*” no acusativo. Apesar das dificuldades de tradução em muitos detalhes, o plano do capítulo é razoavelmente claro. Aristóteles pressupõe algo que já está dado no uso ordinário da língua grega: a preposição “*kata*” com acusativo é largamente empregada para expressar relações explanatórias (embora, evidentemente, esse não seja o único uso dessa expressão na língua ordinária). Aristóteles acrescenta à preposição o pronome relativo “*hō*” (no acusativo) e introduz a expressão complexa “*kath’ hō*” precedida do artigo neutro (“*to*”), o qual, em contextos como esse, costuma assinalar *menção* (por oposição a *uso*) da

expressão. O que interessa a Aristóteles, portanto, é mapear os usos da expressão “*kath’ hō*” para introduzir relações explanatórias em sentenças com a forma “*X é aquilo pelo que Y tem certa propriedade*” (cf. Bronstein 2016, p. 44). Na segunda parte do capítulo (1022a24ss.), o pronome relativo “*hō*” é substituído pelo pronome reflexivo “*hautō*”. Neste caso, muito mais que registrar empregos da expressão “*kath’ hautō*” na língua ordinária, Aristóteles está interessado em assinalar os modos muito mais elaborados em que ele próprio emprega a expressão em contextos filosóficos. Aristóteles está interessado em rastrear as relações de causalidade (no sentido aristotélico, não humeano, de “causalidade”) que dependem fundamentalmente da natureza de um dos correlatos. Na língua ordinária, “*kath’ hautō*” muitas vezes tem um significado trivial e singelo: a expressão quer dizer *sozinho*, isto é, *sem o acompanhamento de outro item*. Esse emprego da expressão pode ser rastreado em Platão (cf. *Hípias Maior* 299c9) e em Aristóteles (alguns exemplos: *Tópicos* 101b26, 102b14, 140a20, 150b7; *Refutações Sofísticas* 169a28-40, 173b13; *De Caelo* 277b32; *Historia Animalium* 511b17, 516a9-10; *Geração dos Animais* 730a28; *Poética* 1456b29, 1457a3ss.). No entanto, no mais das vezes, Aristóteles emprega a expressão de modo bem mais denso, mas sem perder a conexão com o uso trivial na linguagem ordinária: o pronome reflexivo “*hautō*” remete a um dos termos da relação de causalidade, e o que ele quer mapear são as relações de causalidade que dependem tão apenas da própria natureza de um dos itens correlatos (o item a que se refere o pronome reflexivo “*hautō*”).

Quando a expressão “*kath’ hautō*” é mencionada e se torna objeto de alguma consideração na metalinguagem de Aristóteles, a tradução mais elucidativa talvez seja “em virtude da própria coisa” ou “devido à própria coisa” (ou, ainda, de modo mais enfático, “em virtude da própria coisa em si mesma”). Essa seria uma boa tradução para a ocorrência em 1022a25 (bem como para *Metafísica* 1042a18). No entanto, para manter conexão imediata com as ocorrências em que a expressão é exemplificada em sentenças da linguagem-objeto (ocorrências nas quais o pronome “*hautō*” retoma algum termo previamente mencionado no contexto), preferi traduzir como “por si mesmo” ou (nos comentários) “em si mesmo”, de acordo com o contexto.

1022a14-16: “a forma e a essência de cada coisa”: Aristóteles observa que o papel causal da forma pode ser expresso desse modo: “a forma é aquilo *pelo que* a coisa tem tais e tais propriedades”, ou “a forma é aquilo *devido a que* a coisa tem tais e tais propriedades” – em que a “coisa” é precisamente aquilo de que a forma é forma (isto é, o item ao qual pertence a forma), e “tais e tais propriedades” são propriedades relevantes para fixar a identidade da coisa.

O exemplo do próprio bem (ou Bem em Si, como alguns preferem) soa

platônico (cf. Ross 1924, p.334). No entanto, para dirimir a falsa ilação de que Aristóteles apenas reporta um emprego que outros filósofos fizeram da expressão, é útil notar que “*kata* + acusativo” em sentido causal (e se referindo à causa formal) é não só muito comum, mas central em muitos textos de Aristóteles (cf. *Metafísica* 1032a22-23, *Segundos Analíticos* 74a36, b2, 76a5). Ver Reeve 2016, p. 375.

Normalmente, a forma (de algo) e a essência (de algo) são duas noções correlatas em Aristóteles. O assunto é controverso e a correlação entre ambas é assunto dos livros centrais da *Metafísica* (cf. sobretudo 1032b1-2, 13-14; 1041b7-9). Para discussão, ver Kosman 2014. Desenvolvi minha visão sobre o assunto em Angioni 2008 e lá (p.23-26) justifico a opção de traduzir como “essência (de algo)” esse tipo de ocorrência da expressão “*ousia* + complemento objetivo no genitivo”. Muitos preferem “substância” para traduzir uniformemente todas as ocorrências de “*ousia*”. No entanto, o que o livro V da *Metafísica* comprova é que Aristóteles estava ciente de que expressões são sensíveis ao contexto e adquirem forças específicas em virtude do contexto em que são empregadas. Por isso, parece-me melhor: (i) traduzir por “substância” as ocorrências de “*ousia*” que não regem nenhum complemento no genitivo, mas identificam objetos auto-subsistentes em oposição a suas propriedades (por exemplo, Sócrates é uma substância, em oposição a suas propriedades qualitativas, quantitativas e assim por diante); (ii) traduzir por “essência” as ocorrências de “*ousia*” com complemento *subjutivo* no genitivo; (iii) eventualmente traduzir de um terceiro modo outras ocorrências, de acordo com o contexto. O assunto é mais complicado quando adentramos nas discussões em *Metafísica* VII-VIII: o argumento de Aristóteles envolve precisamente a tese de que o tipo de prioridade explanatória que compete às essências, (pela qual essências fazem seus portadores serem o que são) deve ser distinguido do tipo de prioridade ontológica que compete às substâncias (e as fazem ser entidades auto-subsistentes). Ao desenvolver esse argumento central, muita vez Aristóteles se debate com um adversário que reluta em aceitar essa distinção, ou mesmo a rejeita frontalmente. Por isso, as ocorrências de “*ousia*” que descrevem ou envolvem a tese adversária são difíceis de traduzir, porque são contrárias a essa distinção e pretendem captar a um só tempo entidades auto-subsistentes e essências (ver detalhes em Angioni 2008, p.23-38). No entanto, em muitas ocorrências de “*ousia*” no livro V da *Metafísica*, esses problemas não estão presentes e a tradução pode seguir o contexto. (Observe-se, ainda, que há outras ocorrências de “*ousia*” com complemento no genitivo que não equivalem à noção de *essência de algo* – por exemplo, quando o complemento no genitivo, em vez de *subjutivo*, é *partitivo*.)





1022a16-17: “o item primeiro em que algo naturalmente vem a ser”: esse uso da expressão “*kath’ hō*” capta certo papel explanatório da matéria (cf. 1022a18) e do subjacente. Esse papel, em outro contexto, pode ser expresso desse modo: “a matéria é aquilo *pelo que* a coisa tem tais e tais propriedades”, ou “a matéria é aquilo *devido a que* a coisa tem tais e tais propriedades” – em que a “coisa” é precisamente aquilo de que a matéria é matéria, e “tais e tais propriedades” são propriedades menos relevantes, ou totalmente irrelevantes, para fixar a identidade da coisa. (Tratei do assunto em Angioni 2011, p.9-13). Mas, neste contexto da *Metafísica*, Aristóteles parece ater-se mais especificamente à noção de subjacente apropriado – o receptáculo apropriado no qual algum tipo de propriedade tipicamente se manifesta. Neste caso, se trata de “aquilo *pelo que*” no sentido de “aquilo *sem o qual* não”: o subjacente apropriado é condição *sine qua non* para a ocorrência de certas propriedades. As sentenças que Aristóteles tem em mente são tais como “a superfície é *aquilo pelo que* a brancura se dá em tal e tal coisa”, ou seja, a superfície é o receptáculo apropriado no qual propriedades relativas a cor se manifestam nos corpos (os quais envolvem superfícies). Mas cumpre lembrar que esse tipo de sentença pode ser tomado como extensionalmente equivalente ao tipo anterior: “a superfície é *aquilo pelo que* tal e tal coisa é branca” – a qual, como dizia, equivale, neste caso, a esta: “a superfície é *aquilo sem o que* tal e tal coisa não poderia ser branca”.

A noção de “vir a ser” (*gignesthai*) aqui preponderante parece ser aquela que envolve mudança de propriedades ao longo do tempo, mas o verbo “vir a ser” (*gignesthai*) pode também ser usado para propriedades que *se dão* apropriadamente em algum receptáculo específico, sem sofrer devir no sentido estrito – por exemplo, par e ímpar *vem a ser* em um subjacente específico, o número.

1022a17-19: “É a forma que se denomina ‘aquilo pelo que’ em primeiro lugar; em segundo lugar, a matéria de cada coisa”: em outras palavras, Aristóteles quer dizer que o papel da forma como causa é mais importante que o papel da matéria. Ver afirmações similares em *Física* 193b6-7, *As Partes dos Animais* 640b15-29.

É importante salientar a importância do complemento em genitivo na expressão “a matéria *de cada coisa*”. É bom lembrar que “matéria” é um conceito correlativo (cf. *Física* 194b8-9). O que conta como “matéria” depende do correlato: *X* pode ser matéria *de Y*, mas pode ser tomado em si mesmo como algo completo – assim como pode ocorrer que *Y* seja matéria de outra coisa, *Z* (considere-se, por exemplo, que *X* é o cobre, *Y* é o bronze, *Z*, a estátua).

1022a19-22: “Em suma, ‘aquilo pelo que’ pode ocorrer de tantos modos como ‘causa’”: o uso da expressão “*kath’ho*” para introduzir relações explanatórias corresponde aos modos pelos quais a noção de causa é concebida por Aristóteles (ou aos modos pelos quais o termo “causa” é usado). Aristóteles não menciona, porém, o uso talvez mais trivial de “*aition*” em Grego – no sentido de agente responsável (ou algo similar). Talvez a omissão se justifique porque esse sentido está englobado sob aquilo que a tradição identificou pela etiqueta “causa eficiente”. De todo modo, Aristóteles não parece entender sua teoria das quatro causas como uma elaboração extremamente abstrata e distante do uso ordinário da língua. Ao contrário, a distinção das quatro causas está enraizada no modo pelo qual a linguagem ordinária utiliza expressões causais (cf. *Física* 194b32-35). Dois exemplos desse enraizamento são claros nesta passagem (1022a20-22). No primeiro exemplo, a expressão grega “*kata ti*” (na forma interrogativa) é usada como equivalente à expressão que introduz a causa final (“*hou heneka*”, “em vista de quê?”): essa equivalência pode ser reproduzida, em Português, pelo uso intercambiável de expressões como “por que veio?”, “para que veio?”, “a fim de que veio?” e “em vista de que veio?”. Na tradução, mantive a expressão “*pelo que veio*” apenas para ganhar um pouco mais de uniformidade (sem prejuízo para a clareza).

O segundo exemplo é mais sutil. “Paralogismo” traduz o termo grego “*paralogismos*”. O paralogismo pode ser ou (i) um argumento que parece ser válido, mas não é, (ii) ou um argumento que, sendo válido, parece ser correto, ou apropriado, mas não é (porque ao menos uma de suas premissas é falsa, ou inapropriada, apesar da aparência em contrário). O problema é que o caso (ii) engloba tanto falácias tipicamente sofisticadas (cf. *Tópicos* 101a1-4), em que as premissas parecem ser bem aceitas (*endoxa*), mas não são, como também erros cometidos por um especialista em algum domínio (cf. *Tópicos* 101a5-17). Em atenção a este último caso de “*paralogismos*”, que não envolve nenhum propósito de usar o argumento para enganar, julgo melhor traduzir por “paralogismo” em vez de “falácia”, pois os usos que fazemos de “falácia” parecem envolver o propósito de produzir uma aparência enganadora. Já o termo “silogismo”, que também é mera transliteração do termo grego (“*sylogismos*”), me parece uma tradução mais apropriada que “dedução”, porque, em seu uso estrito, o termo “*sylogismos*” denota um tipo específico de dedução, aquele em que uma conclusão em forma predicativa é obtida por meio de premissas predicativas nas quais outro termo, o mediador, efetua uma mediação entre os termos da conclusão.

A expressão “aquilo *devido a que* se produziu paralogismo ou silogismo” se reporta à premissa (ou, eventualmente, conjunto de premissas) na qual reside ou o erro que produz um paralogismo ou a mediação relevante que

produz o silogismo. Na teoria da demonstração científica, Aristóteles também usualmente identifica o termo *mediador* como “aquilo *devido a que* se produz o silogismo demonstrativo” – pois o termo *mediador* é aquele que liga os extremos e identifica o fator explanatório que explica a conclusão. A expressão “*kata* + acusativo” se refere ao termo explanatório em *Segundos Analíticos* 74a36, b2, 76a5.

Sobre as “quatro causas” de Aristóteles, ver minha posição em Angioni 2009, p. 253-77 e Angioni 2011. Para discussões importantes, ver Moravscik 1974, 1991, Hocutt 1974, Stein 2011.

1022a22-24: “se diz ‘em que’ segundo a posição”: trata-se da mesma expressão grega “*kath’ ho*”, mas, neste caso, me parece preferível traduzir por “em que”. Em usos literários rebuscados, a expressão “pelo que” também pode funcionar com sentido locativo, que seria adequado para traduzir o segundo exemplo de Aristóteles. No entanto, me parece mais eficaz traduzir pela expressão “em que”, que funciona em ambos os exemplos fornecidos por Aristóteles. Acrescentei entre colchetes paráfrases para a expressão “em que”. Dizemos, de fato, “a rua *em que* ela parou”, isto é, “a rua *onde* ela parou”, ou “a trilha *em que* ela caminha”, isto é, “a trilha *por onde* ela caminha” etc. (O termo “*thesis*”, em 1022a23, seguramente quer dizer *posição no espaço*. No entanto, ver logo a seguir os comentários a 1022b1-3).

1022a24-25: “também ‘por si mesmo’ necessariamente se diz de muitos modos”: após mapear os usos da expressão “*kath’ ho*” para introduzir relações explanatórias, Aristóteles agora substitui o pronome relativo “*ho*” pelo pronome reflexivo “*hautó*”, que remete a um dos itens envolvidos na relação explanatória. O advérbio “necessariamente” marca a dependência entre as duas expressões: dado que “*kath’ ho*” se usa de muitos modos, o mesmo vale para “*kath’ hautó*”.

Esta parte do capítulo deve ser comparada com *Segundos Analíticos* I.4, 73a34-b16 e *Metafísica* VII.4, 1029b13-22. Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles distingue *quatro* usos da expressão “*kath’ hautó*” (“por si mesmo”). Embora o assunto seja controverso em seus detalhes, os dois primeiros usos têm por foco *estrito* relações predicativas, ao passo que os seguintes, sem deixar de ter relações predicativas no pano de fundo mais amplo, focam *estritamente* outras relações: certa relação de dependência ontológica (73b5-10) e relações de causalidade (73b10-16). Sobre o assunto, ver Peramatzis 2010, McKirahan 1992, p.85-95, Barnes 1993, p. 112-7 e Zuppolini 2018.

Em *Metafísica* V.18, Aristóteles parece distinguir *cinco* usos da expressão, o que suscita o problema de saber se e como as duas classificações se tornam consistentes entre si. A lista de cinco usos pode ser resumida mais ou menos

desse modo: (i) “por si mesmo” indica aquilo que o ser é para um dado sujeito (1022a25-27); (ii) “por si mesmo” indica os itens contidos no enunciado definitório de algo (1022a27-29); (iii) “por si mesmo” indica o subjacente (ou receptáculo) apropriado a certo tipo de propriedade (1022a29-32); (iv) “por si mesmo” indica um tipo bem específico de relação explanatória (1022a32-35); (v) “por si mesmo” indica atributos coextensivos com seu sujeito (1022a35). (O texto em 1022a35-36 é ruim e controverso: dependendo da lição adotada, se poderia apostar ainda em um sexto uso da expressão).

É importante indagar qual é o exato significado e o exato escopo da expressão “por si mesmo”. Em muitos casos, o pronome reflexivo parece concordar com o sujeito das sentenças, mas também isso é controverso, pois o alvo da expressão pode ser o predicado (*pace* Bodéus & Stevens 2014, p.175). Esse detalhe é importante no âmbito da discussão sobre modelos de explicação nos *Segundos Analíticos* (cf. Ferjohm 2013, p.149; Bronstein 2016, p.48-50, Angioni 2014b, p.103-107, Zuppolini 2018b, p.231, p.241-2), mas não há aqui espaço para desenvolver esse assunto. Supondo-se, para simplificar o problema, que a expressão se aplica ao sujeito das sentenças predicativas, há várias opções para compreender o que a expressão quer dizer exatamente:

(a) quer dizer exatamente que o sujeito, tomado tão somente nele mesmo, é suficiente para a verdade do predicado;

(b) quer dizer exatamente que o sujeito, tomado tão somente nele mesmo (ou conforme alguma parte sua), é condição *sine qua non* para o uso correto do predicado;

(c) quer dizer exatamente que o sujeito, tomado tão somente nele mesmo, é condição *sine qua non* e suficiente para a verdade do predicado;

(d) quer dizer exatamente que o sujeito, tomado tão somente nele mesmo, não apenas é suficiente para a verdade do predicado, mas é também o fundamento que a explica;

(e) quer dizer exatamente que, para um dado sujeito e um dado predicado, a relação predicativa é tal que não há outra causa pela qual o sujeito tem as propriedades indicadas no predicado: essas propriedades são as que delimitam exatamente o que o sujeito é.

As cinco opções não são mutuamente excludentes (ainda que algumas o sejam). Mesmo assim, se impõe a questão de saber o que cada uso da expressão “por si mesmo” quer dizer *exatamente*. Não há dúvida de que a opção (c) está envolvida no quinto uso (1022a35), assim como a opção (b) parece captar o sentido *exato* do terceiro uso (1022a29-32). Mas os outros casos são mais difíceis.

1022a25-27: “aquilo que o ser é para cada coisa, por exemplo, Cálías, em si mesmo, é Cálías e aquilo que o ser é para Cálías”: a expressão “aquilo que o ser é” traduz o jargão “*to ti en éinaí*”, sobre o qual já reinou muito mistério e elucubração, mas que é apenas um modo de se referir à noção de essência, com origem nos debates dialéticos (ver minha posição em Angioni 2005, p. 155-6; para discussão recente, ver Lewis 2013, p.141ss.).

Em 1022a26, o pronome “*bauton*” (no masculino) concorda com Cálías e indica que a expressão “por si mesmo” é aplicada ao sujeito de sentenças como “Cálías é aquilo que o ser para Cálías é”. No entanto, o que a expressão “por si mesmo” está precisamente a codificar, nesse caso? As boas opções são (a) e (e) – podendo haver sobreposição entre o primeiro e o quarto uso de “por si mesmo”. Ver comentários a 1022a32-35. (Porchat 2000, p.140, relaciona esta passagem ao terceiro tipo de *per se* em *Segundos Analíticos* 73b5-8).

1022a27-29: “as coisas que estão presentes no ‘o que é’ – por exemplo, Cálías é, por si mesmo, animal”: para capturar o uso da expressão “por si mesmo” aplicada a sentenças como “Cálías é animal”, Aristóteles oferece uma descrição (“as coisas que estão presentes no ‘o que é’”) que remete a propriedades que estão presentes no ‘o que é’, ou seja, no enunciado definitório do sujeito. É daqui que se origina o uso da expressão “predicados *per se*” ou “atributos *per se*” para designar predicados assinalados por esse uso da expressão “por si mesmo” – mas é importante lembrar que, no presente exemplo, a expressão “por si mesmo” é aplicada ao sujeito dessas sentenças (pois o pronome “*bauton*” em 1022a28, no masculino, concorda com Cálías). O que Aristóteles aqui oferece parece encaixar-se no primeiro tipo de atributo *per se* distinguido em *Segundos Analíticos* I.4, 73a34-37. No entanto, restam algumas questões.

A primeira questão diz respeito ao significado exato da expressão. Quando se diz que Cálías por si mesmo é animal, o que precisamente se quer dizer? Entre as opções acima listadas (comentários a 1022a24-25), Aristóteles parece ter em mente (a) e (d):

(a) dizer que Cálías, em si mesmo, é animal, quer dizer exatamente que Cálías, tomado tão somente nele mesmo, é condição suficiente para que lhe seja atribuído o predicado animal;

(d) dizer que Cálías, em si mesmo, é animal, quer dizer exatamente que Cálías, tomado tão somente nele mesmo, não apenas é condição suficiente, mas é também um fundamento que explica que animal lhe seja atribuído com verdade.

A segunda questão diz respeito às essências de indivíduos. Se tomarmos

o exemplo ao pé da letra, Aristóteles estaria comprometido com a noção de essência de um indivíduo (cf. Menn, s/data, 1y1, p.32). O problema é que os livros centrais da *Metafísica* são normalmente interpretados como se defendessem a tese de que não há essências de indivíduos.

A terceira questão diz respeito ao alcance exato da relação “estar presente na definição” (*en toi logoi enyparchein*). Trata-se de uma relação entre entidades lingüísticas (termos e expressões) – por exemplo, uma relação entre o termo “Cálias” tomado com *definiendum* e o termo “animal”? Ou se trata de uma relação entre coisas e propriedades dadas no mundo – por exemplo, entre o próprio Cálias e sua propriedade de ser animal? (A rigor, mesmo o termo “logos”, traduzido por “definição” em 1022a29, poderia remeter a uma determinação objetivamente presente no mundo, em vez de remeter a uma entidade lingüística). Ou, ainda, trata-se de uma relação entre, de um lado, entidades lingüísticas e, de outro, coisas ou propriedades dadas no mundo? (Ver discussão em Zuppolini 2018, p.122-3). E mais: o que significa “estar presente na definição”? A importância dessa questão é premente porque, a depender da resposta adotada, as coisas que respondem à descrição “item envolvido no ‘o que é’ de Cálias” serão bem diferentes. Para usar o exemplo de *Segundos Analíticos* 73a34-37: não se pode dizer que a propriedade de *ser uma linha* se atribui ao triângulo (porque o triângulo não é uma linha), tampouco se pode dizer que o termo “linha” é um predicado diretamente aplicável a triângulo (porque é falsa a sentença “o triângulo é uma linha”). Não obstante, o termo “linha” está envolvido de algum modo na definição do triângulo, se este se define como “figura de tal e tal tipo” (pois “linha” ocorrerá na definição de figura).

1022a29-32: “se é primeiramente em tal e tal coisa (ou em alguma de suas partes) que algo se encontra – por exemplo, a superfície, por si mesma, é branca”: Aristóteles tem em mente sentenças como “a superfície é branca” e “o ser humano vive”. O primeiro exemplo é o caso central. O segundo é capturado pela expressão “ou em alguma de suas partes”, que traduzi entre parênteses para dirigir a atenção do leitor ao caso central.

É bem claro o que Aristóteles quer dizer. Quando se diz que a superfície, *em si mesma*, é branca, o que se quer dizer é expresso na opção (b) acima distinguida:

(b) dizer que a superfície, *em si mesma*, é branca, quer dizer exatamente que a superfície, por ser o que é, e tomada apenas desse modo, é condição *sine qua non* para o uso correto do predicado “branco” – em outras palavras, quer dizer que *ser uma superfície* é condição *sine qua non* para qualquer coisa ter a propriedade de ser *branca*.

(Antes de mais nada: é claro que Aristóteles se concentra no sentido dominante de “branca”, deixando de lado os usos do termo por extensão ou metáfora – em Grego, o termo pode aplicar-se às vozes *claras*, cf. *Tópicos* 106a25-26 ss.).

Trata-se do uso de “por si mesmo” que assinala a noção de *subjacente ou receptáculo apropriado* para certo tipo de propriedade, isto é, o tipo de subjacente ao qual *faz sentido* atribuir um determinado tipo de propriedade (ver Angioni 2016, p.93-94). O predicado “azul”, por exemplo, pode ser negado do número três: “o número três não é azul”. No entanto, nesse caso, *não ser azul* significa não estar nem sequer no domínio das coisas que normalmente (ou naturalmente) podem ser azuis (cf. *Metafísica* 1055b3-11 e, adiante, os comentários a 1022b33-1023a2). Ser azul, como qualquer outra propriedade de cor, *pressupõe* (no universo de Aristóteles) ser uma superfície. Mesmo que seja verdadeiro dizer “o cavalo não é azul”, esta sentença tem uma força diferente do exemplo anterior, “o número três não é azul”. Ser um cavalo envolve ter uma superfície corpórea e, por conseguinte, ser naturalmente suscetível a ter uma certa cor. Mesmo que seja falso dizer “o cavalo é azul”, *faz sentido* atribuir ao cavalo a propriedade de ser azul. Mas atribuir a propriedade de ser azul ao número três não apenas é falso, mas viola certas pressuposições pelas quais a linguagem comum seleciona o que é relevante.

Por outro lado, quando se diz que o ser humano, *por si mesmo*, vive (isto é, tem vida), o que se quer dizer é expresso por aquilo que ficou entre parênteses na minha tradução:

(b) dizer que o ser humano, *por si mesmo*, vive, quer dizer exatamente que o ser humano, por ser o que é, possui uma parte (a saber, a alma), que é condição *sine qua non* para o uso correto do predicado *viver*.

A rigor, este exemplo tem a mesma estrutura que o exemplo do cavalo azul. Ser um cavalo envolve ter uma superfície corpórea, que é o subjacente natural das cores, de modo que ser um cavalo envolve ser naturalmente suscetível a ter cores. Do mesmo modo, ser um humano envolve ter uma alma, que é o subjacente natural em que se dá o viver, de modo que ser um humano envolve ter naturalmente vida. Dizer que a alma é o subjacente primeiro em que se dá o viver parece incompatível com a famosa “passagem Ryleana” de *De Anima* I.4, 408b5-15, na qual Aristóteles insiste que é antes o ser humano que se apresenta como subjacente apropriado dos verbos que denotam atividades anímicas. Para discussão, ver Carter 2018.

Esse terceiro uso da expressão “por si mesmo” parece corresponder ao uso distinguido em *Segundos Analíticos* 73a37-b2 (*paxe* Bodéüs & Stevens 2014, p. 177-8), embora as descrições que os apresentam sejam bem distintas: nos *Segundos Analíticos*, o foco são os atributos e a marca distintiva dos atributos em

questão é a necessidade de incluir os subjacentes apropriados em suas definições. O problema maior é que os exemplos fornecidos em *Segundos Analíticos* 73a37-b2 *parecem* incluir a sugestão de que os atributos em questão (os chamados *per se*<sub>2</sub>) se apresentam em pares de disjuntos (par/ ímpar, por exemplo). Mas, se isso for mera aparência que emerge de exemplos particulares (cf. McKirahan 1992, p.89-90, Zuppolini 2018, p.128), a correspondência funciona bem. Assim, na definição de cor, estará envolvido o subjacente apropriado, superfície. (cf. 1022a27-29 para o sentido de “estar envolvido na definição”).

1022a32-35: “aquilo cuja causa não é uma outra coisa: do ser humano, há várias causas [...], mas é por si mesmo que o ser humano é ser humano”: é bem claro que Aristóteles tem em mente a sentença “o ser humano, por si mesmo, é ser humano”, na qual a expressão “por si mesmo” quer dizer que o atributo em questão – a saber, *ser humano*, atribuído a *ser humano* – é tal que sua causa *não é outra coisa*. Isso implica, portanto, que (i) há uma causa para tal atributo e que (ii) tal causa não é fundamentalmente diversa do próprio atributo e/ ou do próprio sujeito.

No entanto, é claro que Aristóteles não tem em vista a afirmação de que  $X$  é causa de  $X$  ser  $X$  (para qualquer interpretação de “ $X$ ”). Afirmar isso seria totalmente vazio (cf. *Metafísica* 1041a10-20). Perguntar por que  $X$  é  $X$  só faz sentido quando se pode desarticular  $X$  em seus elementos constitutivos, de modo que a pergunta original, aparentemente vazia, “por que  $X$  é  $X$ ”, torna-se, por exemplo, “por que  $X$  é  $CA$ ”, em que “ $C$ ” é uma descrição relevante de um elemento subjacente e “ $A$ ” descreve alguma propriedade relevante para fixar a identidade de  $X$  (cf. Angioni 2008, p.331-343). É altamente provável que Aristóteles tenha isso em vista neste trecho de *Metafísica* V.18. Assim, dizer que “o ser humano, por si mesmo, é ser humano” pode ser tomado como equivalente a (por exemplo) “o ser humano, por si mesmo, é um corpo de tal e tal qualidade com tais e tais propriedades” (cf. *Metafísica* 1041a21-23, b6-7).

Algumas observações tornam essa interpretação mais plausível. Aristóteles freqüentemente usa expressões de tal modo que duas ocorrências do mesmo pronome (*touto*, “isso”, ou *tode*, “isto”, ou outros similares) têm referentes distintos. Isso é bem claro quando as expressões em que os pronomes ocorrem se referem a relações que ou não podem ser reflexivas, ou que não são tomadas como reflexivas no caso em questão. Por exemplo, em *Física* II.9, ao tratar da teleologia natural, Aristóteles diz o seguinte: “visto que o ser humano é tal e tal coisa, é preciso que tais e tais coisas venham a ser e estejam dadas; por sua vez, se estas últimas hão de ser o caso, é preciso que tais e tais outras venham a ser” (200b3-4). A expressão para “tais e tais coisas” e



para “tais e tais outras” é a mesma: o pronome “*tadi*”. No entanto, é claro que os referentes das duas ocorrências são distintos. Há muitos outros casos em que o mesmo fenômeno ocorre: *De Interpretatione* 19a38; *Tópicos* 110b34, 117b33, 37, 118a18, 128a39, b1, 150b27, 31, 34, 151a6, 9; *Refutações Sofísticas* 167b2-3, 180a29; *Poética* 1460a21. De modo similar, um padrão sentencial em que o mesmo termo (“*anthropos*”, “ser humano”) ocorre duas vezes pode ser tomado de tal modo que cada ocorrência do termo deva ser interpretada de modo distinto. Assim, tal como na sentença “quando *isso* é o caso, *isso* é o caso” (*Poética* 1460a21), cada uma das ocorrências do pronome tem um referente distinto (e a paráfrase correta é “se *p*, então *q*”, mas não a tautologia “se *p*, então *p*”), de modo similar, na sentença “o ser humano, por si mesmo, é ser humano”, as duas ocorrências do termo “ser humano” têm forças distintas: a primeira introduz o sujeito para análise ulterior, já a segunda é mero expediente para aludir a uma descrição extensionalmente equivalente a “ser humano”, por exemplo, “corpo de tal e tal qualidade com tais e tais propriedades”.

Assim, o que Aristóteles quer dizer é que a causa pela qual se explica por que “o ser humano é um corpo de tal e tal qualidade com tais e tais propriedades” – e esta causa é a forma – não é, a rigor, uma nova entidade distinta do ser humano. Há várias causas pelas quais o ser humano torna-se ser humano: ser um animal, ser bípede, etc. Cada uma dessas causas explica alguma parte ou aspecto essencial do ser humano, que o faz ser o que ele é. Não obstante, a causa que faz o ser humano ser precisamente o que ele é, em seu todo, não é extensionalmente distinta nem em relação ao ser humano, nem em relação ao atributo em questão – não é uma nova entidade que devesse ser contada na mobília ontológica, ao lado do ser humano e do atributo em questão. (Essa é a noção de *essência* que Aristóteles adota e desenvolve em *Metafísica* VII-VIII, conforme defendi em Angioni 2008; ver também Angioni 2014b, p.103-9).

O pronome relativo no genitivo em 1022a33 (“*hou*”, que na minha tradução virou “cujá”), é um genitivo *objetivo*, não *subjetivo*: se refere ao atributo que se atribui ao ser humano por si mesmo. A estrutura da causalidade em Aristóteles é triádica (cf. *Segundos Analíticos* 90a5-7, 99a1-2 ss.; Angioni 2008, p. 330-343, 2011, p.1-4): toda causa é causa pela qual uma propriedade *A* está presente em um sujeito *C*, e, na escrita de Aristóteles, a relação entre a causa e seu complemento objetivo, a propriedade *A*, é demarcada pelo uso do genitivo, ao passo que a relação entre a causa e seu complemento subjetivo, o sujeito *C*, é demarcada pelo uso do dativo (cf. 99a1-2, 16-18). Em 1022a33, o genitivo parece remeter ao termo *C* – no caso, ser humano – apenas porque, no contexto em pauta, “ser humano” é a expressão usada tanto para o termo *C*

como para o termo *A*.

Esse quarto uso de “por si mesmo” é muito mais importante que se imagina na teoria aristotélica da demonstração científica. Uma explicação científica segue o padrão triádico: a causa *B* é aquilo pelo que [*kath’ ho*] o sujeito *C* tem a propriedade *A*. Quando a causa *B* está envolvida na própria natureza do termo *C* e/ ou do termo *A*, Aristóteles aplica a expressão “por si mesmo” (“*kath’ hautō*”) à relação predicativa entre *C* e *A*. Nesse contexto, procurar saber “por que *C* é *A*, por si mesmo” consiste em procurar o item *B* que explica essa predicção em termos da própria natureza do termo *C* e/ ou do termo *A* (Cf. *Segundos Analíticos* 74a1, 75a34-37, 76a3-9).

1022a35-36: “aquilo que se atribui apenas a uma única coisa e enquanto é única, porque separada”: o texto aqui é difícil, ao menos na segunda parte da sentença. Em vez de ler o texto de Ross (que faz intervenção drástica sem evidência nos códices) ou o de Bekker, li o que consta em dois códices (J, Ab): “*dioti*” (“porque”), e justifico essa opção mais abaixo.

Aristóteles não dá nenhum exemplo, mas parece ter em mente predicados coextensivos, pois é freqüente o uso da expressão “*monoi hyparchei*” (“atribui-se apenas a isso”, ou “atribui-se a uma única coisa”) para tal efeito (cf. *Tópicos* 102a18, 109a12, 129b16, 154b11, 22, 155a26). Podemos interpretar esse uso da expressão “por si mesmo” de acordo com a terceira opção antes formulada:

(c) dizer que (por exemplo) o triângulo, por si mesmo, tem o atributo 2R quer dizer exatamente que ser um triângulo, tomado apenas nele mesmo, é condição *sine qua non* e suficiente para a atribuição verdadeira do predicado 2R.

O exemplo que escolhi alude a interpretação bem aceita, segundo a qual o quinto uso da expressão “por si mesmo” neste capítulo da *Metafísica* se reporta aos chamados *atributos per se*, como o 2R em relação ao triângulo. Atributos desse tipo são aqueles que *não fazem parte da essência do sujeito*, mas são necessariamente atribuídos ao sujeito e são explicáveis pela essência do sujeito (cf. *Metafísica* 1025a30-32 e comentários *ad locum*). Esse tipo de atributo parece extensionalmente equivalente à classe dos predicados *próprios*, distinguida como um dos tipos de predicado na teoria da argumentação nos *Tópicos* (cf. 102a18-30). Seja como for, em vários contextos, a expressão “por si mesmo” é aplicada a relações entre termos coextensivos e aparece em oposição a expressões como “devido a outra coisa” (“*di’ allo*”). É claro que aspectos fortemente intensionais estão envolvidos nesses usos (pois Aristóteles está interessado em relações explanatórias, que dependem de aspectos intensionais), mas também há, nesses contextos, um forte aspecto extensional: o atributo 2R se atribui ao triângulo isósceles não “por si mesmo”, mas “devido a outra

coisa” (“*dí’ allo*”) – a saber, devido ao triângulo – e é apenas ao triângulo que 2R se atribui “por si mesmo” (cf. *Primeiros Analíticos* 48a35, *Segundos Analíticos* 74a1-2). (Cf. Angioni 2016, p. 96-99, Ferejohn 2013, p. 85-90, Zuppolini 2018, p. 130-2).

Até este ponto o texto é claro. No entanto, não é muito claro o papel da cláusula “enquanto é única”. Interpretação plausível é tomá-la como adicionando nova condição, agora intensional: não basta que o predicado *P* seja atribuído apenas ao sujeito *S*, pois é preciso que ele seja atribuído a *S* enquanto *S* é tomado como a coisa única em seu gênero etc.

No entanto, prefiro outra interpretação, que introduz um caso adicional. A cláusula pode ser entendida como um operador que demarca uma unicidade *contextual*, produzida pela interferência de algum parâmetro. Em outras palavras, a cláusula demarca que um dado sujeito *S* é, sob certas condições, devido a alguma restrição propositadamente adotada, o *único* (em certo domínio) que recebe o predicado *P*. Aristóteles está perfeitamente ciente desse fenômeno e o comenta justamente ao discorrer sobre os predicáveis nos *Tópicos*. “Sentado” não é predicado próprio de nenhum ser humano. No entanto, sob certas condições e em um domínio restrito (por exemplo, o dos seres humanos presentes nesta sala), “sentado” pode tornar-se um predicado próprio de um único sujeito (103a29-39, cf. 128b16-21, ver discussão em Castelli 2010, p. 260-3). De modo similar, “bípede” não é atribuído apenas aos seres humanos, no domínio dos animais. No entanto, se alguma restrição de domínio for adotada no contexto – por exemplo, se o domínio em questão for restrito aos animais vivíparos – então “bípede” se torna um predicado que se atribui, naquele domínio, apenas aos seres humanos. Creio que é esse tipo de fenômeno que Aristóteles busca capturar com a expressão “aquilo que se atribui a uma coisa *enquanto é única, porque separada*”. Seres humanos foram “separados” no sentido de que foram destacados do domínio mais amplo dos animais e considerados no domínio restrito dos animais vivíparos, no qual eles são a única coisa a que se atribui o predicado bípede (o verbo “*chorizō*” tem essa força em Aristóteles, sendo recorrente na discussão sobre predicados próprios, cf. *Tópicos* 128b35, 129a25, 130b13, 19, 132a13, 140a28, 30). Por isso, se pode dizer que seres humanos, nesse domínio, são “por si mesmos” bípedes: nesse caso, a expressão nada mais quer dizer, senão que, *nesse domínio restrito*, seres humanos são, *sozinhos*, bípedes – os *únicos* bípedes. Como eu dizia na introdução deste capítulo, Aristóteles não é indiferente aos usos da expressão “por si mesmo” na língua ordinária, e um dos usos mais comuns é precisamente esse, que pode ser traduzido por “sozinho”. E não há dúvida de que Aristóteles reconhece o fenômeno da “restrição de domínio” no uso da linguagem: ele próprio utiliza o termo “quadrúpede”, em vários contextos na

*História dos Animais*, de acordo com restrições de domínio que o tornam equivalente a uma sub-classe dos quadrúpedes (por exemplo, quadrúpedes *vivíparos*, com exclusão dos ovíparos: 576a23, 594b28, 603a31, 612a2; ou, de modo mais ainda restrito, animais de rebanho, como bois, ovelhas etc., com exclusão de quadrúpedes como gatos, cães e porcos: 578a6, 8; 586b8; 610b23-24; 573a21, 27; de modo ainda mais restrito: 632a5). Algo similar ocorre no *Incessu Animalium* (711b17, 712a10, 712b22, 713a2).

### Capítulo 19:

1022b1-3: “Denomina-se ‘disposição’ etc.”: trata-se do capítulo mais curto e menos informativo do livro V da *Metafísica*. A noção de *disposição* (*diathesis*) é elucidada por meio de outra noção tão vaga e tão ambivalente quanto a primeira, a de *ordem* ou *ordenação* (*taxis*). Também é notável que o recurso de Aristóteles à análise etimológica pouco resolve: o termo *thesis* em Grego pode ser tão ambivalente como *diathesis*. O sentido de *thesis* que supostamente reconhecemos como mais trivial, o de *posição no espaço*, já é derivado e não fundamental. Em várias ocorrências, *thesis* já codifica o mesmo que *diathesis*: o arranjo (cf. “arrangement” no Liddell & Scott, entrada IV) interno daquilo que possui partes, isto é, a posição e ordenação dessas partes uma em relação à outra – seja no sentido estritamente espacial, seja em sentidos metafóricos.

### Capítulo 20:

A expressão grega explorada por Aristóteles – “*hexis*” – tem forças tão distintas em seus variados usos que é impossível, e altamente indesejável, recorrer ao expediente supostamente neutro, enxuto e literal de manter sempre uma mesma expressão em Português.

O capítulo está longe de ser completo e exaustivo. Basicamente, apenas dois usos do termo “*hexis*” são apresentados: o uso em que o termo designa *como que a ação de ter algo*, e o uso que designa uma certa disposição. No entanto, há quatro (ou cinco) usos filosóficos de “*hexis*” que mereceriam atenção. (i) O uso de “*hexis*” no sentido de *capacidade de fazer F*, em oposição à atividade de fazer *F* – uma capacidade que é distinta da mera *dynamis*, pois é adquirida e consolidada pelo exercício e pelo treino (cf. *Ética a Nicômaco* 1103b21-23, 29-31); (ii) o uso de “*hexis*” no sentido de competência ou habilitação (cf. *Partes dos Animais* 639a2); (iii) o uso de “*hexis*” para designar, em geral, certas propriedades de base envolvidas nas alterações, propriedades que dispõem seus portadores a certas interações causais (cf. *Geração e Corrupção* 324b17, 18); (iv) o uso de “*hexis*” para designar o ponto de chegada de um processo de formação completa (cf. *Metafísica* 1044b32, 1070a12, *De Anima* 417b16); (v) o misterioso

uso de “*hexis*” para se referir à luz (cf. *De Anima* 418b19, 430a15).

A ausência do uso (v) pode ser facilmente compreendida porque se trata de um uso muito específico (ver Kelsey 2018, p.209-10). No entanto, os outros casos são importantes. O caso (iii) pode parecer idêntico à noção de *condição*, mas envolve certa disposição para interagir de modo causal com outras coisas (tal como na noção contemporânea de disposição) e, conseqüentemente, parece envolver certas propriedades de base que dão esse poder ao seu portador (em *Metafísica* 1015b34, “*hexis*” remete à propriedade de *ser musical* ou à propriedade de *ser justo*). O problema é que, em alguns contextos, “*hexis*” parece ser usado para remeter mais particularmente às propriedades de base (cf. *Física* 245b7, *Geração e Corrupção* 324b17, 18; talvez *De Anima* 432a6). E o uso (iv) parece ser apenas uma extensão do uso (iii) para os casos em que, em vez de uma propriedade de base qualquer, se trata da forma e da natureza completa da coisa (cf. *Metafísica* 1044b32, 1070a12, *De Anima* 417b16). Mesmo se admitirmos, com Menn (s/data, 1γ1), que o livro V recolhe apenas casos que são relevantes para o argumento da *Metafísica*, a ausência de discussão do uso (iv) é significativa.

Semelhantemente, o uso (i) é importante para compreender de que modo a virtude do caráter, precisamente por ser uma *hexis* consolidada pela prática constante e controlada de certas ações, já envolve em si mesma a capacidade de praticar ações virtuosas do modo apropriado e com regularidade confiável. O uso (ii), por sua vez, é apenas uma extensão do uso (i) para os casos em que a capacidade de fazer *F* se consolidou plenamente como uma reconhecida competência para fazer *F*. Esses dois usos de “*hexis*” não derivam do uso intransitivo do verbo “*echein*” com advérbios – ao contrário do que se poderia inferir, se eles fossem reduzidos à noção de *diathesis*. Eles parecem ecoar tanto o uso do verbo no sentido de “segurar, ter pleno domínio sobre” (Liddell & Scott, p. 750, vários casos sob a entrada A.II) como também o uso do verbo “*echein*” com infinitivo para designar a capacidade de fazer algo (Liddell & Scott, p.750, entrada A.III).

Podemos tentar explicar o “silêncio” de Aristóteles sobre esses usos de “*hexis*” com várias elucubrações. O que não é, porém, admissível, é usar esse suposto silêncio como argumento para negar as evidências de que o termo “*hexis*” é usado, em muitos contextos, de modos que não foram registrados no presumido léxico de Aristóteles.

1022b4-5: “denomina-se *ter* [*hexis*] como que certa atividade da coisa que tem e da que é tida, como se fosse certa ação ou movimento”: do ponto de vista da morfologia, o termo “*hexis*” é a forma nominal proveniente do verbo “*echein*”, que é objeto do capítulo 23, e cujos sentidos preliminares são

“ter” ou “possuir”. A princípio, “*hexis*” poderia ou deveria codificar, em forma nominal, todas as ações e estados captados nos diversos usos do verbo “*echein*” – assim como, por exemplo, certo uso do substantivo “produção” codifica, em forma nominal, a ação designada pela verbo “produzir”. No entanto, Aristóteles não explora essa via. Tampouco é verdade que “*hexis*” seja usado para codificar a ação denotada por qualquer uso do verbo “*echein*”. Um exemplo é suficiente: em 1023a17-21, “*echein*” (traduzido, neste caso, por “conter”) codifica a ação de *conter*, *impedir* ou *restringir alguma ação* – tal como dizemos, em Português, que a barragem contém a água, ou que a razão contém o ímpeto vingativo. No entanto, o termo “*hexis*” em Grego não é usado para designar essa forma de contenção (seja a física, seja a moral).

Mesmo assim, Aristóteles inicia o capítulo sobre “*hexis*” observando que o termo designa *como que* uma certa atividade (*energeia*), ou ação (*praxis*), ou processo (*kinesis*), que envolve duas coisas, a que possui e a que é possuída. A expressão “como que” (*hosper*) indica que se trata de uma analogia (ter cabelos, por exemplo, não é uma ação).

Assim, se há algo, X, que possui Y, aplica-se o termo “*hexis*” ao próprio *possuir* Y (cf. *Incessu Animalium* 711a6, *Metafísica* 1055b13), assim como se aplica o termo “*steresis*” (“privação”) ao *não possuir* Y. O único exemplo fornecido no trecho é a expressão (em Grego) “X *possui* Y” no sentido de “X *veste* Y”. Em Português, não há forma nominal para a ação de vestir (assim como não há forma nominal para a “ação” de ter cabelos). Por isso, assim como escolhi o próprio infinitivo “ter” para traduzir “*hexis*” em 1022b4, escolhi o infinitivo “vestir” para traduzir o mesmo termo em 1022b8. Sobre “*hexis*” neste último sentido, Ross 1923, p.336, e Kirwan 1993, p. 171, estão corretos ao sugerir um paralelo com a passagem do *Teeteto* (197b-c), na qual *ter* conhecimento é comparado a *ter ou segurar na mão* os pássaros e a *vestir* um manto. Para exame meticoloso da questão, ver Menn 1994, p.83-87.

O mais divertido de tudo, nesta passagem, é Aristóteles afirmar que a *hexis* é como que uma certa atividade (*energeia*) – pois, em outras passagens (cf. *Ética a Nicômaco* 1103b21-23, 1098b31-1099a3, 1153b10), *hexis* consiste em um tipo de capacidade de fazer F, consolidada pelo exercício e pelo treino, em oposição ao exercício ou à *atividade* de fazer F (*energeia*), ou em oposição à *ação* de fazer F (*praxis*, cf. *Ética a Nicômaco* 1103b29-31).

Essa distinção entre *hexis* e *energeia* ecoa a distinção entre *efetividade primeira* e *efetividade segunda* (*De Anima* 417a21-22 ss.), bem como a distinção entre *posse* (*ktesis*) e *uso* (*chresis*) no *Teeteto* de Platão (cf. 197b-c), reaproveitada de modo peculiar em *Ética a Nicômaco* 1098b32-33.

1022b8-10: “não é possível ter esse ter”: Aristóteles observa que *possuir*

(ou *ter*) conforme o uso identificado na passagem anterior, *não pode tornar-se uma relação reflexiva*. Por exemplo: vestimos roupas e, por isso, se pode identificar o *vestir* como certa ação ou estado, mas não vestimos o vestir. Por que Aristóteles anota isso? Muito provavelmente, ele está a pressupor um contraste com outro uso de “*hexis*”, como correlato de “privação”, no qual tanto “*hexis*” como “*steresis*” (“privação”), em vez de remeter ao próprio “ato” de possuir ou estar privado, remetem às propriedades em questão (por exemplo, quente e frio). Trata-se do uso (iii) que identifiquei na introdução aos comentários deste capítulo. Neste caso, pode-se dizer, na língua comum, que o corpo *possui calor* – isto é, tem uma *hexis*, pois “*hexis*” se refere ao calor (o mesmo se aplica ao conhecimento e à virtude, que são exemplos comuns de *hexeis*). Cf. *Categorias* 12a35-39: Aristóteles fala que “possuir a *hexis* não é uma *hexis*” (*echein ten hexin ouk estin [...] hexis*) – aparentemente contradizendo o que ele diz em 1022b8-10 (ver a insatisfação de Ackrill p. 1963, p.110) –, mas o fato é essas ocorrências de “*hexis*” em *Categorias* referem-se a *propriedades* (como a visão), mas não ao próprio *possuir*. O que Aristóteles quer dizer é que “possuir uma tal propriedade [*hexis*] não é uma propriedade [*hexis*] desse mesmo tipo” (cf. Bodéüs & Stevens 2014, p.181). O trecho das *Categorias* não opera com “*hexis*” no primeiro sentido que V.20 identifica, mas nem por isso há contradição insolúvel entre ambas as passagens. (Para um paralelo com “privação”, ver *Física* 193b19-20: “também a privação é, de certo modo, uma forma”; Angioni 2009, p.219-220).

1022b10-12: “denomina-se *condição* (*hexis*) a disposição pela qual certa coisa se dispõe bem ou mal [...]; por exemplo, a saúde”: trata-se de uso bem comum do termo “*hexis*”, que deriva do uso intransitivo do verbo “*echein*” com advérbios (ausente do capítulo 23) para indicar estados, modos de ser ou de se comportar, disposições físicas etc. O sentido de “*condição*” que tenho em mente é aquele envolvido em expressões como “*condição física*”, “*condição mental*” etc.

Pode-se dizer que o uso de “*hexis*” como gênero da virtude do caráter (cf. *Ética a Nicômaco* 1106a11-5) se enquadra *sob* essa noção. Mas, infelizmente, as interpretações se deixam levar pelo cômodo engano de julgar que o tipo de *hexis* que a virtude do caráter é se exaure nesse tipo de disposição cujo exemplo paradigmático é a saúde. O engano é similar ao seguinte caso. Tomem-se as afirmações: “planta é um ser vivo”, “animal é um ser vivo”. Para explicar de que modo plantas são seres vivos, uma certa descrição de ser vivo é suficientemente adequada. No entanto, daí não se segue que o tipo de ser vivo que o animal é seja exatamente o tipo de ser vivo que a planta é. Por isso, estaria em erro alguém que julgasse que a descrição de ser vivo adequada ao

caso da planta também fosse adequada ao caso do animal. Para que fique claro o paralelo, tomem-se as afirmações: “saúde é uma condição”, “virtude do caráter é uma condição”. Para explicar de que modo a saúde é uma condição, uma certa descrição de condição é suficientemente adequada. No entanto, daí não se segue que o tipo de condição que a saúde é seja exatamente o mesmo tipo de condição que a virtude do caráter é. Por isso, estaria em erro alguém que julgasse que a descrição de condição adequada ao caso da saúde também fosse adequada ao caso da virtude do caráter. Pois, no caso da virtude do caráter, como também no caso das habilidades técnicas, *estar em certo estado* não basta, pois se requer a consolidação, pelo exercício repetido, da capacidade de fazer certas ações do modo adequado. (Defendi o ponto em Angioni 2009b. Para discussão geral, ver Menn 1994, p.83-87).

1022b13-14: “algo denomina-se *condição*, se for uma parcela desse tipo de disposição. Por isso, também a excelência das partes é uma condição”: a rigor, o texto sugere que o foco de Aristóteles é a excelência das partes corporais. A excelência do olho é uma parcela da saúde em seu todo (cf. *Ética a Nicômaco* 1102a19-23). No entanto, pode ser que “partes”, em 1022b14, inclua também as partes da alma, de modo que Aristóteles estaria aludindo também às diversas virtudes, ou excelências, que são partes da excelência humana como um todo (cf. *Ética a Nicômaco* 1144a5, 1106a221-24). Nada garante essa sugestão, porém.

Há contraste entre esta passagem e *Categorias* 8b26-9a13. Esta passagem, bem como outras (cf. *De Anima* 417b15-16), emprega o termo “*diathesis*” (“disposição”) como gênero no qual se inclui a *hexis* (“condição”). Já o trecho das *Categorias* parece empregar ambos os termos como se designassem espécies distintas do gênero *qualidade* (cf. Ackrill 1963, p. 104). No entanto, é bem comum, não só em Aristóteles como também na língua comum, o emprego de um mesmo termo para designar ou um gênero, ou uma espécie que complementa outra em um domínio maior. Algo similar ocorre, na *Física*, com a flutuação do termo “espontâneo” (*tautomaton*) para designar ou o gênero maior no qual o acaso se inclui, ou a espécie complementar que se opõe ao acaso, naquele domínio maior. Ver Angioni 2009, p.319.

## Capítulo 21:

O termo em questão neste capítulo é “*patbos*”, o qual pode referir-se a coisas bem distintas, de acordo com o contexto. A gama variada dos itens aos quais o termo se refere torna bem questionável a opção por uma tradução uniforme – isto é, o mesmo termo Português para todas as ocorrências. No entanto, dado que os quatro usos contemplados neste curto capítulo têm



suficiente similaridade e podem ser bem explicados a partir de um mesmo núcleo, julguei razoável traduzir todos por “afecção” – que é uma opção bem tradicional – e deixar para os comentários as elucidações e observações críticas sobre os limites dessa opção.

Antes de passar, porém, aos comentários tópicos, convém insistir em uma observação de ordem geral. O capítulo está longe de ser exaustivo: muitos usos de “*pathos*” comuns em Grego e no vocabulário de Aristóteles estão ausentes (cf. Kirwan 1993, p.171-172). Mais do que isso, o capítulo não contempla alguns usos bem importantes do termo, como aquele que, no contexto de obras como *Retórica* e as duas *Éticas*, é normalmente traduzido por “emoção”. Além do mais, está ausente do capítulo um outro uso do termo que, além de bem sedimentado na língua comum, é bem importante para compreender muitos argumentos: o sentido bem trivial e vago de “algo que sofremos”, como equivalente de “algo pelo qual passamos”, isto é, alguma experiência pela qual passamos, mas que também inclui partes em que ativamente fizemos algo, em vez de apenas sofrer passivamente a ação de outro agente (nisso, discordo de Bodéüs & Stevens 2014, p.181). Por exemplo: a experiência de alguém que passou o dia na fila de vários guichês burocráticos para obter uma nova carteira de motorista poderia ser codificada pelo termo “*pathos*”. No entanto, embora o uso de “*pathos*” capture o lado passivo (e eventualmente irritante) da experiência em questão, é claro que a experiência também envolve uma série de pequenos atos voluntários que o agente perpetrou ativamente (e esse ponto é perfeitamente consistente com a definição de “*pathos*”, no contexto específico de *Poética* 1452b11-12, como uma ação destrutiva, *praxis phthartike*).

1022b15-18: “uma qualidade segundo a qual é possível se alterar”: os exemplos de Aristóteles são todos de qualidades físicas: elas são chamadas “afecções” porque são aquilo em que algo pode ser *afetado* ou modificado. Aristóteles, no entanto, expande o uso do termo para outras qualidades não físicas (e nisso ele segue uma tendência geral da língua), bem como freqüentemente usa “*pathos*” em oposição a “*ousia*”: a afecção é aquilo que pode mudar em um objeto sem que sua identidade seja perdida, ao passo que a *ousia* é aquilo que não pode mudar sem que o objeto se torne uma coisa de natureza distinta.

Este uso do termo “*pathos*” poderia ser muito bem traduzido por “característica” – a rigor, considero que “característica” é bem melhor em muitos contextos (por exemplo, em *Segundos Analíticos* 75b1, *Metafísica* 1004b6, 11, 1020a19), mas, neste capítulo da *Metafísica*, em vista dos elementos comuns aos quatro usos que Aristóteles distingue, preferi “afecção” (pois *sofrer uma*

*modificação ou afecção* é o núcleo que permite entender porque o termo é usado de acordo com os modos que Aristóteles lista na seqüência).

1022b18-19: “as efetivações e alterações dessas coisas”: a expressão “dessas coisas” retoma as qualidades físicas que cabem no primeiro uso de “*pathos*”. Aristóteles nota que o mesmo termo “*pathos*” designa os processos que ocorrem com essas qualidades físicas. “Efetivação” traduz “*energeia*” – termo que, em outros contextos, poderia ser mais bem traduzido por “atividade” ou “efetividade”. No entanto, neste contexto, é claro que “*energeia*” se refere aos processos mediante os quais uma qualidade física é adquirida. Por exemplo, o processo de *resfriamento* pelo qual um corpo que estava quente se torna frio é uma *efetivação da qualidade de ser frio* naquele corpo, bem como uma *alteração* ou *modificação* de sua qualidade relativa à temperatura (cf. Alexandre 418.25-26).

Em *Física* 202a22-24, Aristóteles emprega o termo “*pathesis*” para se referir ao mesmo fenômeno que é codificado neste uso de “*pathos*”. Essa observação é importante para refutar a tese ingênua de que é possível compreender o vocabulário técnico de Aristóteles apenas pelas terminações e sufixos. Felizmente, terminações não têm poder cabalístico. O que determina a força de um termo é seu emprego em um dado contexto. Aliás, Aristóteles estava muito bem ciente dos sofismas que se podem construir com base nas aparências das terminações (ver *Refutações Sofísticas* 166b15-19; Fait 2007, p.115).

1022b19-20: “alterações e movimentos nocivos etc.”: a expressão “mais do que essas”, longe de assinalar alguma preferência filosófica de Aristóteles, apenas remete ao uso ordinário das expressões. No uso ordinário da língua, é muito mais comum encontrar “*pathos*” no sentido de alterações e movimentos nocivos. Por exemplo: saúde e doença são dois pólos entre os quais normalmente há alteração, nas duas direções. Da saúde para a doença, a alteração é considerada nociva, mas, da doença para a saúde, a alteração é considerada um bem. Aristóteles apenas nota que a língua comum prefere chamar de “afecções” as alterações que vão em direção ao polo considerado ruim ou nocivo – mas isso não significa que seria incorreto, do ponto de vista filosófico, chamar de “*pathos*” o processo de recuperação da saúde.

Outra interpretação possível da expressão “mais do que essas” (“*touton mallon*”) é tomar o genitivo como partitivo (“entre essas”, isto é, entre as alterações, que foram listadas em segundo lugar) e o advérbio “*mallon*” no sentido de “mais” ou “sobretudo”, sem complemento algum.

1022b20-21: “infortúnios e coisas dolorosas”: o termo traduzido por

“infortúnio” (*symphora*) tem vários usos e, em seu aspecto geral, remete à noção de *algo que nos acontece*, mas, neste contexto, designa especificamente algo *ruim* que nos acontece – a expressão “*kai lyperon*” (“e coisas dolorosas”) é muito provavelmente epexegetica. Outra opção para traduzir este uso de “*pathos*” seria “calamidade” ou “desastre”. Por exemplo: o fato de Édipo ter matado o próprio pai e desposado a própria mãe é um *pathos* neste sentido, bem como uma mutilação sofrida no campo de batalha, uma ruína financeira completa etc. (cf. *Poética* 1452b11-13, 1453b20-21).

Em vez de *συμφορῶν*, o códice A<sup>b</sup> tem *ἠδέων*. A tradução ficaria assim: “denominam-se afecções as coisas prazerosas e dolorosas de grande monta”.

## Capítulo 22:

As observações de Aristóteles neste capítulo mostram que ele teve plena ciência de que expressões são *sensíveis ao contexto* (isto é, sua força depende daquilo a que se aplicam em dado contexto) e evidenciam seu esforço para explicitar os *pressupostos* que estão implícitos em cada uso específico. Pleno domínio sobre os pressupostos é importante para dominar as inferências que são legítimas em cada caso. Por exemplo, quando se diz que “Tirésias é privado de visão”, pode-se inferir que Tirésias deveria ter visão, sob condições normais, mas, quando se diz que “árvores são privadas de visão”, não se pode inferir que, sob condições normais, árvores deveriam ter visão. No entanto, o que legítima ou deslegitima a inferência em um e outro caso não é o sentido de “privado” ou “privado de visão”, mas a força que as expressões adquirem ao serem aplicadas a diferentes coisas. Aristóteles estava perfeitamente ciente disso e se esforça por mapear o terreno.

É bem claro o caráter incompleto do capítulo: o emprego de “privação” como correlato de “*hexis*” – uma das quatro formas de *oposição* (cf. *Categorias* 11b17-19) – nem sequer é mencionado, apesar de sua importância em *Categorias* 12a26-b27 e *Metafísica* 1055a33-b29.

Para outras passagens relevantes, ver *Metafísica* 1004a10-17, 1046a31-35.

1022b22: “Fala-se de *privação*”: neste capítulo, as observações de Aristóteles se exprimem em sentenças com a forma “X *legetai* + outra sentença”, que depois se exemplifica com o termo X\* (com exceção de 1022b31-32), em que os termos “X” e “X\*” são de mesma família (“privação” e “ser privado”) – diferentemente da maior parte dos capítulos de *Metafísica* V, que emprega o padrão sentencial “X *legetai* to Y” (ver a introdução destes comentários). É sutil a fronteira entre uso e menção. Optei pelo uso: “fala-se de *privação*” é equivalente a algo como “a situação objetiva da qual estamos falando é uma *privação*”, mas parece tentador traduzir como “fala-se

‘privação’” (com aspas sinalizando menção), que equivale a “[o termo] ‘privação’ é usado”<sup>2</sup>. (Poder-se-ia alegar que a ausência de artigo neutro (“*to*”) antes de “*steresis*” indica que não se trata de menção. No entanto, o emprego do artigo neutro é condição suficiente mas não necessária para sinalizar menção.)

1022b22-24: “mesmo quando a coisa em questão não for naturalmente apta a tê-lo”: o pronome “*auto*”, neste contexto (1022b23), não marca nenhuma oposição entre as coisas em si mesmas e suas aparências (ou algo assim), mas é apenas um modo de demarcar aquilo que expressões tais como “a coisa em questão” demarcam em Português. A mesma expressão é repetida em 1022b25, agora sob o contraste entre a coisa tomada em si mesma e tomada em seu gênero.

Aristóteles nota que às vezes a sentença “*X* é privado de *Y*” é usada (ou que a expressão “privado de *Y*” se aplica a “*X*”) sem que se pressuponha que *X* seja o tipo de coisa que naturalmente deveria ter *Y*. Dizer que a planta é privada de olhos não pressupõe que a planta deveria, sob condições normais, ter olhos. E isso contrasta com o caso seguinte.

1022b24-27: “ela mesma (ou seu gênero) é naturalmente apta a tê-lo”: Aristóteles nota que às vezes a sentença “*X* é privado de *Y*” é usada (ou que a expressão “privado de *Y*” se aplica a “*X*”) sob a pressuposição de que *X* seja o tipo de coisa que naturalmente deveria ter *Y* (ou que *X* seja uma espécie de um gênero de coisas que naturalmente deveria ter *Y*). E isso contrasta com o caso anterior. Sobre a noção de pressuposição, é elucidativa a seguinte passagem de *Metafísica* IV.2:

“ou dizemos sem mais que tal e tal coisa não é o caso, ou que não é o caso em algum gênero; neste caso, essa diferença encontra-se em acréscimo àquilo que consta na negação – é que a negação é ausência daquilo, mas, na privação, sucede haver também uma natureza subjacente a respeito da qual se afirma a privação” (1004a12-16).

A expressão-chave se encontra no final: “sucede haver também uma natureza subjacente a respeito da qual se afirma a privação” ou, em uma paráfrase mais livre: sucede (pela própria natureza da privação) que se pressupõe implicitamente uma natureza, ou domínio de coisas, a respeito do qual a privação se afirma”. Essa paráfrase se justifica pelas seguintes razões: (i) é comum em Aristóteles encontrar o termo “*physis*” (“natureza”) no sentido de sujeito de predicação; (ii) *estar pressuposto* (ou *envolvido*) é um dos sentidos

<sup>2</sup> Neste ponto, agradeço a Guilherme Cecílio.

comuns do verbo “*hypokeitai*”, do qual deriva o participio “*hypokeimene*”; (iii) “*gignetai*”, neste contexto, capta aquele tipo específico de vir a ser (ou se tornar) que, longe de envolver mudança de propriedades intrínsecas na coisa que “se torna” diferente, se deve à mudança de parâmetros assumidos no contexto (exemplo: “a Alemanha é o melhor time no raking da Fifa, mas, se considerarmos o número de títulos mundiais, o Brasil é que *se torna* o melhor time”, ou “Sócrates é maior que Símiás, mas, se o compararmos a Cebes, ele *se torna* menor”; para alguns exemplos em Aristóteles, cf. *Tópicos* 122b3, *De Caelo* 310b10, *Metafísica* 1029a10, *Ética a Nicômaco* 1098a16, b20, 1131b21); neste caso, o parâmetro em questão é a própria natureza da privação: por ser uma privação, *sucede que* se pressupõe um domínio específico de coisas, a respeito do qual se nega o atributo em questão.

Portanto, o que Aristóteles quer dizer em 1004a12-16 é que, na privação – por exemplo, ao se afirmar que *X é privado de visão* – se pressupõe algo a mais que na mera negação: se pressupõe que o sujeito *X* é de um tipo específico ou pertence a um domínio específico, qual seja, o domínio das coisas que são naturalmente aptas a ter visão. Para remeter a essa noção de *domínio* pressuposto na aplicação de um predicado, Aristóteles usa várias expressões: “*dektikon*” (“receptáculo”), “*genos*” (“gênero”), “*hypokeimenon*” (que, neste caso, deve ser entendido como “subjacente pressuposto”, cf. *Metafísica* 1055b25) e o participio “*pephykos*” (“naturalmente apto”).

Basicamente a mesma tese é exposta por Aristóteles em *Metafísica* X.4, 1055b9-11. Ver também, em outros termos, *Primeiros Analíticos* I.46, 51b41-52a5, 52a15-17.

Kirwan 1993, p.84, parece ter entendido o ponto em 1004a12-16, mas, ao comentar esta passagem do livro V (p. 172), é confuso.

1022b27-31: “não o possui no momento em que é naturalmente apta a possuí-lo etc.”: Aristóteles expande as observações feitas no caso anterior, notando que a pressuposição de que *X* seja o tipo de coisa que naturalmente deveria ter *Y* pode ser ainda modificada por vários tipos de cláusulas mais específicas. Assim, pressupõe-se que *X* seja o tipo de coisa que naturalmente deveria ter *Y* e, mais especificamente:

(i) pressupõe-se que *X* está no momento naturalmente apropriado para ter *Y*. (cf. 1019b17-19).

(ii) pressupõe-se que *X* deveria ter *Y* em algo (alguma parte determinada).

(iii) pressupõe-se que *X* deveria ter *Y* conforme a (ou devido a) um item específico.

(iv) pressupõe-se que *X* deveria ter *Y* em relação a um item específico.

(v) pressupõe-se que *X* deveria ter *Y* de algum modo específico.

Aristóteles sugere exemplos apenas para o caso (i). A pressuposição (i) está em ação quando se diz (por exemplo) que um gato adulto é privado de visão, mas não está em ação quando se diz que um filhote que acabou de nascer é privado de visão. As demais condições são marcadas de modo bem sucinto por meio de preposições (*en* + dativo, *kata/pros* + acusativo) ou advérbios.

1022b31-32: “a subtração violenta de uma coisa”: neste caso, Aristóteles observa que o termo “privação” (“*steresis*”) é usado para se referir a um processo, o processo de subtração violenta de algo (tanto uma mutilação como um confisco de bens parecem ser exemplos aplicáveis).

1022b32-33 ss.: “tantos modos pelos quais se dizem as negações pelo ‘a’ (*alpha*)”: trata-se do alfa privativo, pelo qual, em Grego, se criam palavras que exprimem privações e negações. Em Português, palavras que designam privações podem ser construídas com o prefixo “in” ou com o prefixo “de”, mas há casos em que se emprega o mesmo “a” (em palavras que vêm diretamente do Grego). Por exemplo, “infinito”, “invisível”, “desigual”, “amorfo”, “acéfalo”, “anorexia” etc.

1022b33-1023a2: “por não ter, em geral, cor, ou por tê-la de modo medíocre”: Aristóteles nota que palavras construídas com o alfa privativo para indicar privação podem ser aplicadas em dois casos bem distintos. “Invisível” (*aoraton*), por exemplo, pode designar:

- (a) algo que não tem cor alguma;
- (b) algo que tem cor, mas uma cor medíocre, dificilmente visível.

O mesmo parece aplicar-se aos outros casos listados por Aristóteles. Por exemplo: o termo “ápode” pode ser empregado para designar:

- (a) algo que não tem pé algum (por exemplo, serpentes);
- (b) algo que tem pés medíocres (por exemplo, focas e certos pássaros, cf. *Historia Animalium* 487b23-25).

No entanto, há considerável dificuldade em determinar o alcance do caso (a). Pode-se dizer, por exemplo, que serpentes não têm nenhum pé. Mas também se pode dizer que livros não têm nenhum pé. A diferença – nos termos que Aristóteles já observou nos casos considerados respectivamente em 1022b22-24 e 1022b24-27 –, é que serpentes são um tipo de coisa cujo gênero parece naturalmente dever ter pés sob condições normais ou ótimas, mas livros são coisas às quais naturalmente não cabe ter pés de modo algum.

Semelhantemente, a água não tem cor alguma, mas é o tipo de coisa cujo gênero naturalmente parece dever ter alguma cor em condições normais, ao passo que o número dois é um tipo de entidade ao qual não cabe de modo algum ter uma cor.

Em *Metafísica* X.4, 1055b9-11, Aristóteles reserva o termo “desigual” (*anison*) para aquilo que não possui igualdade, mas está no gênero de coisas às quais naturalmente compete ter igualdade (cf. Castelli 2018, p. 129-130). Por outro lado, a negação “não igual” (*ouk ison*) também pode ser aplicada àquilo que não possui igualdade, mas nem sequer está no gênero de coisas às quais naturalmente compete ter igualdade. Assim, o número dois é *desigual* em relação ao três, mas, se a alma for comparada ao número dois, se dirá que ela “*não é igual* ao dois”, em vez de se dizer que ela é “desigual” em relação ao dois.

Nesses termos, deve-se perguntar se a condição (a) recobre ambos os casos distinguidos em *Metafísica* Iota – o “desigual” e o “não igual” –, ou apenas o caso do “desigual”, que pressupõe que o sujeito ao qual se aplica o predicado “desigual” está no gênero de coisas às quais naturalmente cabe ou compete ter igualdade. O fato de “desigual” ser usado como exemplo em *Metafísica* V.22 sugere uma congruência com *Metafísica* X.4, 1055b9-11. Se for assim, a condição (a) excluiria o caso em que se diz que “a alma não tem cor” e “o número dois não tem cor”. No entanto, nada indica que essa sugestão deva prevalecer. O texto de *Metafísica* V.22 é vago a esse respeito.

Seja como for, ressalto um ponto metodológico de vasto alcance. O fato de Aristóteles ter explicitamente observado que termos privativos podem ser empregados sob duas condições distintas, (a) e (b), de acordo com o contexto, deveria impor uma precaução metodológica aos leitores de Aristóteles: quando tais termos são usados, devemos perguntar se são usados conforme (a) ou conforme (b). Por exemplo, quando Aristóteles diz que “a mesquinhez é incurável” (*Ética a Nicômaco* 1121b11-13), apenas o contexto – e a comparação meticulosa de todas as passagens relevantes – pode determinar se o termo “incurável” foi usado conforme (a) ou conforme (b). Ou Aristóteles quer dizer que a mesquinhez é realmente incurável, ou quer dizer que ela é de difícil cura (ver discussão similar em Hobuss 2018). E Aristóteles de fato emprega termos privativos de acordo com a elasticidade permitida pelo caso (b): em 1126a4-6, o termo “*aorgesia*” (a “não-irascibilidade”) não se limita a casos em que uma reação irada está totalmente ausente, mas inclui significativamente casos em que a ira não se manifesta do modo como se deve manifestar.

Ver também *De Caelo* I.11, 280b22ss.: Aristóteles é muito metuloso ao considerar os termos privativos “*ageneta*” (não-gerado) e “*aptharta*” (incorrutível, indestrutível).

1023a2-4: “por não sofrer algo facilmente ou do modo adequado”: o texto é bem elíptico, mas é claro que está implícito o mesmo enunciado que se encontra em 1022b32 (“fala-se em *privação* por meio de termos com o alfa privativo em tais e tais condições”), bem como é claro que os advérbios “*radios?*” e “*kalos?*” pressupõem verbos que designam suscetibilidades passivas, como “ser cortado” (*temnesthai*), conforme se explicita logo a seguir.

O ponto de Aristóteles neste passo é apenas uma retomada da distinção entre as situações (a) e (b) para os casos em que o termo com alfa privativo envolve certa atividade ou suscetibilidade. Adjetivos verbais privativos formados a partir de verbos que denotam ações ou atividades também podem remeter à situação (b): a ação ou atividade é desempenhada de modo medíocre, ou não do modo adequado. (Cf. ponto similar em 1019a23-26, 1019b11-15). O termo “incortável” não é elegante em Português, mas permite capturar com clareza o ponto de Aristóteles: pode-se aplicá-lo a um diamante, de acordo com a situação (a), ou a um queijo meia cura esquecido na prateleira, de acordo com a situação (b). (Ver algo similar em Makin 2006, p. 36).

1023a4-5: “por não possuir certa coisa de modo algum”: Aristóteles considera casos bem específicos em que, sendo cabível uma privação gradual, ou distribuída em diversas partes etc., aplica-se o predicado “privado” apenas àquilo que é privado de modo total. Aristóteles não está propondo nenhuma regimentação. Tudo que ele quer dizer é que alguns termos são preferencialmente aplicados quando se verifica a privação total.

1023a5-7: “não é verdade que qualquer um é ou bom ou mau, ou justo ou injusto, pois há também o intermediário”: não espanta que Aristóteles termine o capítulo notando que oposições e privações nem sempre envolvem disjunções contraditórias (cf. *Metafísica* 1055b18-25; cf. Castelli 2018, p.132). É que também elas – tal como as pressuposições sob as quais termos privativos e o próprio termo “privação” são usados – legitimam ou não certas inferências. Aristóteles tem as mesmas preocupações em *Metafísica* X.3-5 e *Categorias* 10.

### Capítulo 23:

Aristóteles anota vários modos pelos quais a expressão “possuir” (ou “ter”) é empregada. Novamente, o termo grego em questão (“*echein*”), a depender do contexto em que é usado, possui forças tão diversas que é seguramente indesejável, ou mesmo incorreto, usar um mesmo termo em Português para todas as ocorrências. Acrescente-se também que a lista de Aristóteles está longe de ser exaustiva. Há ao menos um uso importante que não é registrado por Aristóteles neste capítulo, mas que ele seguramente reconhece (pois é comum na língua Grega): o verbo “*echein*” com



complemento no infinitivo para designar poder ou capacidade de fazer algo. Além disso, alguns usos registrados em *Categorias* 15 não são aqui identificados (“possuir uma casa ou uma fazenda”, 15b26-7, “possuir uma mulher ou um marido”, 15b27-8). É notável que nenhum desses textos identifica o uso (muito trivial em Grego) de “*echein*” com advérbio para designar um estado ou disposição. Salta aos olhos, também, a falta de correspondência mais estrita com os usos de “*hexis*”, objeto do capítulo 21 – pois o substantivo “*hexis*” é a forma nominal correlata ao verbo “*echein*”.

1023a8-11: “conduzir de acordo com sua própria natureza”: o verbo Grego “*agein*”, que traduzi por “conduzir”, pode ser igualmente bem traduzido por “levar”, “carregar”, “trazer”, “portar”, “guiar”, dependendo dos termos a que se aplica. O termo “*physis*”, que traduzi por “natureza”, carrega neste contexto a conotação de *desenvolvimento natural* (a febre “possui” o ser humano e o leva para certa direção de acordo com seu desenvolvimento natural).

1023a11-13: “receptáculo em que algo está presente”: Aristóteles emprega um padrão sentencial distinto do caso anterior. Antes, o padrão era este: “possuir [*to echein*] se diz conduzir [*to agein*]” – ou seja, uma asserção envolvendo dois verbos no infinitivo, em que o predicado funcionava como definição daquilo que o termo sujeito significa em determinado contexto. Agora, o padrão sentencial é diverso. Pelos exemplos, é claro que Aristóteles tem em mente, na linguagem-objeto (por assim dizer), sentenças do tipo “o bronze possui a forma da estátua”, e sua metalinguagem especifica o tipo de sujeito a que o verbo “possuir” se aplica nesses casos: “o predicado ‘possuir’ [*to echein*] se aplica ao receptáculo”, ou, como traduzi, “é o receptáculo que se diz *possuir*”.

Trata-se do uso de “*echein*” que é o mais próximo (embora não seja idêntico) ao uso bem comum do verbo “ter” em Português (e verbos similares em línguas neo-latinas) para indicar a relação entre objetos (ou substâncias, no vocabulário de Aristóteles) e propriedades.

1023a13-17: “aquilo que contém as coisas contidas”: o verbo que, neste contexto, traduzi por “conter” é o mesmo antes traduzido por “possuir”: “*echein*”.

O padrão sentencial segue o caso anterior: “conter se diz *X*”, ou, de modo menos literal, “*X* é que se diz conter” – em que “*X*” é uma descrição que especifica o tipo de sujeito a que a expressão “conter” pode ser aplicada. Os exemplos de sentenças na linguagem-objeto são claros: “o vaso contém o líquido”, “a cidade contém homens”, “a nau contém tripulantes”, “o todo contém as partes”. As relações do tipo “*X* contém *Y*” codificadas nessas

sentenças são um pouco diversas entre si, mas possuem elementos comuns.

1023a17-21: “se diz que contém tal e tal coisa aquilo que a impede de se mover”: neste contexto, o verbo “*echein*” deve ser traduzido por “conter”, como fica claro pelos exemplos – e, felizmente, o verbo “conter” em Português se presta exatamente aos mesmos usos de “*echein*” codificados nesse trecho (por exemplo, a barragem *contém* a água do rio, a razão *contém* nossa raiva, etc.).

Para a referência a Atlas, ver *De Caelo* 284a18-26.

1023a21-23: “algo que mantém certas coisas juntas”: o verbo “*synechein*”, que traduzi como “mantém” poderia ter sido traduzido por “contém”, fosse outro o contexto – por exemplo, se o contexto exigisse alguma ligação significativa entre tal verbo e a noção abstrata de *contínuo* (“*syneches*”), que desempenha papel importante na *Física* de Aristóteles. Mas, no presente contexto da *Metafísica*, como usei o verbo “conter” para traduzir alguns usos específicos de “*echein*”, julguei preferível usar outro verbo em Português para traduzir “*synechein*”.

1023a23-25: “estar em certa coisa”: a expressão em Português “estar em”, a rigor, não capta todos os usos a que se presta a expressão grega “*einai en*”. As preposições “em” e “en” (Grego), apesar de similares, tem usos respectivamente específicos. Os usos de “estar em algo” (“*einai en tim*”) são escrutinados por Aristóteles em *Física* IV.3, como preâmbulo ao estudo da noção de lugar. Ver Hussey 1983, p.107-109, Morison 2002, p.70-78.

## Capítulo 24:

A expressão “*ek tinos einai*”, em pauta neste capítulo, é composta pela preposição “*ek*”, um pronome indefinido no genitivo, “*tinos*” (“de algo”), sob regime dessa preposição, e o verbo “*einai*” (“ser”). Antes de mais nada, convém dissipar possível equívoco que naturalmente poderia ocorrer na leitura da tradução. Em Português, a expressão “de algo” pode ser usada também para traduzir apenas o genitivo do pronome grego “*ti*”, que equivale a “algo”. No entanto, não é o uso do mero genitivo que Aristóteles procura mapear neste capítulo, mas o uso da preposição “*ek*” com um complemento no genitivo. Há, em Aristóteles, vários usos relevantes da expressão “*einai*” (“ser”) com complemento no genitivo – por exemplo, o caso em que a expressão “*einai* + genitivo” se aplica a algum verbo no infinitivo para indicar que compete à coisa designada pelo genitivo perfazer a ação designada pelo verbo no infinitivo (“examinar tal problema é *da* aritmética” no sentido de “examinar tal problema compete à aritmética”). No entanto, não é esse tipo de expressão que está em

pauta. Para evitar confusão, “*ek tinos*” poderia ser traduzido por “a partir de algo”, mas em muitos contextos a expressão “a partir de” fica pesada e pode tornar-se indesejável. Por isso, preferir traduzir “*ek tinos*” preferencialmente como “provir de algo”.

A expressão “*ek tinos eina?*” pode funcionar como um predicado que se aplica a um sujeito qualquer, de modo que, no final das contas, o que Aristóteles tenta mapear é o uso do esquema sentencial “*X* provém de *Y*”. A preposição “*ek*” tem forças muito diversas, que apontam não apenas para a relação de constituição material, mas também para outras relações bem diferentes entre si, como a de causalidade, a de preponderância explanatória, a de aprimoramento (ver comentários a 1023b5-11), a de dependência lógica e a de sucessão temporal.

Também neste capítulo a lista de Aristóteles está longe de ser exaustiva. Aristóteles deixa de registrar pelo menos um uso trivial da expressão “*ek tinos*” na linguagem ordinária: “*X* é (ou provém) de *Y*” para dizer que *X* proveio da localidade *Y* (ou seja, a localidade *Y* foi o ponto de partida para o movimento pelo qual *X* chegou a algum lugar). Boa explicação para a omissão desse emprego é que, a rigor, ele não se constrói com o verbo “*eina?*” (“ser”), mas com algum verbo que designa movimento – e Aristóteles está interessado mais particularmente na expressão “*ek tinos eina?*”, não na expressão “*ek tinos*”. Poder-se-ia alegar a mesma razão para outra omissão, que é o uso da expressão “*ek tinos [gignesthai]*” na teoria do devir, em *Física* 188a34 ss., para remeter à privação ou à propriedade intermediária a partir da qual ocorre uma modificação (cf. *Física* 188b21-26, 190a21-31, *Geração dos Animais*, 724a26-28). Mas, mesmo que seja assim, resta que Aristóteles não registra ao menos um uso importante que ele próprio faz da expressão “*ek tinos eina?*” em contextos filosóficos. A expressão é usada para designar não apenas a relação de causalidade eficiente como também a relação de constituição material (a qual, no vocabulário aristotélico, é uma relação de causalidade material). No entanto, a expressão “*ek tinos eina?*” às vezes é empregada para assinalar o fator explanatório preponderante, aquele que é o mais importante para fazer algo ser o que é (e, às vezes, essa noção é associada à “causalidade formal”). Esse uso da expressão pode ser rastreado em *Metafísica* VIII.3, 1043b7, 10. É devido à ignorância desse importante uso que várias ocorrências da expressão “*ek tinos [eina?*” são sumariamente tomadas, sem discussão, como se designassem a relação de constituição material.

Várias passagens nas quais Aristóteles formula questões importantes sobre o uso da expressão “*ek tinos*” (ou “*ex* + genitivo”) vão muito além do que é observado neste capítulo: ver *Física* 190a21-31, 190b4-5, *Metafísica* 994a22-b3, 1033a5-23 e 1092a21-35. Aristóteles também examina os empregos

da preposição “ex” com genitivo em *Geração dos Animais* 724a20-30.

Aristóteles usa, neste capítulo, um padrão de análise bem assentado no restante do livro. Pelos exemplos, é bem claro que ele tem em mente, na linguagem-objeto (por assim dizer), sentenças do tipo “a estátua é de bronze” (1023a29) ou “a briga provém da injúria” (1023a30-31). No entanto, sua metalinguagem não procura especificar o tipo de sujeito a que a expressão “provir de algo” se aplica (ao contrário do que ocorre, por exemplo, em 1023a11-12, para “*echein*”). Antes, Aristóteles fornece paráfrases que explicitam o que a expressão “provir de algo” quer dizer, ao ser aplicada em determinado contexto.

1023a26-29: “ser a partir daquilo de que certa coisa se constitui como matéria”: o primeiro uso da expressão “*X é de Y*” ou “*X provém de Y*” é aquele que codifica a relação de constituição material: o objeto *X* é constituído pelo material designado pelo termo “*Y*”. Aristóteles nota que esse uso do esquema sentencial “*X é de Y*” envolve ainda dois modos:

(i) quando *X* é tomado de acordo com o gênero a que pertence: por exemplo, se diz que “a estátua é de água” na medida em que a estátua pertence ao gênero das coisas suscetíveis de fusão, e estas, por sua vez, são todas constituídas de água;

(ii) quando *X* é tomado em sua forma específica: por exemplo, se diz que “a estátua é de bronze” na medida em que a estátua é tomada de acordo com a forma específica que a faz ser o que ela é.

Sobre a condição (i): Aristóteles muito provavelmente quer dizer que a expressão “*X é de Y*” ou “*X provém de Y*” significa que *Y* é um elemento de *X*, em virtude do qual *X* é suscetível a certas modificações (cf. *Meteorológica* 383a26-33). Nada sugere que *Y* deva ser entendido como a matéria de *X*, ou como elemento único e predominante de *Y* (*pace* Kirwan 1993, p.173).

A expressão “última forma específica” (ou “última espécie”, “*hystaton eidos*”) apenas indica que a forma em questão é aquela que é a última na série de divisões que começa no gênero. Visto que nem todas as estátuas são de bronze e Aristóteles certamente sabia disso, o exemplo sugere que “*estátua ênea*” poderia perfeitamente ser tomado como uma *última forma específica*. Aristóteles discute o caso da estátua ênea (ou casos similares) à exaustão em *Metafísica* VII-VIII (cf. por exemplo 1029a3-5; 1033a2-5; 1035a6-7ss.).

1023a29-31: “provir do primeiro princípio que produziu mudança”: neste caso, a expressão “*ek tinos eina?*” codifica uma relação de causalidade, mas deve-se perguntar se apenas a causalidade eficiente está em questão. O único exemplo é o da briga produzida por uma agressão ou injúria, que certamente

conta como caso de causalidade eficiente aos olhos de Aristóteles (cf. 1013a9-10, *Geração dos Animais* 724a29-30, *Segundos Analíticos* 94a36-b8). No entanto, podem ser rastreados em Aristóteles outros usos da expressão “*ek tinos einaí*” para demarcar a relação de causalidade de um ângulo mais específico. Cf. *Metafísica* 1043a7, 10, 1092a30-35. Dizer que se trata de mera causalidade formal (em vez de eficiente) pode ser enganador. O importante é que, em *Metafísica* 1043a7, 10 (bem como em outras ocorrências), a expressão “*ek tinos [einaí]*” e o esquema sentencial “*X provém de Y*” demarcam uma relação de causalidade na qual *Y* é o fator explanatório mais importante que faz *X* ser o que *X* é. O que Aristóteles quer dizer em *Metafísica* 1043a7, 10 é que *X* depende de *Y* como de um fator explanatório preponderante, que não se resume a mera condição *sine qua non* para *X*, mas é o mais decisivo para *X* ser como é. Visto que, para Aristóteles, a causalidade eficiente nem sempre é (entre as chamadas “quatro causas”) o tipo de causa mais importante para fazer algo ser aquilo que é, resta discernir se o uso da expressão “*X provir de Y*” em 1023a29-31 pretende capturar a relação de causalidade eficiente (que consta no único exemplo fornecido) ou a relação de preponderância explanatória que é codificada pela expressão em outros contextos, como *Metafísica* VIII, 3.

1023a31-34: “provir do composto de matéria e forma”: este uso do esquema “*X provém de Y*” codifica o inverso da relação de constituição material: se *X* é o material de que *Y* é constituído, pode-se dizer que *Y* é aquilo de que *X* provém quando *Y* é decomposto ou destruído fisicamente (ou submetido a um processo mental análogo). É muito provavelmente essa relação que subjaz à obscura noção de prioridade por destruição (*kata phthoran*) identificada em *Metafísica* 1019a13-14.

Aristóteles não o diz, mas este uso do esquema sentencial “*X provém de Y*” também envolve certa relação de pertinência. De fato, é porque o todo se decompõe nas partes que se diz que “a parte provém do todo” e “a parte pertence ao todo”. Do mesmo modo, é porque a *Ilíada* se decompõe nos cantos que se diz que “este canto provém da *Ilíada*” e que “este canto pertence à *Ilíada*”. Do mesmo modo, pode-se dizer que os cantos são as partes materiais de que a *Ilíada* se constitui, ou que as pedras são matéria de que a casa se constitui.

1023a34: “a forma é uma completude”: o termo “completude” traduz “*telos*”. A tradução supostamente literal (e certamente tradicional) de “*telos*” por “fim” beira o non-sense em muitos contextos. Ver Angioni 2009, p.240-241.

1023a35-b2: “como a forma provém da sua parte”: trata-se do uso do

esquema sentencial “X provém de Y” para codificar certa relação de análise conceitual – ou, em outros termos, a relação de dependência definicional. Se o conceito *X* é analisado corretamente em termos que envolvem *Y*, pode-se dizer que “X provém de Y”. Em outras palavras, se *X* se define de tal modo que *Y* está envolvido em seu enunciado definitório, pode-se dizer que “X provém de Y”. Aristóteles nada diz a respeito da importância de *Y* como fator definitório de *X*. Os dois exemplos fornecidos (bípede e letras) são fatores meramente auxiliares na definição de seus correlatos. Definições normalmente envolvem fatores auxiliares (genéricos) e fatores mais importantes ou preponderantes (por exemplo, para a sílaba, o *arranjo* tem preponderância sobre as *letras*, cf. *Metafísica* 1041b12 ss.) Nada indica que Aristóteles esteja a excluir os fatores preponderantes – como se este uso do esquema sentencial “X provém de Y” fosse incompatível com aquele presente em *Metafísica* 1043a7, 10. Ao que tudo indica, basta que *Y* esteja envolvido no enunciado definitório de *X* para que se possa dizer que “X provém de Y”. Se for assim, pode-se dizer que este uso de “X provém de Y” captura uma relação de mera dependência lógica ou conceitual. Sobre a vagueza da relação “estar envolvido na definição”, ver comentários a 1022a27-29.

Para exame dessa passagem em correlação com os problemas do hilemorfismo em *Metafísica* VII, ver Peramatzis 2011, p.53-54.

Alguns poderiam sentir-se inclinados a traduzir “*eidōs*” (1023a35, b2) por “espécie” em vez de “forma”. Mas há fortes razões para preferir “forma”. Ver comentários a 1023b2.

1023a36-b2: “É que isso se diz de modo diferente”: Aristóteles enfatiza que esse uso da expressão “X provém de Y” codifica uma relação bem diferente daquela capturada em 1023a26-29: naquele caso, tratava-se da relação de constituição material, na qual objetos suscetíveis de geração e corrupção são decompostos nos materiais de que se constituem; já neste caso, trata-se de uma relação de constituição lógico-conceitual, em que certo conceito se decompõe nos conceitos mais simples de que se constitui e dos quais depende.

Por que a preocupação de Aristóteles em enfatizar essa distinção? Não é por acaso que ele o faz: a discussão preliminar sobre a definibilidade das substâncias compostas, em *Metafísica* VII.10-11, parece girar em torno de argumentos ruins que dependem da ausência dessa distinção ou de confusões em torno dela. Também não é por acaso que a expressão “matéria sensível”, que aparece em 1023b1, é recorrente nessa discussão (cf. 1035a17, 1036a9-11, 1037a4-5, 1045a33-34). Ver Angioni 2008 p. 239-271; Code 2008, p.208.

1023b2: “a forma provém da matéria da forma”: Aristóteles não está discutindo a noção classificatória de *espécie*, mas a noção de *forma*, que em seu

jargão é o correlato da matéria. É claro que muitos argumentos na discussão sobre a substancialidade das formas e a definibilidade das substâncias compostas, em *Metafísica* VII-VIII, giram em torno de confusões sobre o termo “*eidós*”, que é usado de modo cômodo para as duas noções, a de forma e a de espécie (como também para os casos em que as duas noções convergem). No entanto, o fato de Aristóteles usar a expressão “matéria *da forma*” tem sabor especial neste contexto. Ele nota que não somente a substância composta é constituída de matéria *sensível*, mas também a própria forma é constituída pela matéria *da forma* (embora não se trate da mesma relação de constituição, ver comentários anteriores) – e o elo implícito é que, a rigor, a substância composta é constituída de matéria *e forma*. É este fator – a forma, não a espécie – que agora está em foco.

A expressão “matéria da forma”, neste contexto, não designa a matéria que é o correlato da forma na constituição da substância composta, mas a matéria que é elemento de que a própria forma se constitui. Os exemplos deixam claro: “bípede” é matéria de “ser humano”.

1023b3: “a expressão se usa assim”: esta tradução, ainda que não capte literalmente o plural (“*ta*”), me parece justificada neste contexto, pois Aristóteles várias vezes menciona expressões neste capítulo (cf. Ledermann 2014, p. 131, n56).

1023b3-5: “se algum desses modos ocorre devido a uma parte”: os exemplos deixam claro o que Aristóteles quer dizer – embora a sintaxe da oração condicional seja um pouco tortuosa. Quando se diz que “a criança provém do pai e da mãe”, o que se quer dizer é que a criança provém de uma parte específica do pai (o esperma) e de uma parte específica da mãe (os fluidos menstruais) – no primeiro caso, a expressão “provir de X” assinala uma relação de causalidade eficiente (uma parte específica do pai atua como causa eficiente do processo de geração), no segundo, uma relação de causalidade material (cf. *Geração dos Animais* I.19-22, sobretudo 729a9-11, 730a27, bem como 740b24-25).

1023b5-11: “depois de algo no tempo”: talvez a sentença “a noite provém do dia” não soe tão bem em Português como soa natural o equivalente em Grego, mas é claro que ela quer dizer que a noite sucede o dia, isto é, vem *depois do* dia na ordem temporal. Esse uso da expressão se aplica tanto aos casos de sucessão simples como aos casos de sucessão cíclica (se poderia dizer, igualmente, que “o dia provém da noite”).

Nos últimos exemplos, porém, é impossível manter na tradução a mesma expressão “provir de algo”. Em vez de “a navegação *proveio* do

equinócio” – que poderia gerar a impressão de que o equinócio teve algum papel causal na navegação –, preferi “a navegação *ocorreu a partir* do equinócio”. O mesmo se aplica às festas Dionisiacas (março) e as Targélias (maio).

Aristóteles discute este uso da expressão “X provém de Y” também em *Metafísica* 994a23-b3. Precisamente em 994a24-26, a expressão é usada para casos de desenvolvimento natural, ou aperfeiçoamento, como “o varão provém da criança”. A expressão “apenas pela seqüência no tempo”, em 1023b9, poderia englobar esses casos, mas tenho minhas dúvidas – pois a expressão capta algo que é meramente concomitante à característica relevante, que é a ocorrência de um aperfeiçoamento.

## Capítulo 25:

Aristóteles distingue neste capítulo cinco ou seis modos específicos de usar o termo “parte”, alguns dos quais não parecem dados na linguagem ordinária que o não-experto domina. Alguns usos dependem de distinções matemáticas, outros parecem provir de um ambiente filosófico no qual as noções de definição e classificação ocupam lugar proeminente. Nota-se também uma ausência importante, que é o uso de “parte” tal como feito por Aristóteles em suas investigações biológicas e, sobretudo, no tratado *As Partes dos Animais*. É possível que Aristóteles entenda esse uso de “parte” como um caso específico do segundo uso que ele distingue (1023b15-17). No entanto, dado o lugar proeminente que essa noção ocupa não apenas em seus tratados biológicos mas também em argumentos da *Metafísica*, seria de se esperar ao menos alguma menção a ela neste capítulo.

1023b12-15: “aquilo em que a quantidade se divide de qualquer maneira que seja”: esse uso do termo “parte” parece bem estabelecido na língua mais ordinária. Qualquer que seja a divisão feita em uma quantidade qualquer – pouco importa se essa divisão seguiu ou não critérios específicos, se respeitou ou não as articulações naturais da coisa dividida etc. –, chama-se *parte* aquilo em que tal quantidade foi dividida (ou é divisível).

1023b15-17: “apenas aquelas que servem de medida”: neste caso, a divisão de uma quantidade qualquer deve respeitar critérios específicos – as partes, no sentido relevante, são apenas aquelas que servem de medida para a quantidade. Aristóteles não explicita qual é a noção de medida que ele evoca, mas uma coisa é certa: a unidade (isto é, o um) é a medida básica do número e, conseqüentemente, das quantidades, mas a unidade que serve de medida em cada domínio deve ser especificada em termos daquele domínio (cf. *Metafísica* 1016b17-20, 1021a12-13, 1052b18-35).

Aristóteles não é explícito a esse respeito, mas talvez também o uso de



“parte” no estudo dos animais pudesse ser considerado sob essa descrição. Ao menos é certo que a noção de “parte”, no estudo dos animais, não é qualquer divisão do corpo animal, mas aquela divisão que respeita as articulações naturais do organismo.

1023b17-19: “denominam-se partes de uma forma aquilo em que ela se divide”: neste caso, “parte” designa uma classe de objetos contida em uma classe mais abrangente. Embora esse uso de “parte” esteja presente na língua ordinária – pois todo falante competente da língua entende que “parte” pode referir-se a um subgrupo de objetos contido em um grupo maior – o jargão que Aristóteles em seguida introduz já parece depender da tradição filosófica. De fato, o uso do termo “gênero” (*genos*) como classe mais ampla cujas partes são as “espécies” (*eide*) já está bem sedimentado não apenas na tradição filosófica ocidental mas também no uso coloquial das línguas modernas. No entanto, esse uso surgiu com as práticas de classificação e definição no âmbito da filosofia, pois, na língua comum, os dois termos são permutáveis e remetem à noção de *tipo*.

O termo “*eidos*” ocorre duas vezes: em 1023b17 (no singular) e em 1023b18 (no plural). Uma tradução uniforme com o mesmo termo seria enganadora (“denominam-se partes de uma *espécie* aquilo em que ela se divide [...]”; por isso, dizem que as *espécies* são partes do gênero”). Não haveria nenhum problema em chamar o gênero de *espécie* (na primeira sentença), pois esses dois termos são correlativos que podem ser aplicados a qualquer correlação em uma escala com múltiplas divisões – por exemplo, animal é o gênero de cavalo, mas é uma espécie de ser vivo. No entanto, a tradução uniforme tornaria difícil entender por que Aristóteles julga que a primeira sentença dá uma justificativa para a segunda (“por isso”). A rigor, “*eidos*”, na primeira ocorrência (1023b17), designa aquilo que se divide – qualquer forma ou tipo, tomada apenas a título de algo suscetível de divisão. É por isso que essa sentença justifica a seguinte: também o gênero (em qualquer ponto de uma escala de divisão, mesmo um gênero supremo) é uma forma ou tipo suscetível de ser dividido – mas essa mesma afirmação não seria verdadeira no caso das espécies últimas. Já na segunda ocorrência, “*eide*” (no plural) designa o resultado que se obtém com a divisão, isto é, as partes que resultam da divisão de um grupo maior. Dado que o grupo maior a ser dividido foi designado como “gênero”, as partes que resultam de sua divisão são suas *espécies*.

O leitor neófito pode naturalmente ficar escandalizado com essa licenciosidade do vocabulário de Aristóteles. No entanto, é muito comum que um mesmo termo, em um curto intervalo de linhas, seja empregado de modos distintos.

1023b19-22: “denominam-se partes as coisas nas quais se divide ou das quais se constitui um todo”: essas distinções são aparentemente triviais (e arraigadas no uso comum da língua), mas deram muito trabalho a Aristóteles em *Metafísica* VII.10-11, quando ele procura delimitar as partes de que se constitui a *ousia* (substância ou essência, cf. 1034b34) e, mais precisamente, a relação entre partes da coisa e partes de seu enunciado definitório (cf. 1034b20-28, 1036a26-31).

Não é muito claro se as duas descrições que Aristóteles utiliza – “as coisas nas quais se divide um todo” e “as coisas das quais se constitui um todo” – introduzem coisas extensionalmente distintas ou, ao contrário, são apenas dois modos de apresentar as mesmas coisas. Alguém poderia indagar, por exemplo, se o bronze do cubo êneo seria parte apenas a título de “coisa da qual se constitui um todo”, ou apenas a título de “coisa na qual se divide um todo”, ou de ambos os modos. A mesma pergunta poderia ser formulada sobre o ângulo do cubo. Além do mais, o significado exato de cada descrição tampouco é claro: na descrição “coisas nas quais se divide um todo”, a divisão em questão é em termos de destruição física, ou em termos de mera análise conceitual, ou em ambos os termos? O mesmo vale para a descrição “coisas das quais se constitui um todo”.

Cumpra notar que “ângulo” não remete à *forma angular* (*pace* Kirwan, 1993, p. 175), mas ao ângulo mesmo, como parte quantitativa cuja subtração modificaria não só o tamanho mas também a natureza da figura (cf. posição similar em Bodéüs & Stevens 2014, p.195). Em *Metafísica* 1035b6-8, 1036a18-20, ângulos são exemplos análogos a semicírculos (cf. 1035a34, 1035b9-10) e a partes do organismo como dedos e mãos. A falta de clareza dessas expressões explica muito das obscuridades de *Metafísica* VII.10-11. Resta saber se a confusão e a falta de clareza estão em premissas abraçadas por Aristóteles ou em premissas apenas assumidas para uma discussão cujo pano de fundo não mais conseguimos reconstituir.

A expressão “algo que possui uma forma” (“*to echon to eidos*”, 1023b20) encontra eco em outra expressão de uma passagem obscura de *Metafísica* VII.10: “na medida em que tem forma” (“*hei eidos echei*”, 1035a8). Também o exemplo da esfera ênea (ou do círculo êneo, que é equivalente para os fins da argumentação de Aristóteles) é recorrente em *Metafísica* VII: 1033a2-5, 1033a30 ss., 1033b25; 1035a26, 1035a32-33, 1036a32 ss., 1036b27-28.

1023b22-24: “os itens presentes no enunciado que elucida cada coisa”: em linhas gerais, trata-se das partes em que se divide a definição que diz o que uma coisa é ou o que significa determinada expressão. Em princípio, outra tradução aceitável dessa passagem seria a seguinte: “os itens presentes na

definição [*logos*] que mostra cada coisa”. O termo “*logos*”, em certos contextos, designa *definição*, mas prefiro reservar “definição” em Português para os termos “*horismos*” e “*horos*”, a não ser quando o contexto exige o contrário.

Neste contexto, precisamente, o fraseado de Aristóteles é vago e parece cobrir dois casos distintos. Todas as definições, em princípio, pretendem elucidar o que o *definiendum* é. No entanto, há definições que focalizam a natureza da coisa a ser definida e procuram explicitar sua estrutura, identificando o fator explanatório que faz tal coisa ser o que é. Essas são as definições almejadas no conhecimento científico de um assunto. Mas também há definições que focalizam o sentido das expressões e apenas procuram explicitar o que elas significam, sem se preocupar com a estrutura ontológica das coisas a que tais expressões se referem (cf. *Segundos Analíticos* 93b30-32, *Metafísica* 1030a14-16). É claro que definições que explicam a natureza da coisa definida também elucidam o sentido do termo que nomeia a coisa, mas é possível elucidar o sentido sem se preocupar com a natureza da coisa. Em 1023b22-24, Aristóteles não parece privilegiar nenhum desses dois tipos de definição em detrimento do outro. Por essa razão, “enunciado” me pareceu preferível a “definição” neste contexto – sobretudo porque, como utilizo a expressão “cada coisa” para traduzir “*hekaston*”, a expressão “definição que mostra cada coisa” poderia inclinar o leitor para o primeiro tipo de definição, em detrimento do segundo.

1023b24-25: “também o gênero se denomina parte da espécie etc.”: o gênero é parte intensional da espécie (porque é um elemento contido no enunciado definitório da espécie); já a espécie é parte extensional do gênero (cf. 1023b18-19).

## Capítulo 26:

Este capítulo é um dos mais difíceis de traduzir, porque é difícil acomodar em Português a maleabilidade das expressões em pauta. Trata-se da expressão “*holon*”, que pode ser usada não somente como substantivo ou adjetivo que indica que a coisa em questão é um todo ou está inteira, mas também como adjetivo quantificador (“em seu todo”), similar ao grego “*pan*”. Apesar da distinção entre “*holon*” e “*pan*” em termos gerais, alguns usos dessas expressões se sobrepõem (e por isso Aristóteles também se dedica a observar alguns modos pelos quais “*pan*” é empregado). Dependendo do contexto, traduzi “*holon*” por “(um) todo”, quando é usado como substantivo, mas, quando é usado como adjetivo, traduzi ou pela expressão adverbial “em seu todo” ou por “inteiro”. Dadas as sutilezas do assunto, também julguei melhor deixar os termos gregos “*holon*” e “*pan*” entre colchetes, no texto traduzido em

Português, nos contextos em que a ausência dessa informação conduziria o leitor por sendas bizarras.

1023b26-28: “denomina-se ‘um todo’ (ou ‘inteiro’) aquilo em que não falta nenhuma das partes”: Aristóteles distingue dois modos pelos quais o termo “*holon*” é usado:

(1) aquilo que está *inteiro*, ou seja, aquilo a que não falta nenhuma das partes pelas quais se denomina por natureza um todo;

(2) aquilo que é *um todo* porque contém os itens contidos de modo que estes sejam considerados como uma só coisa.

A descrição (2) recebe logo em seguida elucidações adicionais (ver comentário seguinte). Antes disso, porém, convém perguntar se os resultados obtidos pelas descrições (1) e (2) são extensionalmente distintos. A descrição (2) também envolve universais como *animal*, que contém as várias espécies de animais como “partes” das quais é constituído. Mas também se poderia dizer, de acordo com a descrição (1), que o conjunto dos animais é um todo ou está *inteiro* se não lhe falta nenhum dos elementos das quais é naturalmente constituído? Para exame detalhado, ver Castelli 2010, p.109-11.

1023b28-29: “isso se dá de dois modos: ou cada um dos itens é um, ou é um só o que deles resulta”: o referente do pronome “isso” (“*touto*”) é a descrição (2): Aristóteles elucida de que modo coisas contidas em um todo podem ser consideradas como uma só coisa:

(i) seja *F um todo* no sentido *distributivo*: cada uma das coisas contidas no todo é *um F* – e essa distribuição pode dar-se em vários níveis, por exemplo: se o universal *animal* é um todo, cada uma das espécies conta como *um animal*, assim como cada indivíduo contido em alguma espécie também conta como *um animal*. Cf. 1023b29-32.

(ii) seja *F um todo* no sentido *composicional*: não se pode dizer que cada uma das coisas contida no todo é *um F*, mas se deve dizer que todas essas coisas, juntas, resultam em algo único, que é o todo *F*. Cf. 1023b32-35.

1023b29-32: “o universal, isto é, o que se afirma como um todo porque é um certo todo”: o universal é dado como exemplo de *um todo* no sentido distributivo. Antes de mais nada, cumpre notar que “*ka*” em 1023b29 é epexegético: o termo “universal” é utilizado de vários modos – aliás, se poderia lamentar a ausência de um capítulo específico em *Metafísica* V sobre o “universal” – de modo que cumpre esclarecer que se trata do “universal” em um uso específico do termo.

O termo “*katholon*”, traduzido por “universal”, é formado pela preposição “*kata*” e o termo “*holon*” no genitivo. Uma proto-tradução de “*katholon*” como “a respeito do todo” captura a idéia básica subjacente aos vários usos do termo. No entanto, “*katholon*” tem uma variedade de usos específicos, nos quais a idéia básica subjacente recebe contornos bem mais delineados. O termo é usado *adverbialmente* para demarcar que, em uma relação predicativa, o sujeito foi tomado em seu todo, resultado em uma predicação universal (cf. *De Interpretatione* 17b3-12). É daí que vem seu emprego mais conhecido: “universal” se torna *adjetivo* corriqueiro de noções lógicas como sentença, proposição, afirmação, premissa, e assim por diante (cf. *Primeiros Analíticos* 24a16-17). Nos *Segundos Analíticos*, no entanto, o termo é usado de modo bem mais restrito em vários contextos (cf. 73b26ss.; 74a1 ss.; 98b32 ss.), para demarcar certas relações entre termos coextensivos (cf. Angioni 2018, p. 179-182). Em *Metafísica* VII.13-16, “universal” é usado de modo a descrever a posição adversária contra a qual Aristóteles argumenta (o assunto é controverso, mas minha posição está em Angioni 2008, p. 48-60). Na presente passagem que comentamos, porém, “universal” é utilizado como um *substantivo* que se refere a certo tipo de termo (e certo tipo de entidades, cf. *De Interpretatione* 17a38-39). Trata-se dos termos que a tradição filosófica ocidental já está acostumada a chamar de “universais”: aqueles que podem ser atribuídos a mais de um sujeito e que, portanto, envolvem vários elementos em seu domínio (ou *de fato*, ou *de direito* – ver sutilezas sobre o assunto em *De Caelo* I.9, 277b29-278b9).

A tradução de “*to holos legomenon hos holon ti on*” é difícil porque facilmente pode cair em pleonasmos ou bizarrices. A rigor, o advérbio “*holos*” já indica que o universal em questão é um termo usado a título de todo – isto é, como um conjunto que envolve partes –, e a expressão “*hos holon ti on*” de certo modo introduz o fundamento pelo qual o universal é assim usado: ele é usado a título de *um todo* porque aquilo a que ele remete é um certo todo (cf. Ross 1924, p. 341). Essa primeira explicação, no entanto, é bem geral, pois apenas especifica qual é o uso de “universal” que está em pauta. (Para interpretação diversa, ver Reeve, 2016, que não toma o advérbio “*holos*” como modificando o particípio “*legomenon*” na expressão “*to holos legomenon*” – o que me parece difícil, dada a posição do artigo). Assim, uma vez terminada a elucidação sobre o tipo específico de “universal” em pauta, Aristóteles afirma que ele “é universal a título de algo que contém várias coisas” (1023b30) – ou seja, é um universal conforme à descrição (2), fornecida em 1023b27-28 – e finalmente identifica que o modo pelo qual esse tipo de universal satisfaz a descrição (2) é precisamente por ser predicado de cada um de seus elementos, como um todo *distributivo*. Consideremos, por exemplo, o termo “ser vivo”: ele

é um *termo universal*, que remete a um certo todo e se usa como *um todo*, porque que se predica de cada uma de suas espécies, e a predicação significa que os elementos contidos em seu domínio (homem, cavalo, deus) são, cada um, *um* ser vivo, sem que todos componham juntos uma nova unidade, um novo todo, que fosse o Ser Vivo.

1023b32-35: “o que é contínuo e limitado se denomina *um todo*, quando há uma só coisa constituída de muitas”: a expressão “*holon legeta?*” (“denomina-se *um todo*”), que abre o capítulo, está claramente subentendida em 1023b33.

Para a noção de contínuo, ver *Metafísica* 1052a19-21; *Física* 231a21-22 ss.

1023b35: “as coisas naturais é que são de tal tipo, mais que as que resultam da técnica”: cf. tese similar em *Metafísica* 1043b21-23, 1016a4 (1032a19). O *rationale* dessa tese é que as coisas naturais são capazes de se reproduzir continuamente de modo sistemático.

1023b36: “ser um todo é uma certa unidade”: tradução supostamente literal seria: “pois a totalidade é uma certa unidade”. Mas isso não soaria apropriado ao contexto. Ainda que o termo “totalidade”, em Português, possa ser entendido no sentido abstrato de qualidade que precisamente faz um todo ser um todo, “totalidade” soa preferencialmente no sentido concreto, designando uma coisa em sua totalidade.

1024a1: “dado que a quantidade possui princípio, meio e fim”: li o texto dos códices EJ, que omitem a partícula “*de*”, em vez do texto do códice A<sup>b</sup>, preferido por Ross. Sem a partícula “*de*”, a função do genitivo absoluto pode ser entendida de modo mais claro.

1024a1-3: “usa-se ‘todo’ [*pan*] para os casos em que o arranjo não faz diferença; mas se usa ‘em seu todo’ [*holon*] para os casos em que o arranjo faz diferença”: antes de mais nada: nesta passagem, mais que em qualquer outra, é bem claro que Aristóteles está falando de *expressões* – as expressões “*pan*” e “*holon*”, que funcionam como quantificadores.

O termo “*thesis*”, em 1024a2, é mais bem traduzido por *arranjo* (ver Liddell & Scott, p. 795, entrada IV), em vez de *posição*. Se insistíssemos em “posição”, teríamos de acrescentar que se trata da posição *recíproca das partes*. Para exame da passagem, ver Castelli 2010, p. 111-2.

A distinção introduzida por Aristóteles é similar à distinção entre “mass terms” e “count terms” (para detalhes sobre o assunto, ver Pelletier 1979). “Coisas cujo arranjo não faz diferença” se reporta a itens como líquidos (cf. 1024a6): essas coisas são constituídas de partes e possuem começo, meio e fim, mas a posição recíproca entre as partes não faz diferença: se ocorrer um

rearranjo entre essas partes, de modo que (por exemplo) a água que ocupava a extremidade de uma tina passe a ocupar o meio da tina, continuaremos a chamar o conteúdo da tina de *água* e, mais que isso, a água contida na tina continuará sendo *toda a água* contida na tina. Por outro lado, se alguém deslocar vários raios de uma roda de tal modo que eles passem a se projetar para fora, a partir da circunferência, em vez de se projetarem em direção ao centro, obviamente não teremos mais uma roda, e usaremos o termo “roda” apenas por hominímia (para o “princípio de homonímia”, ver *Metafísica* 1035b24-25, 1036b30-32; *As Partes dos Animais* 640b35-641a3; *Meteorológica* 389b31-390a2; *De Anima* 412b 13-15, 21; *Geração dos Animais* 726b 22-4; 734b24-7).

Para as coisas cujo arranjo não faz diferença, bem como para os números, se usa o quantificador “todo”, “*pan*”. É que tais coisas não são consideradas (ao menos normalmente) como um todo constituído de partes desiguais e heterogêneas, de tal modo que a quantificação “*em seu todo*” dificilmente faria sentido – por exemplo: “o número sete, em seu todo, é ímpar”, ou “a água, em seu todo, é potável”. Aristóteles nota logo em seguida que muitas coisas são tais que “admitem ambos os modos”, isto é, o arranjo entre suas partes faz alguma diferença, sob certo aspecto, mas não faz nenhuma, sob outro. Se um pedaço de cera sofre um rearranjo na posição recíproca de suas partes, ele continua a ser cera e continua a ser um pedaço de cera de mesma quantidade: o arranjo não faz diferença para que tal pedaço de cera seja cera e seja dessa quantidade. No entanto, sob outro aspecto, é claro que faz diferença: se antes o pedaço tinha uma configuração informe e depois passa a ter a figura de um animal, é claro que de certo modo não mais temos o mesmo objeto em cada uma das circunstâncias (cf. Bodéüs & Stevens 2014, p.200). O mesmo se aplica ao outro exemplo, no qual, *pave* Kirwan 1993, p.176, não há nada misterioso: as sentenças “*todo* manto é constituído de tecido” e “o manto é bordado *em seu todo*” captam diferentes aspectos pelos quais o mesmo objeto pode ser tomado. O rearranjo das partes do manto pode perfeitamente remeter às diferenças entre, por exemplo, um manto esticado no chão para secar, um manto dobrado de modo aleatório.

A rigor, o mesmo se aplica à água (*pave* Bodéüs & Stevens 2014, p.200). Aristóteles classifica esse uso como um caso de metáfora (cf. 1024a8), mas não é claro se ele o entende como uma mera *extensão* no uso do termo (cf. 1021b17) ou como uma metáfora em sentido estrito (cf. 1021b28-29). Um exemplo: “a água (do lago) foi contaminada *em seu todo* pelo vazamento de óleo”. Nesse caso, as partes do lago são tratadas como divisões de um contínuo, cada uma suscetível de ser atingida pelo óleo. Para o sentido preciso de “metáfora” em Aristóteles, ver *Poética* 1457b6 ss. A metáfora sempre pressupõe uma *analogia*, isto é, uma semelhança na relação entre dois grupos de

*relata*: tal como o primeiro está para o segundo, o terceiro está para o quarto. A semelhança muitas vezes é bem forte (cf. 1021b17), mas muitas vezes é bem fraca. Em Português, o termo “metáfora” tem sido reservado para o último caso

1024a8-10: “Para todas as coisas às quais ‘todo’ [*pan*] é aplicado como que sobre um só item, ‘todos’ [*panta*] lhes é aplicado como se estivessem divididas”: o exemplo de Aristóteles é obscuro (porque envolve objetos diferentes, o número e as unidades, para aplicar o quantificador na sua versão singular e na sua versão plural). Mas o que ele parece querer dizer é simples (ver Kirwan 1993, p.176-177). Seu objeto são os termos universais. Se (por exemplo) aplicamos o quantificador “todo” a *animal*, tomando-o com um item singular (cf. “como que sobre um só item”, 1024a9), podemos também aplicar-lhe o quantificador “todos”, tomando-o como uma pluralidade dividida em cada um de seus componentes. De fato, ambas as expressões são usadas (tanto em Grego como em Português): “todo animal” e “todos os animais”. O exemplo presente no texto de Aristóteles se torna mais difícil pelo uso dos adjetivos demonstrativos “*boutos*” e “*bantaí*”, cuja similaridade morfológica gera a expectativa de que ambos tenham a mesma função e devam ser traduzidos exatamente do mesmo modo – o que não é o caso.

## Capítulo 27:

Este capítulo especifica as condições em que o termo “mutilado” se aplica corretamente a seus sujeitos apropriados. Em vez de fornecer descrições que capturassem o sentido do termo “mutilado”, Aristóteles especifica condições e pressupostos que os sujeitos apropriados devem satisfazer, bem como condições que tais sujeitos não podem satisfazer – mas nem sempre essas condições e pressupostos são incorporados no sentido do termo em questão (é por isso que discordo de Kirwan, 1993, p.177, que vê no capítulo um bom exercício de definição por divisão).

Em comparação com outros, este capítulo é muito bem organizado. É surpreendente que Aristóteles tenha sido tão meticuloso ao tratar de um termo que, comparativamente, tem muito menos importância que outros em sua filosofia. É também surpreendente que o termo “mutilado” tenha merecido um capítulo inteiro, quando expressões e termos de importância muito maior, como “forma” (*eidos*), “universal” (*katholon*), “efetividade” (*energeia* ou *entelecheia*) e “aquilo que o ser é” (*to ti en einai*), não receberam nenhum tratamento específico.

1024a11-14: “Não é qualquer tipo de coisa de certa quantidade que se denomina mutilada, pois é preciso que ela seja um todo fragmentável em



partes”: Aristóteles começa por notar que o emprego do predicado “mutilado” exige que seu sujeito apropriado (isto é, o sujeito a que o predicado se aplica corretamente, gerando uma sentença predicativa verdadeira, “x é mutilado”) satisfaça certas condições e pressupostos:

- (i) o sujeito deve ser uma coisa de certa quantidade;
- (ii) o sujeito deve ser fragmentável em partes.

“Fragmentável” traduz o grego “*meriston*”, que, neste contexto, codifica a propriedade de ser um contínuo divisível em partes quaisquer, sem qualquer ordem, sem respeitar qualquer arranjo intrínseco da coisa dividida. Aristóteles deixa claro: coisas que são duplas não se denominam “mutiladas” se uma das metades estiver faltando. Disso, Aristóteles extrai uma terceira condição:

- (iii) o sujeito não pode estar dividido em partes iguais.

Assim, se um prato for dividido exatamente em sua metade, não se diz que o prato foi *mutilado*. De modo similar, se um díptico for quebrado ao meio, não se dirá que ele foi *mutilado*.

Essas três condições, porém, são apenas *sine quibus non*. Elas são apenas pressupostos contidos nas condições mais decisivas, que serão gradativamente enunciadas na seqüência. Cada nova condição, sendo apenas mais uma condição *sine qua non*, poderia levar a contra-exemplos, se fosse erroneamente interpretada como condição suficiente (agregada às anteriores). Por esse procedimento, o capítulo ganha uma estrutura muito bem organizada, de fazer inveja a outros termos muito mais importantes na filosofia de Aristóteles.

1024a14-16: “é preciso que a essência permaneça”: Aristóteles acrescenta uma nova condição:

- (iv) o sujeito tem que permanecer essencialmente o mesmo, antes e depois da divisão que se poderia chamar de mutilação.

Pela condição (iv), fica claro que nenhum número pode ser sujeito apropriado do termo “mutilado”. Suponha que se subtraia 3 de 7, de modo que resta 4. Não faz nenhum sentido dizer que a subtração de uma parte do número 7 produziu um número mutilado, pois o que se produziu foi um novo número, o número 4. Por outro lado, se a asa de uma xícara é subtraída da xícara, se diz que a xícara foi mutilada, e ela continua sendo uma xícara. (O exemplo da xícara é o mais elucidativo, e dele já se poderia extrair a série de condições (v)-(x)).

1024a16-20: “nem sequer todas as coisas de partes dessemelhantes se denominam mutiladas [...], mas é preciso que sejam tais que tenham arranjo interno por sua essência”: de modo bem coeso, Aristóteles acrescenta outras condições, que se justificam pela possibilidade de interpretar erroneamente as

condições anteriores. As novas condições poderiam ser formuladas assim:

(v) o sujeito deve ter partes dessemelhantes entre si;

(vi) e deve ser tal que, por sua essência, essas partes dessemelhantes tenham um arranjo entre si.

A condição (v) é similar à condição (iii), mas, no contexto, se destina a preparar o terreno para uma situação mais complexa que envolve a condição (vi). O tratamento das condições (v) e (vi) é similar ao que ocorreu em 1024a11-14 com as condições (i) e (ii): a primeira condição é claramente apresentada como não suficiente, mas apenas *sine qua non*, e em seguida a segunda condição se acrescenta à primeira para evitar os contra-exemplos que se poderia produzir se a primeira fosse erroneamente tomada como suficiente. (No entanto, nem mesmo a condição (vi) será suficiente: o rol completo de condições se estende até a condição (x), de modo bem organizado).

A água contida em um lago, por exemplo, tem partes dessemelhantes entre si – isto é, satisfaz as condições de (i) a (v). No entanto, se subtrairmos do lago um copo de água, não se diz que a água do lago foi mutilada – e a razão é que a água do lago não satisfaz a condição (vi). Pouco importa se aquela água contida no copo estivesse na margem, no fundo ou em outra parte do lago.

A própria condição (vi), no entanto, pode levar a um engano.

1024a20-22: “é preciso que sejam contínuas”: de novo, a condição que Aristóteles adiciona se destina a corrigir possíveis interpretações errôneas das condições anteriores. Uma escala musical é construída de partes dessemelhantes que possuem um arranjo entre si – ou seja, as condições de (i) a (vi) são satisfeitas. Mas, se alguém deslocar ou subtrair uma nota na escala musical, não se diz que resulta uma “escala musical mutilada” – pois a escala musical não satisfaz o novo critério:

(vii) o sujeito deve ser algo contínuo (ou seja, entre as quantidades, deve ser uma quantidade contínua).

Para a distinção entre quantidades discretas e quantidades contínuas, ver *Categorias* 4b20-2 (cf. *Metafísica* 1020a8-11; Ackrill 1963, p.92-93).

1024b22-29: “tampouco é verdade que coisas [...] são mutiladas pela privação de qualquer parte”: Aristóteles chega a um critério bem importante para chamar algo de *mutilado*:

(viii) a parte subtraída do sujeito não pode ser qualquer uma: (a) não pode ser uma parte decisiva para a essência do sujeito; (b) a parte deve estar

localizada em certo lugar determinado.

A condição (viii.a) retoma a condição (iv). Um animal privado de cabeça, ou de coração, não mais é um animal (pois, uma vez morto, se denominaria “animal” apenas por homonímia). Já a condição (viii.b) diz apenas que as partes subtraídas devem estar localizadas em *certo* lugar, sem fornecer critérios para especificar *quais* lugares são apropriados. As condições que Aristóteles acrescenta logo em seguida procuram corrigir possíveis interpretações errôneas da condição (viii).

1024b25-29: “se lhe faltar alguma extremidade, e não qualquer extremidade, mas uma que, subtraída como um todo, não tem regeneração”: Aristóteles procura especificar melhor o que ficara indeterminado na condição (viii.b). Poderíamos formular as novas condições deste modo:

(ix) a parte subtraída do sujeito deve estar localizada nas extremidades;

(x) a parte subtraída do sujeito, além de estar localizada nas extremidades, deve ter sido subtraída *como um todo* e não deve ser suscetível de regeneração.

A expressão “subtraída *como um todo*” traduz “*aphairethen holon*”. Neste contexto, o particípio aoristo passivo (“*aphairethen*”) combinado com a expressão “*holon*” codifica a situação em que a parte extrema foi subtraída *a um só tempo, como um todo* – mas não gradualmente (de fato, é essa situação que identificamos como um caso de mutilação). (Reeve 2016, p.377, interpreta de outro modo, por ter entendido a força de “*aphairethen holon*” de modo diverso).

Unhas, cabelos, orelhas e dedos satisfazem as condições (viii) e (ix). A condição (x) se destina precisamente a evitar os contra-exemplos incluídos nessa lista. Carecas (isto é, aqueles que sofreram calvície e perderam naturalmente o cabelo) não são chamados de “mutilados”, porque – embora lhes falte uma parte não essencial, localizada nas extremidades do corpo – a queda dos cabelos não é uma subtração súbita, na qual os cabelos fossem removidos como um todo a um só tempo. Já o caso das unhas é excluído (presumivelmente) porque as unhas são suscetíveis de regeneração. (O mesmo ocorre no caso dos cabelos, se “careca” for interpretado como o sujeito que tem seus cabelos removidos por um processo não-natural).

## Capítulo 28:

Neste capítulo, que se dedica ao termo “gênero” (*genos*), Aristóteles se expressa por sentenças com a seguinte forma: “*X legetai* + outra sentença”, em que a *outra* sentença especifica condições para certo uso do termo “*X*” (cf. capítulo 22, sobre “privação”). A fronteira entre uso e menção é tênue.

Aristóteles está interessado na coisa *X*, que *se expressa* (ou *se introduz na linguagem* = “*legetai*”) sob certas condições, mas por vezes parece estar mencionando o termo “*X*” e discorrendo sobre as condições para seu uso correto. A tradução “fala-se de gênero” equivale a algo como “o objeto do qual estamos falando é um gênero”, mas parece tentador traduzir como “fala-se de ‘gênero’” (com as aspas sinalizando menção).

Antes de passar aos comentários tópicos, convém notar que este capítulo é bem insatisfatório para os dele esperassem contribuições elucidativas para a compreensão do léxico da *Metafísica* de Aristóteles. O uso de “gênero” como correlato de “espécie” (*eidōs*) é bem sedimentado nos textos de Aristóteles (bem como na tradição filosófica ocidental). No entanto, o presente capítulo poderia ter sido mais claro a esse respeito. Aristóteles trata do gênero como elemento dos enunciados definitórios em 1024b4-6, mas não menciona o termo “espécie” como correlato de “gênero”. Aristóteles poderia ter esclarecido, por exemplo, o uso bem elástico que faz desses termos: como correlatos, eles podem ser usados em qualquer nível de uma série de divisões (por exemplo, animal é gênero de cavalo, mas é uma espécie de ser vivo – ou, em outras palavras, “gênero” se aplica a animal quando animal é correlacionado a cavalo, mas, se animal é correlacionado a ser vivo, “gênero” se aplica antes a ser vivo, não a animal). Além disso, quando “*genos*” ou “*eidōs*” são usados isoladamente, sem que um esteja em correlação com o outro, eles podem designar qualquer grupo em qualquer nível classificatório. Ambos os termos, nesses casos, poderiam ser traduzidos por algo bem vago, como “tipo” ou “grupo”.

Finalmente, Aristóteles não observa, neste capítulo, o uso de “*genos*” para se referir ao objeto de uma explicação ou mesmo de uma teoria científica. O termo “*genos*” é assim empregado nos *Segundos Analíticos* (75a38ss., 76a3). O assunto parece trivial, mas há controvérsias sobre o significado de “*genos*” nesse contexto: o termo parece designar a noção de *domínio científico*, mas esta, sob inspeção cuidadosa, se releva tão vaga que pode resvalar para noções bem diversas entre si. (Ver Steinkrüger 2018). Seria de esperar que Aristóteles mencionasse esse uso do termo, se o livro V da *Metafísica* fosse um léxico filosófico com pretensões de ser completo.

1024a29-31: “quando é contínua a geração de coisas que possuem a mesma forma”: trata-se de emprego bem comum do termo “*genos*”, que encontra bom paralelo no uso do termo “gênero” em Português, como fica claro no exemplo: “enquanto existir o gênero dos seres humanos”.

1024a31-36: “a partir de um primeiro que iniciou o movimento em direção ao ser”: o termo “*genos*”, neste caso, poderia ser bem traduzido por

outras opções, como “clã”, “nação” ou “família” – todos esses termos em Português, no entanto, são bem dependentes do contexto, e talvez “gênero” dê conta do recado. Trata-se do uso do termo que está na raiz da noção de árvore genealógica.

Para discussão dos dois primeiros sentidos, ver Gallagher 2011, p.373-6.

1024b36-b4: “denomina-se *gênero* [...] e isso é o que subjaz às diferenças”: Aristóteles observa que o termo “gênero” é usado para designar um grupo de coisas reunidas por certas características comuns e a própria característica comum. No entanto, Aristóteles não deixa claro se há algum critério mais definido para que um agrupamento qualquer seja considerado um *gênero*. Sua única observação é que o gênero é aquilo que subjaz às diferenças – presumivelmente, o que ele quer dizer é que a característica de ser plana é um traço básico que subjaz às ulteriores diferenciações das figuras planas. No entanto, *plano* e *sólido* já são também diferenciações da figura. A rigor, a noção de *figura* já poderia ter sido identificada como um gênero, por esse critério.

Aristóteles não explica como essa noção de gênero se relaciona com a noção de espécie. É de se presumir que, se “figura plana” é um gênero, então “figura plana retilínea” seria uma espécie. No entanto, se poderia igualmente dizer que “figura” é um gênero, do qual “figura plana” seria uma espécie. Mas o assunto não é assim tão simples (cf. *De Anima* 414b20-32).

1024a36-b1: “como o plano é gênero das figuras planas”: o termo “*epipedon*” foi traduzido por “plano”, mas em outro contexto poderia ter sido bem traduzido por “superfície” (na acepção geométrica, não física, do termo). Aristóteles quer ressaltar, neste contexto, que um mesmo termo (tanto “*epipedon*” como “*stereon*”) funciona como adjetivo de “figuras” (“*schemata*”) e como nome de um grupo de figuras. Por isso, se impõe uma tradução que mantenha o paralelismo para os termos “*epipedon*” (“plano”) e “*stereon*” (“sólido”).

1024b4-6: “o primeiro item inerente nas definições”: esta é a noção de gênero com a qual a tradição filosófica ocidental está acostumada, desde os *Tópicos* de Aristóteles (cf. 102a31-b3). De fato, “gênero” é o nome de um elemento dos enunciados definitórios, que pretendem dizer *o que é o sujeito* a que se atribuem. Entre os elementos presentes em tais enunciados, o gênero é o primeiro, aquele que indica algo que subjaz à diferenciação ulterior. *Pace* Ross 1924, p.343, não há nenhuma evidência de que esta passagem *identifica* o gênero ao “o que é”.

Seria de se esperar que Aristóteles dissesse que o gênero, nessa acepção,

é uma parte da espécie (cf. 1023b24).

1024b6-9: “‘gênero’ se usa de todos esses modos: [...] ou a título de matéria”: Aristóteles agora parece mencionar o termo “gênero”. Seja como for, a expressão “a título de matéria” se refere aos dois casos que ele distinguiu anteriormente, em 1024a36-b4 e 1024b4-6. Não é claro se as diferenças entre esses dois casos são realmente significativas, mas o que importa é que ambos apresentam uma característica comum: em ambos os casos, aquilo que é identificado como gênero se apresenta como algo que subjaz à diferenciação ulterior. Aristóteles apenas acrescenta que aquilo que subjaz à diferenciação ulterior é também chamado de matéria. Trata-se de uso específico do termo “matéria” no jargão filosófico de Aristóteles: o verbo “chamamos” (“*legomen*”), em 1024b9, não se refere ao uso ordinário da língua, mas às preferências terminológicas do próprio Aristóteles.

1024b9-16: “denominam-se ‘distintas em gênero’ as coisas cujos subjacentes primeiros são distintos, bem como as que não se resolvem uma no outra”: Aristóteles já havia falado sobre duas coisas serem distintas por terem mais de uma matéria, ao discorrer sobre a expressão “distintas”, em 1018a9-11. Dada a associação entre as noções de matéria e gênero, pode-se presumir que há ao menos alguma conexão entre a expressão “distintas pela matéria” e a expressão “distintas em gênero”. Mas Aristóteles não explora essa conexão no presente capítulo.

Os critérios para dizer que duas coisas são distintas em gênero são estes:

- (i) aquilo que subjaz a cada uma das coisas é diferente em cada caso;
- (ii) as duas coisas não se *resolvem* uma na outra, nem em uma mesma coisa.

A condição (i) focaliza a relação entre propriedades e seus subjacentes apropriados. Por exemplo: quente e frio ocorrem em corpos, mas não ocorrem nos números; já par e ímpar são propriedades que ocorrem apropriadamente nos números (e às demais coisas na medida em que elas são suscetíveis de serem tratadas como números). Pode-se dizer, portanto, que ímpar e quente são distintos em gênero, porque cada um se aplica apropriadamente a subjacentes distintos.

Já a condição (ii) parece envolver a noção de devir. Considere-se as seguintes qualidades: quente, frio, verde e amarelo. As coisas suscetíveis de serem quentes ou frias são tais que sofrem mudança de uma propriedade para outra: o que era quente torna-se frio, e vice-versa. No entanto, não é

estritamente correto dizer que o que era verde se tornou frio, pois verde e frio não são propriedades de mesma família: não há mudança de uma para a outra – a não ser que o mesmo objeto fosse verde *e quente* antes de se tornar frio (cf. *Física* 188a34-36ss.; Angioni 2009, p.125-131). Mas isso equivale a dizer que *verde e frio não se resolvem um no outro, nem em algo único* – ainda que o subjacente de ambos seja o mesmo (o corpo). Por outro lado, dizer que quente e frio se resolvem um no outro quer dizer exatamente que entre eles há mudança recíproca: o objeto que ora era quente se torna frio, e vice-versa. É nesse sentido que itens de categorias distintas não se resolvem um no outro. Não há modo pelo qual a propriedade de *ser grande* pudesse se resolver na propriedade de *ser amarelo* (cf. *Metafísica* 1054b28-30). No entanto, essas distinções dependem de contexto. O verbo traduzido por “resolver-se” – “*analuesthai*” – pode ser tomado tanto no sentido que envolve devir como também no sentido abstrato de análise conceitual.

Seja como for, é bem controverso discernir de que modo se pode dizer que matéria e forma são distintas em gênero. “Matéria” se diz de muitos modos. Neste contexto, Aristóteles não está pensando na “matéria da forma” como elemento conceitual em que a forma se analisa (cf. *Metafísica* 1023b2). Ao contrário, se trata da matéria como algo externo à forma, no qual a forma vem ao ser (cf. *Metafísica* 1032a17; 1035a5, 12). Matéria e forma são distintas em gênero no sentido de que, por um lado, a coisa identificada como matéria em que certa forma vem ao ser é sempre suscetível ao devir (isto é, pode sofrer processo de vir a ser), mas, por outro lado, a forma em si mesma vem ao ser sem passar pelo processo de vir a ser (cf. *Metafísica* 1033b16-18; 1039b22-27; 1043b14-18).

## Capítulo 29:

Este capítulo se divide em três partes, que tratam respectivamente de três tipos de sujeitos a que se aplica o predicado “falso”: coisas (no sentido mais vago da palavra), descrições (ou as entidades lingüísticas que poderíamos assim chamar) e pessoas. Em vez de listar taquigraficamente vários usos da expressão “falso”, Aristóteles desenvolve com alguma profundidade cada uma das três partes do capítulo. É claro que seu tratamento ainda deixa muitas lacunas. Mas, comparado com muitos outros capítulos do mesmo livro, o tratamento do falso é razoavelmente informativo.

O capítulo também é peculiar porque utiliza padrões sentenciais diferentes daqueles observados em capítulos anteriores. De início (1024b17), temos o seguinte tipo de sentença: “*to X legetai bos pragma*”, em que o artigo definido “*to*” parece indicar que o termo “*X*” é mencionado, de modo que a sentença tece um comentário metalingüístico a respeito do modo pelo qual o

termo “X” é empregado. Além disso, após o verbo “*legetai?*”, não temos outra sentença que especificasse as condições em que o termo em questão (“falso”) é usado – diferentemente do que ocorre em outros capítulos (cf. 1022b22, 1024a29) – mas temos uma expressão sucinta (“*hos pragma?*”, “a título de coisa”) que especifica o tipo de sujeito a que o termo “falso” se aplica como predicado. Em seguida, Aristóteles especifica as condições sob as quais *coisas* são chamadas *falsas*.

No entanto, nas duas partes restantes do capítulo, Aristóteles toma como foco expressões complexas, “*logos pseudes?*” (“descrição falsa”, 1024b26) e “*anthropos pseudes?*” (“ser humano falso”, 1025a2) e retorna ao padrão sentencial mais comum nos capítulos iniciais de *Metafísica V*: “*X legetai [to] Y?*”, em que “X” é o termo que constitui o assunto do capítulo e “Y” (normalmente precedido de artigo definido – neste caso, no masculino, “*ho?*”, concordando com “*logos?*” e “*anthropos?*”, respectivamente) é uma *descrição* que explicita o que X é.

1024b17: “a título de coisa falsa”: “coisa” traduz o termo grego “*pragma?*”, que me parece uma tradução justa, nos limites do possível. Há uma inclinação (que julgo incorreta) em se tomar a palavra “coisa” de modo bem pesado e metafisicamente comprometido, como se o termo por si mesmo – e sempre – designasse objetos físicos, ou mesmo aquilo que a tradição aristotélica identifica pela expressão “substância”, ou aquilo que certas tradições medievais identificam pela expressão latina “*res?*”. No entanto, o termo “coisa” em Português é bem neutro e está longe de se comprometer com qualquer uma dessas opções metafísicas. Basta refletir sobre os modos pelos quais o termo é empregado. Quando a seleção brasileira de futebol está perdendo de cinco a zero no primeiro tempo, dizemos “a coisa está feia!”. Neste caso, “coisa” se refere a uma situação bem complexa, que envolve uma trajetória transtemporal do comportamento coletivo de vários indivíduos. A mesma sentença (“a coisa está feia!”) poderia ser pronunciada para se referir à situação político-econômica do Brasil. De modo similar, escandalizados com o comportamento de algum boçal que entra em um avião (ou sala de concerto) aos berros, dizemos “Que coisa!”, e “coisa”, neste caso, se refere especificamente ao comportamento do indivíduo (e não a algum objeto físico). Além do mais, podemos dizer, sobre um formador de opinião ou um lobista, que “ele sabe das coisas”: neste caso, “coisas” se refere a fatos, tendências, probabilidades, etc. Também posso dizer que “trigonometria e cálculo diferencial são coisas que não domino”: “coisas” se refere a todo um domínio científico de proposições abstratas. O termo também pode referir-se a sentimentos difusos e indefiníveis: “sinto uma coisa em meu peito”.



Pois bem: a vagueza e a vasta extensão do termo “*pragma*”, bem como sua sensibilidade ao contexto, são similares às do termo “coisa”. Alguém – mesmo admitindo que há usos do termo “*pragma*” similares aos usos ordinários de “coisa” – poderia argumentar que o léxico filosófico de Aristóteles se distancia desses usos ordinários. No entanto, não há nenhuma evidência para sustentar essa tese. Ao contrário, podemos rastrear nos textos de Aristóteles vários usos de “*pragma*” em que o termo se refere, como nesses exemplos ordinários, a situações complexas, comportamentos, disposições, fatos, ações etc. (uma pequena amostra: *Tópicos* 110a16, 18; 112b1; *Física* 223b25; *Metafísica* 1048a31, 1093a4; *Ética a Nicômaco* 1109a6, 12; 1147a5; 1171a13; *Ética a Eudemo* 1222a19, 1223b26, 1243a15, 32). Em casos específicos, “*pragma*” aponta para aquilo que nos interessa, descrito sob o aspecto que nos interessa (cf. *Segundos Analíticos* 71b11, 98b30; *Tópicos* 102a19; *Ref. Sofísticas* 166b29; 179a28; *de Caelo* 293b5; *Metafísica* 995a31, 996b4, 1005b10, 1046b8; *Ética a Nicômaco* 1106a29; *Ética a Eudemo* 1217a8, 9). Não é por acaso que alguns adotam, como tradução, a expressão “state of affairs” (ver Crivelli 2004, p.47).

1024b17-21: “por não estarem compostas ou por ser impossível que se componham”: se diz (tanto em Português como em Grego) que uma sentença é falsa, por exemplo, a sentença “a diagonal do quadrado é comensurável com o lado”. No entanto, o foco de Aristóteles agora é outro. Ele afirma que as próprias coisas – isto é, as composições entre objetos e propriedades referidos pelos termos das sentenças – são falsas. Ou seja: *a diagonal ser comensurável com o lado* é uma situação falsa, isto é, uma situação que não existe, que não é o caso (cf. 1019b24-7). Isso é diferente de dizer que a sentença “a diagonal do quadrado é comensurável com o lado” é falsa. Neste caso, identificamos uma entidade lingüística – a sentença – como portadora apropriada do predicado “falso”. Já naquele caso, identificamos as próprias coisas como portadoras apropriadas do predicado “falso”. Sobre o significado de “coisas”, ver nota anterior. Para as dificuldades dessa passagem, ver Crivelli 2004, p.46-49, e Crivelli 2015, p. 196-200, que defende que *pragmata* sejam os portadores de verdade por excelência (cf. Modrak 2001, p.57-8). Para visão contrária, ver Charles & Peramatzis 2016. Para um quadro mais completo das dificuldades, deve-se considerar *Metafísica* VI.4, 1027b25-27, e IX.10 (cf. Menn, s/ data, 1y1, p.54).

1024b21: “é assim que tais coisas não são o caso”: a expressão “*ouk ontá*” é de difícil tradução. Em outros contextos, seriam boas opções “não existem”, “não são verdadeiras” ou “não são reais”, mas, em 1024b21, o melhor é “não são o caso”. Logo em seguida, em 1024b22, a expressão “*ontá*” sem a negação “*ouk*” é mais bem traduzida por “reais”. A rigor, “*on*” é um

particípio que, como todo particípio, pode ser conectado diretamente a uma expressão nominal ou a um verbo. No entanto, Aristóteles por vezes trata o termo como um predicado, e o que ele pretende codificar com essa sintaxe depende muito do contexto. A tradução mais protocolar do esquema “*X esti on*” seria “*X é algo que é*” – mas depende do contexto tomar a expressão “algo que é”:

(i) como algo *existente* (por oposição ao não-existente: sonhos, por exemplo, existem, mas dragões não existem);

(ii) ou como algo que *realmente é o que parece ser* (por oposição a algo que aparece diferentemente do que é, por exemplo, os sonhos, cf. 1024b22-24);

(iii) ou como algo que *é o caso* (em oposição a algo que não é o caso, como a diagonal ser comensurável);

(iv) ou como algo *que é e permanece no ser* (por oposição a algo que está em devir);

(v) ou como algo *que é alguma coisa* (em que o particípio é interpretado como abreviação de uma cópula, que envolve uma lacuna para predicacão ulterior).

O assunto é ainda mais complexo porque nada indica que Aristóteles tomava essas opções como mutuamente excludentes. Algumas ocorrências do esquema “*X esti on*” parecem envolver mais de uma dessas noções a um só tempo. Para discussão extensa, ver Kahn 1973.

1024b22-24: “as coisas que, de fato, são reais, mas naturalmente aptas a aparecer *não* tais como são, ou aptas a aparecer como aquilo que não são”: Aristóteles observa que certas coisas são *reais*, isto é, existem de fato, como os sonhos: eles são certa afecção da alma perceptiva durante o sono (cf. *De Insomniis* 458b1-2; 462a29-31). Tais coisas não podem ser ditas *falsas* no sentido de que não existem ou não são o caso (diferentemente da *diagonal comensurável*, ou do bode-cervo, cf. *De Interpretatione* 16a15; *Segundos Analíticos* 92b5-8). No entanto, tais coisas, pela sua própria natureza, produzem uma aparência enganosa: não aparecem do modo como realmente são, ou parecem ser o que não são. Os sonhos não nos parecem sonhos, quando os sonhamos, pois temos a sensação de que realmente experimentamos situações reais. Mas imagens oníricas não são reais. Portanto, os sonhos parecem ser o que não são, ou não aparecem do modo como realmente são.

O mesmo se aplica às pinturas de sombras. O termo “*skiagraphia*” se refere a uma versão do tipo de pintura que a tradição ocidental de história da arte convencionou chamar de “*trompe l’oeil*”. Trata-se de pinturas que produzem a falsa impressão de serem peças de decoração arquitetônica: por meio de

feixes simulando sombras alinhadas a certas superfícies e contornos, produz a impressão de relevo e de tridimensionalidade, como se fossem detalhes da decoração arquitetônica. De fato, os feixes simulando sombras são reais. Mas a aparência de relevo e de tridimensionalidade é falsa. Por conta disso, se diz que tais coisas são *falsas*. Cf. *Retórica* 1414a8-11.

1024b24-26: “porque elas mesmas não são o caso, ou porque a aparência que resulta delas é de algo que não é o caso”: antes de avançar para o terreno das *entidades lingüísticas* como portadoras do predicado *falso*, Aristóteles recapitula os dois tipos de *coisas* que são ditas falsas. A recapitulação é elucidativa. Por um lado (1024b17-21), as coisas são ditas falsas porque *elas mesmas* não são o caso – ou seja, a composição entre um objeto e uma certa propriedade não é o caso, ou, se quisermos, uma determinada propriedade não é instanciada em determinado objeto. Por outro lado (1024b21-24), as coisas são ditas falsas porque *a aparência que elas produzem* é de algo que não é o caso – ou seja, mesmo sendo reais, como os sonhos e a “pintura de sombras”, essas coisas nos instilam a impressão de que algo que não é o caso é o caso.

1024b26-27: “descrição falsa”: neste contexto, “descrição” me parece uma tradução razoavelmente adequada para “*logos*” – termo que, como é bem sabido, comporta muitos usos e depende muito do contexto. Muitos preferem ignorar a sensibilidade ao contexto e adotam uma tradução uniforme – o que não julgo elucidativo. Neste capítulo, há três grupos de ocorrências em contextos distintos: em 1024b26-1025a1, traduzir “*logos*” por “descrição” me parece mais apropriado (como explicarei nos comentários seguintes), mas, em 1025a3, 4, o contexto exige outra solução e, finalmente, em 1025a6, o contexto exige que se traduza por “argumento”.

1024b26-28: “a descrição falsa é aquela que, enquanto falsa, é de coisas que não são o caso”. Não é fácil discernir o que Aristóteles pretende dizer nesta passagem. A rigor, em outros contextos em que fala de “verdadeiro” e “falso” aplicados a entidades lingüísticas, Aristóteles fala de *sentenças verdadeiras* ou *falsas* (cf. *Categorias* 4a23, b9; *De Interpretatione* 19a33). Aqui, no entanto, o termo “*logos*” não parece remeter a sentenças predicativas (*pace* Ross 1924, p. 345). Antes, “*logos*” parece remeter ou a descrições que captam algo verdadeiro a respeito de um objeto e, por isso, podem ser chamadas de descrições *verdadeiras*, ou a descrições que falham em captar algo verdadeiro a respeito de um objeto e, por isso, podem ser chamadas de descrições *falsas*. O exemplo usado em 1024b28 poderia sugerir que Aristóteles estaria a falar apenas de definições. Mas, logo em seguida, em 1024b29-31 (ver comentário *ad locum*), Aristóteles deixa claro que suas observações não se restringem a definições:

elas abarcam todo tipo de descrição de um objeto.

Uma estória plausível parece ser a seguinte. Aristóteles, de fato, admite que sentenças como “Sócrates é musical” podem ser verdadeiras ou falsas. Considere-se tal sentença como verdadeira. Uma vez verdadeira, tal sentença parece permitir que se obtenha uma descrição, “Sócrates musical” (ou apenas “musical”), que se aplica verdadeiramente a seu objeto sob certas condições. Nesse sentido, “diagonal comensurável” é uma descrição falsa, pois seu objeto não é o caso: a propriedade de ser comensurável com o lado nunca se combina com a diagonal do quadrado. Por outro lado, “Sócrates musical” pode aplicar-se a coisas que são o caso – quando Sócrates tem a propriedade de ser musical – mas, *enquanto falsa*, é de algo que não é o caso (quando Sócrates está separado da propriedade de ser musical). Essa interpretação explica bem o fraseado “enquanto falsa”, usado por Aristóteles em 1024b27.

Desse modo, o caso da definição do círculo aplicada erroneamente ao triângulo é mais um paralelo do que um exemplo estrito (por isso, “*hoion*” me parece ser mais bem traduzido, nesta ocorrência, por “tal como”, em vez de “por exemplo”). Suponha (como é altamente plausível) que a descrição do círculo seja o enunciado definitório do círculo, ou parte dele (isto é, alguma parte do predicado da sentença definitória “círculo é a figura *igual a partir do meio*”, cf. *Metafísica* 1033b14). Ao aplicar tal descrição ao triângulo, obtemos uma nova descrição, “triângulo *igual a partir do meio*”. Sob certa perspectiva, essa descrição tem a mesma forma que “Sócrates musical” e “diagonal comensurável”. E, tal como esta última, ela é *de algo que não é o caso*. (Resta explicar a estranha formulação de Aristóteles na sentença intermediária. Ver comentário seguinte).

1024b27-28: “toda descrição falsa é de uma coisa diversa daquela da qual há descrição verdadeira”: se poderia objetar que minha tradução é muito interpretativa e que o texto de Aristóteles seria “mais naturalmente” traduzido por algo como “toda descrição falsa é falsa de uma coisa diversa daquela da qual ela é verdadeira”. No entanto, essa interpretação supostamente mais natural esbarra em uma grande dificuldade, pois nos obriga a atribuir a Aristóteles a tese bizarra segundo a qual, para *toda* descrição falsa, há algum objeto a respeito do qual ela é verdadeira. Ocorre, porém, que não há nenhum objeto a respeito do qual a descrição “diagonal comensurável” fosse verdadeira.

A rigor, nada nos obriga a tomar “*estin*” (1024b28) como cópula predicativa cujo sujeito fosse o mesmo item que subjaz ao predicado “*heteron*” (1024b27). Ao contrário, “*estin*” (1024b28) pode ser tomado como asserção de existência, tal como traduzi: “daquela [coisa] da qual *há* [descrição] verdadeira”.

O ponto de Aristóteles é que uma descrição falsa (e.g., “diagonal comensurável”) é de algo diferente do objeto do qual há descrição verdadeira. É verdadeira a descrição “diagonal incomensurável”, pois a *diagonal ser incomensurável* é o caso. O que Aristóteles quer dizer é que o “objeto” *diagonal ser comensurável* (que não é o caso) é diferente do “objeto” *diagonal ser incomensurável* – se é que é permitido aqui falar de objeto (por isso as aspas).

Essa situação pode perfeitamente ser aplicada aos outros exemplos presentes no texto. Assim, a descrição falsa “Sócrates musical”, *enquanto falsa* (isto é, na circunstância em que é falsa), é de algo diferente do objeto do qual há descrição verdadeira. Basta entender que o aspecto ou circunstância que torna tal descrição falsa é incorporado no “*pragma*” que não é o caso. Há um *pragma* que seria *Sócrates ser musical agora* (o qual não é o caso, cf. “*me onton*”, 1024b27). Mas há outro *pragma*: *Sócrates ser amusical agora* (o qual é o caso). O ponto de Aristóteles é que o “objeto” *Sócrates ser musical agora* é diferente do “objeto” *Sócrates ser amusical agora*.

No caso da definição do círculo erroneamente aplicada ao triângulo, a expressão “*estin*” (1024b28) pode ser tomada como cópula predicativa cujo sujeito é o mesmo item que subjaz ao predicado “*heterou*” (1024b27) – de fato, seria correto dizer, *sem a quantificação universal*, que *essa* descrição falsa (a do círculo atribuída ao triângulo), enquanto falsa, é falsa a respeito de uma coisa diversa daquela da qual ela é verdadeira. Mas o fato é que, longe de ser um exemplo daquilo que Aristóteles estava tentando caracterizar antes, esse caso é antes uma comparação por meio de uma situação análoga (mas não idêntica). A definição do círculo torna-se falsa se for atribuída ao triângulo. O objeto a respeito do qual ela é falsa, o triângulo, é de fato distinto do objeto do qual ela é verdadeira, o círculo. Mas nada nos obriga a interpretar esse caso como exemplo paradigmático. Por isso, pode ser tentador, mas é enganoso projetar sobre a sentença anterior, “*pas logos pseudēs heterou e bou estin alethes*” (1024b27-28), a compreensão que emerge desse caso.

1024b29-31: “de cada coisa, de certo modo há uma única descrição, a do ‘aquilo que o ser é’, mas, de outro modo, há várias”: essa passagem é crucial para minha interpretação. Aristóteles deixa bem claro que emprega o termo “*logos*”, neste contexto, de modo mais amplo: “*logos*” não se restringe ao enunciado definatório, que diz *aquilo que o ser é* para o sujeito definido, mas remete a qualquer descrição que se possa fazer de um objeto por meio de suas características não-essenciais (cf. “*pepontbos*”, 1024b30). O que Aristóteles sugere é que Sócrates pode ser capturado (sob as condições devidas) pela descrição “musical”, a qual, nas circunstâncias em que é aplicada a Sócrates, equivale a “Sócrates musical” (pois ela pretende remeter a Sócrates sob a

propriedade de ser musical). Portanto, não somente o enunciado que captura *aquilo que ser para Sócrates é*, mas também a descrição “Sócrates musical” (ou meramente “musical”) contam como descrições *de Sócrates*. E o fundamento que torna a descrição “Sócrates musical” uma descrição *de Sócrates* é que, de certo modo, Sócrates não é um objeto distinto de Sócrates musical. (A cláusula “de certo modo” é importante. É claro que, sob outros aspectos mais exigentes, *Sócrates* e *Sócrates musical* podem contar como objetos distintos, com distintas condições de persistência etc. Mas o assunto é bem controverso. Cf. Lewis 1982, Matthews 1982, Code 1985, Cohen 2008).

Esse trecho sugere que poderia haver definições – ou seja, enunciados que dizem *aquilo que o ser é* – de indivíduos como Sócrates. Essa tese é controversa. A maioria se inclina a dizer que ela não pode ser atribuída a Aristóteles sem contradizer o que ele diz em *Metafísica* VII (sobretudo 1039b31-1040a2). No entanto, o assunto é bem mais difícil.

1024b31-32: “a descrição falsa não é descrição de coisa alguma, sem mais”: “sem mais” (*haplos*) não qualifica diretamente “*logos*”, mas se aplica à expressão em genitivo, “de coisa alguma” (“*oudenos*”), que depende de “*logos*”. A coisa a que se aplica uma descrição falsa não é, sem qualificações restritivas, *algo que é (on)*. É por isso que, ao falar do “objeto” *diagonal ser comensurável*, precisamos usar aspas para “objeto”. A rigor, isto é, *sem mais*, o suposto “objeto” *diagonal ser comensurável* não existe e, portanto, a descrição falsa não é descrição *de coisa alguma*. Aristóteles é diferente de Meinong.

1024b32-34: “Antístenes pensou ingenuamente, ao exigir que nada fosse denominado a não ser por sua descrição própria, uma só sobre uma só coisa”: há outra referência a Antístenes no mesmo diapasão em *Metafísica* 1043b23-28. Não é muito claro o que Antístenes teria entendido como “descrição própria” (ou “apropriada”) de cada coisa. Seja como for a teoria de Antístenes, o que mais importa é que Aristóteles combate duas teses articuladas entre si (como ficará mais claro na seqüência): a tese de que cada coisa só pode ser denominada de um único modo, por sua denominação própria, e a tese de que cada expressão lingüística só pode ser usada para denominar seu objeto apropriado. Essas duas teses parecem combinadas no lema “uma só sobre uma só coisa”, que sugere que entidades lingüísticas e objetos dados no mundo se relacionam de acordo com uma correspondência biunívoca (“um-para-um”).

1024b34-1025a1: “é possível descrever cada coisa não apenas pela descrição que lhe pertence, mas também pela de outra coisa [...] às vezes, de modo realmente verdadeiro”: essa observação é fundamental para compreender a posição de Aristóteles quanto às relações entre linguagem e

mundo – de que modo ele entende que a linguagem codifica o que está presente na realidade e aquilo que estamos interessados em codificar. Contra Antístenes, que parece ter apostado em uma correspondência biunívoca entre expressões lingüísticas e seus objetos próprios, Aristóteles nota que cada coisa pode ser descrita (ou, se quisermos, pode ser introduzida na linguagem, ou capturada como objeto de referência) de mais de um modo: não somente pela descrição que apropriadamente lhe cabe, mas também por descrições que pertencem a outros objetos.

Não é fácil interpretar “*legein*” em 1024b35, mas – por tudo que Aristóteles diz sobre a relação entre linguagem e coisas em outras passagens – creio ser bem razoável interpretar essa expressão (neste contexto) com a seguinte paráfrase: referir-se a um objeto por meio de alguma expressão lingüística (nome ou descrição) de modo a introduzi-lo na linguagem, como sujeito de predicação ulterior. Nosso ato de “*legein X*” é bem sucedido não apenas quando empregamos a descrição própria de *X* para nos referir a *X*, mas também quando empregamos descrições que são apropriadas a outras coisas. E mais: como desenvolverei logo abaixo, é possível ser bem sucedido no ato de “*legein X*” – no ato de se referir a *X* e introduzi-lo na linguagem como sujeito de predicação ulterior – mesmo quando a descrição que empregamos é falsa a respeito de *X*, ou seja, quando é falsa a sentença “*X é Y*” (em que “*Y*” é a descrição apropriada de outro objeto, diferente de *X*).

O exemplo dado por Aristóteles em 1025a1 vem da aritmética (e parece jogar com múltiplos sentidos de “*logos*”, termo que, nas matemáticas, também pode ser tomado no sentido de *proporção* ou *razão*). Podemos nos referir ao número 8 não apenas usando a descrição que é apropriada ao número 8 (qualquer que ela seja), mas também usando a expressão “dobro”, que funciona como descrição apropriada do número 2 (cf. Annas 1976, p.46). De fato, é verdadeiro dizer que o oito é dobro (desde que se suponha que dobro quer dizer, neste caso, dobro de 4). Aristóteles não fornece outros exemplos, mas sabemos, por outras passagens (cf. *Tópicos* 103a29-39), que ele admitiria um arrazoado similar sobre indivíduos, por exemplo, Sócrates. Podemos ter sucesso em nos referir a Sócrates não apenas ao utilizar as expressões que lhe são apropriadas (como seu nome próprio, “Sócrates”, ou descrições como “o marido de Xantipa”), mas também ao utilizar:

- (i) expressões mais genéricas que dizem o que Sócrates essencialmente é, em qualquer nível de generalidade, como “ser humano”, “animal”;
- (ii) expressões que captam uma propriedade não-essencial que Sócrates realmente tem (ou teve), em qualquer nível de generalidade, como “musical” (cf. 1024b30-31), “Ateniense”;

(iii) expressões que captam uma propriedade não-essencial que Sócrates não tem, mas parece ter, em qualquer nível de generalidade, por exemplo, “o mais calvo na praça”.

Todos os modos de expressão encapsulados em (i)-(ii)-(iii) se exprimem, na linguagem de Aristóteles, pelo seu jargão “por um concomitante” (*kata symbebekos*), que foi tradicionalmente traduzido pela expressão enganadora “por acidente” (ver comentário ao capítulo 30). Esses modos de expressão funcionam de modo eficaz devido a pressupostos, muitas vezes contextuais, partilhados pelos interlocutores. O caso (ii) é bem elucidativo: o termo “sentado”, que é um atributo contingente de um indivíduo qualquer, pode contextualmente funcionar como designação suficientemente eficaz para se referir ao indivíduo em questão, desde que, é claro, os agentes envolvidos compreendam o sentido e a força da expressão. Aristóteles é claríssimo a esse respeito em *Tópicos* 103a29-39 (cf. Smith, 1997, p.71; Castelli 2010, p.262). Já o caso (i) é do mesmo tipo que o caso claramente admitido por Aristóteles em 1025a1 (o número 8 designado pela expressão “dobro”). Passagens como *Metafísica* 981a18-20 atestam que tais casos também se exprimem, na linguagem de Aristóteles, pelo jargão “por um concomitante” (*kata symbebekos*).

O caso (iii) é o mais complicado. A situação descrita por Aristóteles em *Tópicos* 103a29-39 é suficientemente clara para abrir o terreno: suponha que, em vez de “sentado”, o termo em questão fosse “o mais calvo na praça”. Pode ocorrer que, a rigor, esteja presente na praça outro fulano que seja mais calvo que Sócrates, de tal modo que a descrição “o mais calvo na praça” não seja verdadeira a respeito de Sócrates naquelas circunstâncias. No entanto, se os interlocutores não o perceberem, a descrição “o mais calvo na praça”, embora falsa a respeito de Sócrates, poderá ser eficaz para se referir a Sócrates e para gerar o efeito desejado, que é trazer Sócrates para junto de quem exprimiu a ordem “vá buscar o mais calvo na praça”. E a eficácia pragmática da descrição “o mais calvo na praça”, nesse contexto, se deve ao fato de que, embora falsa a respeito de Sócrates, ela parece ser verdadeira. Sofistas manipulam situações como esta, pois sabem quais são as falsas aparências que normalmente seduzem as pessoas, bem como quais são as falsas opiniões às quais elas dão crédito. Se querem buscar o indivíduo mais cabeludo da praça e se dirigem a interlocutores que tomam como verdadeira a sentença “todo cabeludo é maconheiro”, sofistas podem dar a seguinte ordem: “vá buscar o maconheiro”, e terão grande chance de serem bem sucedidos. Ainda que a descrição “maconheiro” seja falsa a respeito do fulano que é o mais cabeludo da praça, os interlocutores do sofista identificam o fulano em questão por meio de uma



descrição falsa.

1025a1-4: “denomina-se falso o ser humano que se compraz com enunciados desse tipo e os escolhe”: Aristóteles passa à terceira parte do capítulo, na qual examina de que modo o termo “falso” se aplica a pessoas. Há dois grupos de pessoas falsas. O primeiro grupo (1025a2-4) diz respeito à veracidade moral e coincide com os tipos de caráter que Aristóteles identifica em *Ética a Nicômaco* 1108a19-23, 1127a13ss., os quais se comprazem em dizer falsidades e mentir pelo próprio prazer de mentir. O segundo grupo (1025a4) pode ser identificado com os sofistas – ou, ao menos, os sofistas são seus membros mais proeminentes (ver comentário *ad locum*).

O adjetivo “*eucheres*” foi traduzido por “que se compraz com”. O sentido de “complacência” que tenho em mente é aquele que caracteriza alguém que é irresponsavelmente complacente com algo de má qualidade – por exemplo, pessoas que serelepeamente se divertem e se comprazem com conversa mole, mentiras e assim por diante. Já o adjetivo “*probairêtikos*” (“que escolhe”) indica que a complacência em questão é um traço de caráter (cf. *Ética a Nicômaco* 1027b14-17).

O termo “*logos*” em 1025a3, 4, foi traduzido por “enunciado”, em vez de “descrição” (que foi o termo usado para o trecho 1024b26-1025a1). A força do termo muda com o contexto, de modo que seria inadequado insistir com o mesmo termo em Português, apenas pela credence ingênua de que poderia haver uma correspondência “um-a-um” entre termos em Grego e termos em Português – um tipo de correspondência similar ao que Aristóteles atribui a Antístenes e claramente rejeita. Em 1025a6, apenas duas linhas abaixo, o contexto traz outra força para o termo “*logos*”, de modo que a tradução por “argumento” se impõe.

Não há porque se escandalizar com a aparente licenciosidade terminológica de Aristóteles. Há um núcleo básico subjacente a todos esses usos de “*logos*”. Mas temos que aceitar que em Português não há um único termo capaz de captar esse núcleo básico e que pudesse ser usado em todos os contextos. Talvez “linguagem” fosse o candidato menos inconveniente (mas, mesmo assim, incapaz de reproduzir em Português tudo que Aristóteles quer dizer). “Descrições” capta bem o aspecto da linguagem pelo qual expressões linguísticas (descrições e definições, por exemplo) pretendem remeter a seus respectivos objetos e introduzi-los na linguagem, como sujeitos de predicação ulterior. “Enunciado” é um termo mais elástico, que pode englobar tanto as descrições como também as sentenças, tanto as mais básicas como as mais complexas. (Se Aristóteles tivesse mencionado apenas o primeiro grupo de pessoas falsas, “*logos*” em 1025a3, 4, poderia ser traduzido por “conversa”–

mas preferi “enunciado” porque, no segundo grupo de pessoas falsas, não se trata de conversa social, mas de *exibição* ou discurso para uma audiência). Por sua vez, “argumento” é um termo mais preciso, mas é importante lembrar que argumentos são constituídos de sentenças, as quais são tipos de enunciados e envolvem descrições como componentes. “*Logos*” em Grego tem a força de introduzir, a cada contexto, cada um desses aspectos de nossa linguagem e ainda sugerir o núcleo básico que os mantém como uma unidade.

1025a3-4: “não em virtude de outra coisa, mas em virtude disso mesmo”: para o sentido dessa cláusula, ver *Ética a Nicômaco* 1027b14-17: as pessoas ditas *falsas* mentem porque se comprazem no próprio ato de mentir, mas não porque calculam vantagens advéncias. Dois casos podem ser dados em contraste. Por um lado, o sofista escolhe enunciados falsos *não em virtude deles mesmos*, mas tendo em vista outra coisa – *enriquecer* (cf. *Refutações Sofísticas* 165a22, 171b27-29). Por outro lado, a situação retratada no *Filoctetes* de Sófocles: Odisseu tenta convencer Neoptólemo a usar falsos enunciados com Filoctetes *tendo em vista outra coisa*: o retorno de Filoctetes ao campo de batalha e o conseqüente benefício que isso trará para o exército grego.

1025a6: “o ser humano que instila em outros esse tipo de enunciado”: Aristóteles agora introduz outro grupo de pessoas falsas, entre as quais se inclui também o sofista, que insufla em outros seres humanos – em sua audiência – esses tipos de enunciado. Pode-se presumir que o *logos* insuflado pelo sofista em outras pessoas é, antes de tudo, nossa “linguagem interna”, pela qual formulamos para nós mesmos nossas opiniões (cf. *Segundos Analíticos* 76b26-27; ver Ducombe 2016, p.115).

A expressão “esse tipo de enunciado” não remete ao tipo de enunciado falso que caracteriza especificamente o primeiro grupo de pessoas falsas, mas retoma a noção geral de linguagem falsa introduzida em 1024b26. O primeiro grupo de pessoas falsas se compraz em dizer o falso em conversas sociais, pelo puro prazer de dizer o falso. Já o sofista almeja produzir uma falsa aparência de sabedoria pela manipulação de argumentos que parecem ser válidos ou “corretos” (fundados em premissas bem aceitas), mas não o são (cf. *Tópicos* 100b23-101a4). Sofistas são definidos pelo propósito (*prohairesis*) de produzir uma falsa aparência de sabedoria, da qual tiram proveito (cf. *Metafísica* 1004b22-26; *Ref. Sofísticas* 165a22-24, 30-31), e também são claramente associados ao *não-ser* (cf. *Metafísica* 1026b14-21) – em suas várias modalidades: o que não é o caso; o que existe, mas produz a aparência de ser diverso do que é; o que não é o mais importante e estável em uma determinada situação. Aristóteles não usa o termo “sofista” em 1025a4, mas associa as pessoas falsas aos tipos de descrições falsas que foram discernidas no trecho anterior

(1024b26-1025a1). Como argumentei, essas descrições falsas, enquanto falsas, correspondem a um dos tipos de expressão que Aristóteles chama de “concomitante”, e sofistas são claramente associados à manipulação de expressões concomitantes em *Metafísica* 1026b15-21; *Ref. Sofísticas* 166b28-36; 168a34-b10, *Segundos Analíticos* 71b9-12. Não é por mera coincidência que, no trecho seguinte, há uma referência a um argumento sofístico do *Hípias Menor* de Platão (cf. 365-369).

1025a5-6: “assim como dizemos serem falsas as coisas que instilam aparências falsas”: cf. 1024b25-26.

1025a6: “se enrosca o argumento no *Hípias*”: “se enrosca” traduz “*parakrouetai*” (outras opções seriam “se perde” ou “se engana”), verbo usado por Aristóteles para indicar o ponto do qual depende a produção de uma falácia sofística. A passagem em questão é *Hípias Menor* 365d-369b. Para discussão, ver Blundell 1992.

1025a7-8: “assume como ser humano falso o que é capaz de dizer coisas falsas”: Aristóteles rejeita essa proposição. Falsidade, como atributo de pessoas, é algo que depende do caráter e da escolha moral, não da capacidade (cf. *Ética a Nicômaco* 1027b14-17).

1025a11: “tomando ‘mancar’ como ‘imitar’”: o argumento no *Hípias Menor* (cf. 373-5), ao introduzir a premissa de que “quem manca voluntariamente é melhor do que quem manca involuntariamente”, toma a primeira ocorrência do termo “mancar” (mas não a segunda) no sentido de  *fingir ou imitar* o ato de mancar. Alguém que voluntariamente mancasse, no sentido estrito do termo “mancar”, seria, presumivelmente, alguém que voluntariamente fez coisas tais que seu corpo se degingolou ao ponto de se tornar realmente claudicante e, nesse caso, essa pessoa é tão suscetível de reprovação moral como aquele que se tornou cego por excesso de bebidas alcóolicas (cf. *Ética a Nicômaco* 1114a25-28).

1025a12: “seria certamente pior”: “certamente” traduz o advérbio “*isos*”. Uma das coisas mais incompreensíveis no universo da Filosofia Antiga é a convicção sedimentada de que tal advérbio, em Aristóteles, *sempre* significa “talvez”. Ora, o advérbio (como o Liddell & Scott devidamente registra, e como qualquer um pode constatar, lendo os textos sem convicções pré-concebidas) tem vários usos, um dos quais é “igualmente”, outro, “certamente” – e muitos usos do advérbio no sentido de “talvez” são meros expedientes de atenuação polida.

### Capítulo 30:

A noção de “*symbebekos*” é uma das mais importantes da filosofia de Aristóteles. Apesar dessa importância, o presente capítulo não é completo ao alinhavar os modos pelos quais Aristóteles emprega o termo. Além do mais, dado que “*symbebekos*” é uma das peças mais típicas do jargão de Aristóteles, estamos inclinados a julgar que ele praticamente introduziu o termo na língua grega, como se suas acepções “técnicas”, por assim dizer, não tivessem nenhum enraizamento no uso ordinário da língua, mas fossem puro resultado do “engenho autoral” de Aristóteles. Mas esse juízo é enganador, bem como as traduções de “*symbebekos*” e “*kata symbebekos*” mais bem sedimentadas na tradição: “acidente” e “acidentalmente” (ou “por acidente”). É que a noção de “acidente”, entre outros problemas, captura apenas uma das acepções do termo.

É útil usar como ponto de partida os registros no Liddell & Scott. Na entrada IV para o verbo “*ymbaino*” – pois “*symbebekos*” é o particípio perfeito desse verbo, no gênero neutro – Liddell & Scott, reconhecendo a vida própria do termo como jargão aristotélico, anotam seus “usos filosóficos”: “1. *a contingent attribute* or ‘accident’ (in the modern sense) [...] 2. *an attribute necessarily resulting from* the notion of a thing, but not entering into the definition thereof”. Para o segundo sentido, Liddell & Scott dão como evidência justamente o trecho final deste capítulo, 1025a31-32 (ver comentário *ad locum*). O termo “*symbebekos*”, longe de se limitar à teoria da predicação de Aristóteles, também é aplicado a eventos, o que Liddell & Scott (p. 1674) reconhecem sob a entrada III.c do mesmo verbo: “*chance event, contingency*”. No entanto, como argumentarei logo mais com algum detalhe, essa anotação é incompleta. Muitas vezes, o termo é usado – em Aristóteles – para remeter a relações que não são nem contingentes, nem casuais.

É muito importante notar que ser o *particípio perfeito* do verbo “*ymbaino*” tem suas conseqüências. O verbo “*ymbaino*” relaciona eventos ou termos do seguinte modo: “*X ymbainei toi Y*” (*Y* no dativo) – “*X* ocorre a *Y*” ou “*X* se atribui a *Y*” (em que “*X*” e “*Y*” designam ou eventos ou termos de uma relação predicativa). Ora, quando o esquema sentencial “*X ymbainei toi Y*” gera uma sentença verdadeira, o mesmo ocorre com dois esquemas correlatos: “*X* é *symbebekos* de *Y*” e “*Y* é, *kata symbebekos*, *X*”. A rigor, esses três esquemas sentenciais parecem permutáveis. Por exemplo, se é verdadeiro dizer que:

(i) “musical se atribui a Sócrates”; (“*X ymbainei toi Y*”)

então, se pode igualmente dizer com verdade que:

(ii) “musical é um atributo concomitante de Sócrates”; (“*X* é *symbebekos* de *Y*”)

(iii) “Sócrates é, por um concomitante, musical” (ou, como tradicionalmente se prefere, “Sócrates é musical por acidente”) (“*Y é, kata symbebekos, X*”).

O uso de um desses padrões sentenciais permite que os outros também sejam usados – pois, a rigor, eles são equivalentes. Assim, se queremos rastrear os empregos relevantes do participio perfeito “*symbebekos*”, de acordo com o esquema sentencial (ii), é importante atentar para os diversos usos do verbo “*symbainō*” com o esquema sentencial (i), e para os diversos usos da expressão “*kata symbebekos*” no esquema sentencial (iii) – é mais importante ainda considerar as passagens em que Aristóteles explicitamente usa tais esquemas de modo permutável e faz inferências de um para outro (cf. *De Interpretatione* 23b16-17; *Tópicos* 112b21-26; 144a23-27).

Nessa perspectiva, é importante notar que, muitas vezes, o esquema (i), “*X symbainēi toi Y*”, simplesmente quer dizer *X* é um atributo de *Y*, sem especificar o tipo de atributo em questão – pode ser um atributo contingente, mas pode ser um atributo necessário, uma característica que decorre da natureza da coisa (cf. *Metafísica* 1025a30-34). Liddell & Scott registram esse uso do verbo sob a entrada II.5: “*to be an attribute or characteristic of*”, mas não o registram sob a entrada IV, que deveria listar os “usos filosóficos” do termo “*symbebekos*”. É natural que Liddell & Scott assim procedam, pois, sendo o dicionário de língua grega em geral, não especificamente da língua dos filósofos, eles podem naturalmente falhar no registro de usos especificamente filosóficos da língua. O uso de “*symbebekos*” em Aristóteles para designar meramente um atributo, sem especificar o tipo de atributo em questão, é muito mais comum que se imagina.

Além do mais, é útil conferir as definições de “*symbebekos*” que Aristóteles fornece em *Tópicos* 102b4-7. Alguns julgam que as duas definições produzem resultados extensionalmente idênticos. A segunda definição diz que é “*symbebekos*” o atributo que pode indiferentemente ser verdadeiro ou falso de um mesmo sujeito, em circunstâncias diferentes. Isso corresponde perfeitamente à noção de atributo contingente. No entanto, a primeira definição é puramente negativa e diz que “*symbebekos*” é o atributo que não é nem definição, nem gênero (ou diferença), nem próprio. Alguns julgam que essa definição corresponde extensionalmente à classe dos atributos contingentes, mas isso é falso (cf. Smith 1997, p.65-66). O predicado *branca* atribuído a *neve* não é nem definição, nem gênero (nem diferença), nem próprio de *neve*. No entanto, é falso dizer que o atributo *branco* é contingente, como se pudesse ser indiferentemente verdadeiro ou falso a respeito da neve em circunstâncias diversas. Já nos *Tópicos*, portanto, os tipos de predicado que Aristóteles

reconhece inclui um uso do termo “*symbebekos*” que não equivale à classe dos predicados contingentes. Poder-se-ia objetar dizendo que o exemplo da neve branca é um caso de *acidente per se*, que equivale ao segundo uso filosófico no Liddell & Scott (“*an attribute necessarily resulting from the notion of a thing, but not entering into the definition thereof*”). Pode ser que seja, mas isso não resolveria o problema (cf. Barnes 1970, p.140). Além do mais, há outras passagens em que Aristóteles usa “*symbebekos*” para atributos que não são nem contingentes, nem se encaixam nessa noção de acidente *per se*, pois entram na definição da coisa a que são atribuídos (cf. 981a18-20). (Sobre os múltiplos usos de “*symbebekos*”, agreguei novos aspectos à visão que defendi em Angioni 2006, p.110-111).

Essas razões já seriam suficientes para suspeitar da tradução tradicional, “acidente” – pois “acidente” corresponde à noção de atributo contingente, a qual é, porém, apenas uma das classes de atributo a que Aristóteles aplica o termo “*symbebekos*”. No entanto, há ainda outras razões para suspeitar da tradução tradicional: o termo “acidente” não seleciona o aspecto mais relevante que faz um *symbebekos* ser chamado de “*symbebekos*”, muito menos permite compreender o traço comum subjacente a todos os usos do termo “*symbebekos*”.

Aristóteles aplica o termo “*symbebekos*” a atributos e eventos. Como já vimos, dizer que “X é um concomitante de Y” corresponde a dizer que “X se atribui (de certo modo) a Y” e, do mesmo modo, dizer que “X é um evento concomitante de Y” corresponde a dizer que “X ocorre de certo modo associado a Y”. Podemos generalizar o ponto de dizer que “*symbebekos*” é usado para identificar certa relação (predicativa ou seja lá o que for) entre X e Y. Mas qual é a característica básica dessa relação? A leitura tradicional consiste em dizer que essa característica é a *contingência*: “X é um *symbebekos* de Y” corresponderia a dizer que “X se atribui contingentemente a Y” e, do mesmo modo, para eventos, corresponderia a dizer que “não é necessário que X ocorra quando Y ocorre”. Diante do segundo uso filosófico do termo “*symbebekos*” (acidentes *per se*), a leitura tradicional se vê obrigada a dizer que se trata de uma expansão ulterior no uso do termo, conforme um padrão totalmente diverso.

No entanto, a característica mais importante para que X seja considerado *symbebekos* de Y não é a contingência. A característica que faz X ser designado como “*symbebekos*” de Y é mais ampla: X, embora esteja de fato associado a Y, *não capta o que é mais importante em Y sob o aspecto em que Y é considerado em determinado contexto*. E o aspecto sob o qual Y é considerado varia de acordo com o contexto. A noção de contingência se aplica a apenas um dos contextos.

Assim, quando se diz que *Sócrates é musical*, musical não capta nem sequer parte daquilo que é mais importante para Sócrates, sob o aspecto em que ele é então considerado. No contexto da mera predicação, em que o foco é a relação diádica entre sujeito e predicado, Sócrates é considerado nele mesmo. E importa classificar predicados atribuídos a Sócrates sob essa perspectiva: o predicado *musical* é ou não importante para caracterizar o que Sócrates é em si mesmo? A resposta é negativa: *musical* é um predicado que não é importante para caracterizar o que Sócrates é em si mesmo (e por isso se diz que é um predicado acidental de Sócrates.) Em contraste, a resposta seria positiva para o predicado *ser humano*: Sócrates é essencialmente um ser humano, e ser um humano é algo muito importante para caracterizar Sócrates sob o aspecto em que a predicação o considera.

No entanto, em outros contextos, “surpreendemos” Aristóteles a dizer que “*ser humano* se atribui a Sócrates *kata symbebekos*”, o que equivale a dizer que *ser humano* é um *symbebekos* de Sócrates. Eis um caso: “quem medica não cura *ser humano*, a não ser por um concomitante, mas cura *Cálias*, *Sócrates* ou algum outro que se denomina desse modo, *ao qual sucede como concomitante ser um ser humano*” (*Metafísica* 981a18-20). O ponto é simples. No contexto em questão, o que interessa é caracterizar Sócrates não mais nele mesmo, mas sob o aspecto que o faz suscetível à ação do médico ou, em outras palavras, sob o aspecto pelo qual Sócrates é curável. Neste caso, ser um *ser humano* não capta aquilo que é o mais importante para Sócrates sob o aspecto em questão. O que torna Sócrates curável e suscetível à ação da medicina é, simplesmente, o fato de ele *estar doente*. É este atributo que é o mais importante para caracterizar Sócrates neste contexto – não Sócrates tomado em si mesmo, mas Sócrates enquanto suscetível à intervenção do médico. Todos os demais atributos, distintos do atributo *estar doente*, qualificam nesse caso como *symbebekos*. E, por essa interpretação, se pode ver que o segundo “uso filosófico” do termo “*symbebekos*” deixa de ser um desvio do caso padrão e pode ser entendido de acordo com o padrão comum: para o triângulo, ter a soma dos ângulos internos igual a dois ângulos retos é um *symbebekos* porque, mesmo sendo um atributo necessário do triângulo e diretamente explicável pela essência do triângulo, ele não se inclui entre os atributos mais importantes para dizer o que é o triângulo em sua essência.

Essa interpretação permite compreender como o jargão aristotélico, longe de ser resultado da “idiossincrasia autoral” do filósofo, se conecta com usos bem comuns do verbo “*ymbaino*” na língua ordinária. O núcleo básico que subjaz aos vários usos do verbo “*ymbaino*” pode ser bem captado pelas seguintes paráfrases: “ir junto com”, “acompanhar”. Aristóteles se vale desse núcleo básico e introduz seu jargão com um toque adicional (o qual, porém, já

é sugerido em muitos usos ordinários do verbo): “*ymbaino* + X no dativo”, no jargão de Aristóteles, quer dizer “ir junto com X, mas sem ser o mais importante para X (sob certo aspecto)”; de igual modo, “*ymbebekos* (de X)” quer dizer “aquilo que acompanha e vai junto de X, mas sem ser o mais importante para X”. Esse núcleo básico é tal que requer reinterpretação específica em cada contexto. Sendo assim, “concomitante” em Português me parece um mal menor que “acidente”.

Alguns leitores podem associar o termo “concomitante” estritamente ao termo “simultâneo” e julgar que minha escolha de tradução induz a pensar em *eventos simultâneos*. Contra essa objeção, minha resposta é que a noção de simultaneidade é bem elástica em Português, como também em Grego (e outras línguas). Basta notar o modo pelo qual as expressões “simultâneo” e “ao mesmo tempo” são usadas. Muitas vezes, essas expressões se referem a dois ou mais eventos que são estritamente simultâneos, isto é, ocorrem nos mesmos instantes, de acordo com a precisão de um cronômetro (como as respostas dos gêmeos Esaú e Jacó). No entanto, muitas vezes essas expressões se referem a dois (ou mais) eventos que coexistem num quadro temporal muito mais amplo. Veja-se este exemplo (de Machado de Assis, *Dom Casmurro*, Cap. XXVI): “Por que não há de ir estudar leis fora daqui? Melhor é ir logo para alguma universidade, e *ao mesmo tempo* que estuda, viaja: Podemos ir juntos, veremos as terras estrangeiras, ouviremos inglês, francês, italiano, espanhol, russo e até sueco”. Na sugestão da personagem, ver a praça central de Estocolmo e ler os livros do curso de Direito são eventos que aconteceriam *ao mesmo tempo* em um quadro temporal mais amplo, o da viagem à Europa – e seria impróprio julgar que a sugestão implicasse levar livros de Direito debaixo do braço e lê-los a todo momento durante cada pequena viagem a um novo país. De modo similar, em *Dom Casmurro*, Cap. LXVIII, “a prática *simultânea* dos dois”, da virtude e do pecado, não é estritamente no mesmo instante marcado no cronômetro, mas em um quadro mais amplo, a vida de cada um. Além disso, na língua ordinária, muitas vezes a expressão “ao mesmo tempo”, muito mais que um valor estritamente temporal, tem a força de *ressaltar a coexistência de dois itens conflitantes*: “receber as hostes da extrema esquerda e *ao mesmo tempo* abrir as portas para a ultra-direita é algo que não se espera desse candidato”. Outro exemplo literário: “Pois que se trata de cavalos, não fica mal dizer que a imaginação de Sofia era agora um corcel brioso e petulante, capaz de galgar morros e desbaratar matos. Outra seria a comparação, se a ocasião fosse diferente; mas corcel é o que vai melhor. Traz a idéia do ímpeto, do sangue, da disparada, *ao mesmo tempo* que a da serenidade com que torna ao caminho reto, e por fim à cavalaria” (Machado de Assis, *Quincas Borba*, Cap. CXL).

Assim, parece-me muito bem justificada a introdução do termo



“concomitante” como peça de jargão do Aristóteles-em-Português. O risco de um leitor entender “concomitante” no sentido estrito de *simultâneo* existe, mas também existe o risco de entender “necessidade” no sentido de carência, o risco de entender “virtude” no sentido de retidão moral, e assim por diante.

Além do mais, essa interpretação sobre o sentido de “*symbebekos*” também permite entender de modo perfeitamente unificado todas as ocorrências da expressão “*kata symbebekos*” em Aristóteles – inclusive em sua teoria da explicação científica (ver Angioni 2016, p.91-102), em sua teoria da causalidade, em *Física* II.3 (ver Angioni 2009, p.270-4) e até mesmo em sua ética (como em *Ética a Nicômaco* 1135a18; b3ss.; 1137a12, 23).

É claro, porém, que essa compreensão do termo “*symbebekos*” e da expressão “*kata symbebekos*” não emerge deste capítulo de *Metafísica* V, no qual Aristóteles não faz nenhum aceno aos diversos usos da expressão “*kata symbebekos*” que alinhavamos no parágrafo anterior. Mas é conveniente ressaltar que, precisamente por isso, *Metafísica* V.30 deve ser tomado com precaução por alguém interessado em compreender o que *symbebekos* é em Aristóteles e de quantos modos ele usa a expressão “*kata symbebekos*”.

1025a14-19: “aquilo que, de fato, se atribui a uma coisa e é verdadeiro afirmar, embora não necessariamente, nem no mais das vezes”: trata-se de um evento contingentemente associado a outro. É importante notar que se trata de uma relação fortemente intensional, que depende das descrições (ou aspectos) sob as quais os eventos são introduzidos. Seja  $X$  = encontrar um tesouro,  $Y$  = cavar para plantar uma muda,  $z$  = um dado indivíduo. Dizer que o evento  $X$  é um concomitante do evento  $Y$ , bem como dizer que o evento  $X$  ocorre como um concomitante ao  $z$  que faz  $Y$ , significa, neste caso, que:

- (i)  $X$  ocorre junto com  $Y$ ;
- (ii)  $X$  não ocorre junto com  $Y$  nem sempre, nem no mais das vezes.

Ou, alternativamente, colocando em jogo também o indivíduo  $z$ :

- (i')  $X$  ocorre a  $z$  e  $Y$  ocorre a  $z$
- (ii') Não é sempre (nem no mais das vezes) que, quando  $z$  faz  $Y$ ,  $X$  também ocorre a  $z$ .

O teor da conjunção em (i') é propositalmente vago e indefinido. Mesmo em termos temporais, pode-se tratar de simultaneidade ou sucessão (embora o exemplo fornecido envolva sucessão, veja-se o exemplo dado em *Segundos Analíticos* 73b11-13).

A formulação de Aristóteles envolve a relação entre dois *eventos*, mas é bem claro que o mesmo ponto pode ser reformulado em termos de *relações*

*predicativas*. Afinal, a expressão grega para “quem cava o buraco” pode funcionar como termo-sujeito, e a expressão para “encontrar um tesouro” pode funcionar como termo-predicado. Aristóteles é bem liberal a respeito dos critérios a serem observados para se introduzir termos concretos em uma fórmula predicativa (cf. Angioni 2014a, p.101-105). Por isso mesmo, é sem grandes dificuldades que, logo em seguida, Aristóteles estende seu ponto às relações predicativas.

1025a19-21: “alguém musical pode ser claro”: Aristóteles estende o ponto para relações predicativas. Alguém que é musical pode ser claro, ou seja, é concomitante para alguém que é musical ser claro, e isso quer dizer o seguinte:

- (i) alguém é, de fato, musical e claro;
- (ii) mas não é sempre que alguém musical é também claro (ou vice-versa).

Em linguagem mais permissiva, pode-se dizer que claro é um atributo concomitante do musical, porque, nessas condições, o termo “musical” funciona como uma descrição que remete a um indivíduo conhecido no contexto (tratei disso com mais pormenor em Angioni 2006, p.76-78, 104, 113-123). Mas, justamente por isso, o mais correto é dizer que ambos os atributos, musical e claro, são concomitantes de um mesmo sujeito, que, a rigor, deve ser uma substância. Cf. *Metafísica* 1007b1-18 e *Segundos Analíticos* 83a1-18.

1025a21-24: “é concomitante aquilo que, de fato, se atribui a certa coisa, mas não porque ela era tal e tal”: neste trecho, duas novidades são salientes. Primeiro, Aristóteles introduz cláusulas circunstanciais para a relação que vigora de fato entre o concomitante e aquilo para o que ele é concomitante. Segundo, Aristóteles afirma que o traço fundamental que faz algo ser concomitante é a ausência de uma relação de causalidade entre os *relata*.

As cláusulas circunstanciais são adicionadas ao esquema “X se atribui a Y” (que pode valer tanto para relações predicativas, como também para relações entre eventos, pois “se atribui” é apenas um expediente para traduzir o intraduzível verbo “*hyparchet*”, que carrega inúmeras conotações impossíveis de reproduzir):

(i\*) X se atribui a Y em certa circunstância, ou em certo momento.

(Apesar de serem advérbios que literalmente remetem a lugar e tempo, “*pou*” e “*poté*” são freqüentemente usados de modo mais abstrato, para introduzir condições específicas).

Em seguida, Aristóteles deixa claro algo que já se poderia inferir dos casos anteriores: o *rationale* para que  $X$  seja considerado um concomitante de  $Y$  é a ausência de relação de causalidade (cf. Alexandre 437.25-26). A rigor, o pronome “*todí*” (“isso”) na expressão “*dioti todí ení*” (1025a23), no escopo da negação, pode remeter a  $X$  ou a  $Y$ :

- (ii.a\*) não é porque  $X$  é  $X$  que  $X$  se atribui a  $Y$ ;
- (ii.b\*) não é porque  $Y$  é  $Y$  que  $X$  se atribui a  $Y$ .

Aristóteles parece admitir ambos os casos, dependendo do contexto. De todo modo, o mais importante da passagem é a ausência de relação causal ou explanatória entre  $X$  e  $Y$ , independentemente da opção pela versão (a) ou (b):

(ii\*)  $X$  se atribui a  $Y$  sem que haja uma relação causal ou explanatória entre  $X$  e  $Y$ .

Por que razão Aristóteles combina as duas observações, expressas em (i\*) e (ii\*)? O ponto central consiste na observação (ii\*). A observação (i\*) apenas prepara o terreno: quaisquer que sejam as condições circunstanciais sob as quais  $X$  se atribui a  $Y$ , se diz que  $X$  é concomitante de  $Y$  apenas quando a condição (ii\*) é o caso. A ausência de uma relação causal ou explanatória entre  $X$  e  $Y$  é, de fato, o fator preponderante que faz de  $X$  um concomitante de  $Y$ . (Certamente foi muita confusão que levou Kirwan 1993, p. 181, a atribuir falsamente a Aristóteles a tese contrária, e bizarra, segundo a qual incluir a descrição de  $X$  como concomitante seria condição necessária e suficiente para explicar por que  $Y$  ocorre).

1025a24-25: “não está determinado o que é causa daquilo que é concomitante, mas é uma coisa qualquer que vem a calhar, e isso é indefinido”: os termos “*horismenon*” e “*aoriston*” – traduzidos respectivamente por “determinado” e “indefinido” – não são propriedades de primeira ordem das causas (isto é, das coisas que são causas). Seria desnecessariamente enganador traduzir como “não há nenhuma causa determinada do concomitante” e induzir o leitor a inferir que não há causas daquilo que é concomitante.

O que Aristóteles quer dizer é bem preciso. Algo é uma causa sempre por ser outra coisa, além de causa (cf. *Metafísica* 1052b12-15; 1040b19-21) – isto é, ser causa depende de propriedades de primeira ordem, em virtude das quais algo tem poder de interagir com outra coisa. Se  $X$  é uma causa, é porque  $X$  é, em primeiro lugar, algo determinado, com propriedades específicas, e são essas propriedades específicas que dispõem  $X$  de tal maneira, em relação a outras coisas, que se pode dizer que  $X$  causa a propriedade  $F$  em coisas do tipo  $Y$ . O fogo, por exemplo, é causa pela qual aquilo que se lhe aproxima se torna

quente. Pode-se dizer que o fogo é causa, mas ele é causa em virtude de sua propriedade de ser quente. Não há nada que seja causa sem ser algo específico e sem ter propriedades específicas. “Causa” não é um termo sortal que fosse capaz de individuar objetos independentemente de outras propriedades atribuídas a esses objetos.

Pois bem: o que Aristóteles quer dizer em 1025a24-25 é que não está determinado de antemão quais são as coisas que poderiam vir a ser causa de *X* ocorrer como concomitante a *Y* (cf. Ross 1924, p.349). No caso de eventos, a denominação de *X* como “concomitante de *Y*” é geralmente retrospectiva, como fica claro no exemplo. Alguém navegava (mas não para Egina), mas chegou a Egina. Não está determinado de antemão aquilo que pode vir a se tornar causa pela qual chegar a Egina ocorre (como concomitante) a alguém que não planejara chegar a Egina.

O vocabulário e a análise conceitual de Aristóteles é aqui muito similar ao tratamento do espontâneo e do acaso em *Física* II.5. Ver Angioni 2009, p.286-312.

1025a25-27: “ir a Egina sucedeu como concomitante a alguém, se lá chegou não por isso – para que lá fosse –, mas impelido por uma tempestade ou capturado por piratas”: se o fulano *tivesse em mente chegar a Egina*, a cláusula (ii\*) (ver comentários a 1025a21-24) não seria satisfeita, pois o propósito de chegar a Egina, codificado na descrição de *X*, seria a causa final que explicaria porque lhe ocorreu *Y*, chegar a Egina. É importante notar que “para que lá fosse” (*hopos ekei elthe*) é uma elucidação ou mesmo aposição de “por isso” (*dia touto*).

1025a28: “o concomitante, de fato, veio a ser e é o caso”: lendo “*kaí*” com o manuscrito E (e Bekker) – pois o texto faz sentido e é desnecessária a correção “*é*”, que Ross introduz seguindo o comentário de Alexandre.

O que, estritamente, se denomina como “concomitante”? A que exatamente o termo se refere, no contexto desse exemplo? “Chegar a Egina”? Ou “ir a Egina”? Os verbos utilizados por Aristóteles em 1025a26 admitem pequena nuance: “*aphiketo*” pode ser entendido como meramente *chegar*, tal como um observador externo e imparcial poderia constatar, ao ver a embarcação; já o verbo “*elthein*” pode incorporar algum componente da intenção do agente: é o verbo que captura o que dizemos na partida, ao selar o destino pretendido. Assim, o concomitante, a rigor, seria o “chegar em Egina” (*aphikeisthai*), mas não o “ir para Egina” (“*elthein*”). Mas, para um observador externo, “ir para Egina” (“*elthein*”) pode *parecer verdadeiro* a respeito desse navegador.

1025a28-30: “não na medida em que é ele mesmo, mas enquanto outra coisa”: o pronome “*auto*” parece ter a mesma ambivalência notada a respeito do pronome “*tod*” em 1025a23, que poderia designar tanto *X* como *Y*. Pela sintaxe, pode parecer mais razoável tomar “*auto*” como se referindo ao resultado *X*, que é o referente da expressão “concomitante”, na mesma linha. Trata-se do “chegar em Egina”, descrito do modo relevante para tomá-lo como concomitante – isto é, com exclusão de qualquer intenção de ir a Egina. No entanto, se tomamos “*auto*” como se referindo a *Y*, o resultado também é filosoficamente coeso. A descrição relevante de *Y* seria algo como “navegar para outro lugar qualquer (que não seja Egina)”. De fato, *chegar a Egina* ocorre como resultado concomitante para quem *navegava para outro lugar qualquer, diferente de Egina*, mas não *enquanto ele navegava para este outro lugar, diferente de Egina*. Para o navegador em questão, na medida em que *navegar para outro lugar* se tornou “outra coisa”, isto é, *navegar para Egina* (sob ação de uma causa não prevista na partida), ocorreu o resultado concomitante de *chegar a Egina*.

1025a29: “a causa de ir para onde não navegava, isto é, para Egina”: é importante notar que o escopo da negação “*me*” (“não”) é estritamente o verbo “*eplei*” (“navegava”), não o verbo “*elthein*” (“ir”), nem o advérbio “*hopou*” (“para onde”) (nesse aspecto, a tradução recente de Reeve 2016 é bem melhor que a de Kirwan 1993).

1025a30-34: “aquilo que se atribui a cada coisa em si mesma, mas que não está em sua essência”: trata-se do segundo “uso filosófico” reconhecido no Liddell & Scott para “*symbekos*”: o atributo que se atribui a uma coisa em virtude daquilo que ela é em si mesma, mas que nem por isso pertence à essência da coisa. A tradição costuma usar a expressão “*acidentes per se*” para se referir a esse tipo de atributo. A relação entre esse tipo de concomitante *per se* e os atributos *per se* discutidos em *Segundos Analíticos* 73a34-b15 é bem controversa. Ver discussão em Zuppolini 2018.

1025a32: “para o triângulo, comportar dois ângulos retos”: o modo de expressão de Aristóteles soa desleixado. “Ter [*echein*] dois ângulos retos” é modo abreviado de dizer “ter a soma dos ângulos internos igual a dois ângulos retos” – obviamente, ele não quer dizer que o triângulo *tem* dois ângulos retos (pois isso é falso), e há evidências de que o atributo em questão, por ser familiar ao leitor de Aristóteles, foi expresso de vários modos, com certo desleixo – cf. *Segundos Analíticos* 87b36, 71a20, 76a6, 84b7, 74a26, 86a25-6 e, sobretudo, 73b31-2. Como tradutor, prefiro deixar evidente certas características do fraseado de Aristóteles. O verbo “*echein*” pode ser entendido como “envolver” ou, como preferi, “comportar”. Dizer que o triângulo *comporta* dois ângulos

retos é análogo a dizer que um porta-malas *comporta* um tapete de vinte metros de comprimento.

1025a33-34: “a explicação disso está em outras discussões”: dizer quais são essas outras discussões depende de como se interpreta a expressão “*logos toutou*”. Ela pode ser tomada no sentido de *explicação* para o fato de alguns concomitantes serem eternos, outros não (cf. Ross 1924, p.349). No entanto, é igualmente razoável tomar a expressão de outro modo: o referente de “*toutou*” não seria a sentença imediatamente anterior (que, por isso, poderia ser tomada como uma digressão parentética), mas a precedente. Nesse caso, o sentido seria diverso: a “discussão disso”, isto é, desse tipo de atributo, o concomitante *per se*. A alusão seria, presumivelmente, aos *Segundos Analíticos*. Há ainda uma terceira possibilidade (ver Reeve 2016, p.381): o referente de “*toutou*” seria a noção de *symbebekos* em geral, e a alusão seria a *Metafísica* VI.2-3.

## Referências

- ACKRILL, J. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- ALEXANDRE DE APHRODISIAS. In *Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Michael Hayduck (ed.), Berlim: Georg Reims, 1891.
- ANNAS, J. *Aristotle's Metaphysics Books M and N*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- ANGIONI, Lucas. *Aristóteles: Metafísica Livros VII e VIII. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n.11, Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.
- \_\_\_\_\_. L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*, Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- \_\_\_\_\_. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles: Física I-II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles”. In: *Journal of Ancient Philosophy* 3 (1), 2009b, p.1-17.
- \_\_\_\_\_. “As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles”. In: *Anais de Filosofia Clássica* 10, 2011, p.1-19.
- \_\_\_\_\_. “Demonstração, Silogismo e Causalidade”. In: *Lógica e Ciência*, Campinas: PHI, 2014a, p.61-120.

\_\_\_\_\_. "Aristotle on Necessary Principles and on Explaining X Through the Essence of X". In: *Studia Philosophica Estonica* 7:2, 2014b, p.88-112.

\_\_\_\_\_. "Aristotle's Definition of Scientific Knowledge (*APo* 71b9-12)". *Logical Analysis and History of Philosophy* 19, 2016, p.140-166.

\_\_\_\_\_. "O léxico filosófico de Aristóteles (II): comentários a *Metafísica* V.9-17". In: *Dissertatio* 46, 2017, p.184-215.

\_\_\_\_\_. "Causality and Coextensiveness in Aristotle's *Posterior Analytics* 1.13". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54, 2018, p.159-185.

BARNES, J. "Property in Aristotle's *Topics*". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, p.136-155.

\_\_\_\_\_. *Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

BLUNDELL, M. W. "Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor*". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. suppl. volume (*Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*), 1992, p.131-171.

BODEUS, R., & STEVENS, A. *Aristote: Métaphysique, Livre Delta*. Paris: Vrin, 2014.

BRAKAS, J. "Aristotle's 'is said in many ways' and its relation to his homonyms". In: *Journal of the History of Philosophy* 49, 2, 2011, p.135-159.

BRONSTEIN, D. *Aristotle on Knowledge and Learning*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CARTER, J. "Does the Soul Weave? Reconsidering *De Anima* I.4, 408a29-b18". In: *Phronesis* 63, 2018, p.25-63.

CASTELLI, L. *Problems and Paradigms of Unity: Aristotle's account of the one*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.

\_\_\_\_\_. "Review of R. Bodéüs & A. Stevens (trans.). *Aristote: Métaphysique, Livre Delta*. Paris: Vrin, 2014". In: *The Classical Review* 66: 1, 2016, p.64-66.

\_\_\_\_\_. *Aristotle: Metaphysics, Book Iota*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

CHARLES, D. & PERAMATZIS, M. "Aristotle on Truth-Bearers". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 50, p.101-141, 2016.

CODE, A. "On the Origins of Some Aristotelian Theses About Predication". In: Bogen and McGuire (ed.), *How Things Are*, Dordrecht: Reidel, p.101-131, 1985.

\_\_\_\_\_. "Commentary on Devereux". In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 26, 2008, p.197-210.

- COHEN, S. Marc. “Kooky Objects Revisited: Aristotle’s Ontology”. In: *Metaphilosophy*, 39, 2008, p.3-19.
- CRIVELLI, P. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Truth in *Metaphysics E-4*”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 48, 2015, p.167-225.
- DUCOMBE, M. “Thought as Internal Speech in Plato and Aristotle”. In: *Logical Analysis and History of Philosophy* 19, 2016, p.105-125.
- FAIT, P. *Aristotele: Le Confutazioni sofistiche*, Roma-Bari: Laterza, 2007.
- FEREJOHN, M. *Formal Causes*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GALLAGHER, R. L. “Aristotle on *Eidei Diapherontoi*”. In: *British Journal for the History of Philosophy* 19, 3, 2011, p.363-384.
- HOBUSS, J. “O intemperante é incurável? Aristóteles diante da (im)possibilidade da reforma moral”. In: Barbosa, E. & Hobuss, J. (edd.). *Agência, Deliberação e Motivação*, Pelotas: Editora UFPEL, p.142-159, 2018.
- HOCUTT, M. “Aristotle’s four because”. In: *Philosophy* 49, 1974, p.93-110.
- HUSSEY, E. *Aristotle: Physics, Books III and IV*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- KAHN, C. *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Indianapolis: Hackett, 1973.
- KELSEY, S. “Color, Transparency and Light in Aristotle”. In: *Phronesis* 63, 2018, p.209-210.
- KIRWAN, C. *Aristotle: Metaphysics, Books Γ, Δ and E*. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- KOSMAN, A. “Translating *Ousia*”. In: *Virtues of Thought: Essays on Plato and Aristotle*, Harvard University Press, p.267-279, 2014.
- LEDERMAN, H. “ὅ ποτε ὄν ἐστι and Coupled Entities: A Form of Explanation in Aristotle’s Natural Philosophy”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 46, 2014, p.109-154.
- LEWIS, F. A. 1982, “Accidental Sameness in Aristotle”. In: *Philosophical Studies* 39, 1982, p.1-36.
- \_\_\_\_\_. *How Aristotle Gets By in Metaphysics Zeta*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MAKIN, S. *Aristotle: Metaphysics Book Theta*. Oxford: Oxford University Press, 2006.



- MATTHEWS, G. B. "Accidental Unities". In: *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*. In: M. Schofield and M. C. Nussbaum (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, p.223-240, 1982.
- McKIRAHAN, R. *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- MENN, S. *The aim and the argument of Aristotle's Metaphysics*. Unpublished manuscript (s/d).
- \_\_\_\_\_. "The Origins of Aristotle's Concept of ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύναμις". In: *Ancient Philosophy* 14, 1994, p.73-114.
- MODRAK, Deborah. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, 2001.
- MORAVCSIK, J. M. "Aristotle on Adequate Explanations". In: *Synthese* 28, 1974, p.3-17.
- \_\_\_\_\_. "What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of *Aitia*". In: L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics*, Oxford: Oxford University Press, p.31-47, 1991.
- MORISON, B. *On Location: Aristotle's concept of place*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- PELLETIER, F. J. (ed.). *Mass Terms: Some Philosophical Problems*. Springer, 1979.
- PERAMATZIS, M. "Essence and Per Se Predication in Aristotle's *Metaphysics Z.4*". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39, 2010, p.121-182.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's Notion of Priority*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo, Edunesp, 2000.
- REEVE, C. D. C. *Aristotle: Metaphysics*, Indianapolis: Hackett, 2016.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics* (2 vols.), Oxford: Clarendon Press, 1924.
- SMITH, R. *Aristotle: Topics, Books I and VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- STEINKRUGER, P. "Aristotle on Kind-Crossing". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54, 2018, p.107-158.
- STEIN, N. "Aristotle's Causal Pluralism". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93, 2011, p.121-147.
- ZUPPOLINI, B. "Aristotle on *Per Se* Accidents". In: *Ancient Philosophy* 38: 1, 2018, p.113-135.

\_\_\_\_\_. “Explanation and essence in *Posterior Analytics* II 16-17”. In: *Archai* 24, 2018b, p.229-264.