

LIVRO IV

O SUJEITO DA METAFÍSICA, DEMONSTRATIVAMENTE

- [LIÇÃO 1 - A Matéria Própria desta Ciência: o Ser enquanto Ser, e a Substância e os Acidentes](#)
- [LIÇÃO 2 - Esta Ciência Considera o Ente e a Unidade. As Partes da Filosofia Baseadas nas Divisões do Ente e da Unidade](#)
- [LIÇÃO 3 - A Mesma Ciência Considera a Unidade e a Pluralidade e Todos os Opostos. O Método de Tratar Destes](#)
- [LIÇÃO 4 - A Filosofia Primeira Considera Todos os Contrários. Sua Distinção da Lógica](#)
- [LIÇÃO 5 - Respostas às Questões Levantadas no Livro III sobre os Princípios da Demonstração](#)
- [LIÇÃO 6 - A Filosofia Primeira Deve Examinar o Primeiro Princípio da Demonstração. A Natureza Deste Princípio. Os Erros sobre Ele](#)
- [LIÇÃO 7 - Contraditórios Não Podem Ser Verdadeiros ao Mesmo Tempo](#)
- [LIÇÃO 8 - Outros Argumentos Contra a Posição Acima Exposta](#)
- [LIÇÃO 9 - Três Argumentos Adicionais Contra Aqueles que Negam o Primeiro Princípio](#)
- [LIÇÃO 10 - O Procedimento Contra Aqueles que Dizem que os Contraditórios São Verdadeiros ao Mesmo Tempo](#)
- [LIÇÃO 11 - A Razão pela Qual Alguns Consideraram as Aparências como Verdadeiras](#)
- [LIÇÃO 12 - Duas Razões Pelas Quais Alguns Identificam a Verdade com as Aparências](#)
- [LIÇÃO 13 - A Mudança nas Coisas Sensíveis Não se Opõe à Sua Verdade](#)
- [LIÇÃO 14 - Sete Argumentos contra a Visão de que a Verdade Consiste nas Aparências](#)
- [LIÇÃO 15 - Refutação da Visão de que Contraditórios Podem Ser Mostrados como Verdadeiros ao Mesmo Tempo. Contrários Não Podem Pertencer ao Mesmo Sujeito ao Mesmo Tempo](#)
- [LIÇÃO 16 - Não Há Intermediário entre Contraditórias. Como Heráclito e Anaxágoras Influenciaram Esta Posição](#)
- [LIÇÃO 17 - Rejeição das opiniões de que Tudo é Verdadeiro e Falso, e de que Tudo está em Repouso e em Movimento](#)

LIÇÃO 1 - A Matéria Própria desta Ciência: o Ser enquanto Ser, e a Substância e os Acidentes

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulos 1 & 2: 1003a-1003b 22

- !94. Existe uma certa ciência que estuda o ser enquanto ser e os atributos que necessariamente pertencem ao ser.
- !95. Esta ciência não é a mesma que qualquer uma das chamadas ciências particulares; pois nenhuma das outras ciências tenta estudar o ser enquanto ser em geral, mas, recortando alguma parte dele, estudam os acidentes dessa parte. Isto, por exemplo, é o que fazem as ciências matemáticas.
- !96. Ora, como estamos buscando os princípios e as causas últimas das coisas, é evidente que estas devem ser, por si mesmas, as causas de alguma natureza. Portanto, se aqueles que buscaram os elementos dos seres buscaram estes princípios, eles devem ser os elementos dos seres não de modo accidental, mas enquanto são seres. Logo, as primeiras causas do ser enquanto ser também devem ser compreendidas por nós.

Capítulo 2

- !97. O termo ser é usado em muitos sentidos, mas sempre com referência a uma coisa e a uma única natureza, e não de modo equívoco. Assim, tudo que é saudável está relacionado à saúde: uma coisa porque preserva a saúde, outra porque a causa, outra porque é um sinal dela (como a urina) e ainda outra porque é receptiva dela. O termo médico está relacionado de modo semelhante à arte da medicina; pois uma coisa é chamada médica porque possui a arte da medicina, outra porque é receptiva dela, e ainda outra porque é o ato daqueles que possuem a arte da medicina. Podemos tomar outras palavras que são usadas de modo similar a estas. E, de modo semelhante, há muitos sentidos em que o termo ser é usado, mas cada um é referido a um primeiro princípio. Pois algumas coisas são chamadas seres porque são substâncias; outras porque são afecções das substâncias; outras porque são um processo em direção à substância, ou corruptions, ou privações, ou qualidades da substância, ou porque são princípios produtivos ou gerativos da substância, ou de coisas que estão relacionadas à substância, ou a negação de algumas destas ou da substância. Por esta razão também dizemos que o

não-ser é não-ser.

- !98. Portanto, assim como há uma única ciência de todas as coisas saudáveis, o mesmo ocorre em outros casos. Pois é função de uma mesma ciência estudar não apenas aquelas coisas que são referidas a uma coisa, mas também aquelas que são referidas a uma única natureza. Pois estas também, em certo sentido, são referidas a uma coisa.
- !99. É evidente, então, que é função de uma única ciência estudar os seres enquanto seres.

299a. Mas, em todos os aspectos, uma ciência se ocupa do que é primeiro, e daquilo de que as outras coisas dependem e do qual derivam seu nome. Portanto, se isto é a substância, deve ser das substâncias que o filósofo possui os princípios e as causas.

- !00. Ora, de cada classe singular de coisas há um único sentido e uma única ciência; por exemplo, a gramática, que é uma ciência, estuda todas as palavras. E por esta razão também pertence a uma ciência geral estudar todas as espécies de ser enquanto ser e as espécies destas espécies.

COMENTÁRIO

O ser e suas propriedades

- !29. No livro anterior, o Filósofo procedeu tratando dialeticamente as coisas que devem ser consideradas nesta ciência. Aqui, ele começa a proceder demonstrativamente, estabelecendo a resposta verdadeira para as questões que foram levantadas e debatidas dialeticamente.

No livro anterior, ele tratou dialeticamente tanto as coisas que pertencem ao método desta ciência, ou seja, aquelas a que se estende a consideração desta ciência, quanto aquelas que caem sob a consideração desta ciência. E porque é primeiro necessário conhecer o método de uma ciência antes de proceder à consideração das coisas com que ela lida, como foi explicado no Livro II (335), esta parte é, portanto, dividida em dois membros. Primeiro, ele fala das coisas que esta ciência considera; e segundo (749), daquelas que caem sob sua consideração. Ele faz isso no Livro V (“Em um sentido, o termo princípio”).

A primeira parte é dividida em dois membros. Primeiro, ele estabelece qual é o assunto desta ciência. Segundo (534), ele procede a responder às questões levantadas no livro anterior sobre as coisas que esta ciência considera (“O termo ser”).

Em relação ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, ele propõe que existe uma ciência cujo sujeito é o ser. Segundo (532), ele mostra que ela não é uma das ciências particulares (“Mas esta ciência”); e terceiro (533), ele mostra que ela é a ciência com a qual estamos agora lidando (“Agora, uma vez que”).

Agora, porque uma ciência deve investigar não apenas seu sujeito, mas também os acidentes próprios de seu sujeito, ele diz, primeiro, que existe uma ciência que estuda o ser enquanto ser, como seu sujeito, e estuda também “os atributos que necessariamente pertencem ao ser”, ou seja, seus acidentes próprios.

30. Ele diz “enquanto ser” porque as outras ciências, que lidam com seres particulares, de fato consideram o ser (pois todos os sujeitos das ciências são seres), mas não consideram o ser enquanto ser, e sim como algum tipo particular de ser, por exemplo, número ou linha ou fogo ou algo semelhante.
31. Ele também diz “e os atributos que necessariamente pertencem ao ser”, e não apenas aqueles que pertencem ao ser, para mostrar que não é tarefa desta ciência considerar os atributos que pertencem acidentalmente ao seu sujeito, mas apenas aqueles que pertencem necessariamente a ele. Pois a geometria não considera se um triângulo é de bronze ou de madeira, mas apenas o considera em sentido absoluto, conforme tem três ângulos iguais a dois ângulos retos. Portanto, uma ciência deste tipo, cujo sujeito é o ser, não deve considerar todos os atributos que pertencem acidentalmente ao ser, porque então consideraria os acidentes investigados por todas as ciências; pois todos os acidentes pertencem a algum ser, mas não enquanto é ser. Pois os acidentes que são os acidentes próprios de uma coisa inferior estão relacionados de maneira acidental a uma coisa superior; por exemplo, os acidentes próprios do homem não são os acidentes próprios do animal.

Agora, a necessidade desta ciência, que considera o ser e seus acidentes próprios, é evidente pelo fato de que tais coisas não devem permanecer desconhecidas, uma vez que o conhecimento de outras coisas depende delas, assim como o conhecimento de objetos próprios depende do conhecimento de objetos comuns.

32. **Esta ciência** (295).

Então, ele mostra que esta ciência não é uma das ciências particulares, e usa o seguinte argumento. Nenhuma ciência particular considera o ser universal como tal, mas apenas alguma parte dele separada das outras; e sobre esta parte, estuda os acidentes próprios. Por exemplo, as ciências matemáticas estudam um tipo de ser, o ser quantitativo. Mas a ciência comum considera o ser universal enquanto ser, e, portanto, não é a mesma que qualquer uma das ciências particulares.

33. **Agora, uma vez que** (296).

Aqui, ele mostra que a ciência com a qual estamos lidando tem o ser como seu sujeito, e usa o seguinte argumento. Todo princípio é por si mesmo o princípio e causa de alguma natureza. Mas estamos buscando os primeiros princípios e as causas últimas das coisas, como foi explicado no Livro I (57), e, portanto, estes são por si mesmos as causas de alguma natureza. Mas esta natureza só pode ser a natureza do ser. Isso é claro pelo fato de que todos os filósofos, ao buscar os elementos das coisas enquanto seres, buscaram princípios deste tipo, ou seja, os primeiros e últimos. Portanto, nesta ciência, estamos buscando os princípios do ser enquanto ser. Assim, o ser é o sujeito desta ciência, pois toda ciência busca as causas próprias de seu sujeito.

Ele se aplica analogicamente às diferentes categorias.

34. **O termo “ser”** (297).

Em seguida, ele procede a responder às questões levantadas no livro anterior sobre as

coisas que esta ciência considera, e isso é dividido em três partes. Primeiro, ele responde à questão se esta ciência considera substâncias e acidentes juntos, e se considera todas as substâncias. Segundo (548), ele responde à questão se pertence a esta ciência considerar todos os seguintes: um e muitos, mesmo e diferente, opostos, contrários e assim por diante (“Agora, embora”). Terceiro (588), ele responde à questão se pertence a esta ciência considerar os princípios da demonstração (“Além disso, é necessário”).

Em relação ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, mostra que é ofício desta ciência considerar tanto as substâncias quanto os acidentes. Segundo (546), mostra que esta ciência se ocupa principalmente das substâncias (“Mas em todos os aspectos”). Terceiro (547), mostra que pertence a esta ciência considerar todas as substâncias (“Ora, de toda”).

Em relação à primeira parte, ele usa este tipo de argumento: aquelas coisas que possuem um termo predicado delas em comum, não univocamente, mas analogamente, pertencem à consideração de uma única ciência. Mas o termo *ente* é assim predicado de todos os entes. Portanto, todos os entes, i.e., tanto as substâncias quanto os acidentes, pertencem à consideração de uma única ciência que considera o ente enquanto ente.

- i35. Ora, neste argumento ele apresenta, primeiro (535), a premissa menor; segundo (544), a premissa maior (“Portanto, assim como”); e terceiro (545), a conclusão (“É evidente, então”).

Ele diz, portanto, primeiro, que o termo *ente*, ou *o que é*, tem vários significados. Mas deve-se notar que um termo é predicado de coisas diferentes em sentidos diversos. Às vezes é predicado delas segundo um significado inteiramente idêntico, e então se diz que é predicado delas *univocamente*, como *animal* é predicado de um cavalo e de um boi. Às vezes é predicado delas segundo significados inteiramente diferentes, e então se diz que é predicado delas *equivocamente*, como *cão* é predicado de uma estrela e de um animal. E às vezes é predicado delas segundo significados parcialmente diferentes e parcialmente não (diferentes na medida em que implicam relações diferentes, e idênticos na medida em que essas relações diferentes se referem a uma mesma e única coisa), e então se diz que é predicado *analogamente*, i.e., proporcionalmente, conforme cada uma, por sua própria relação, se refere a essa mesma e única coisa.

- i36. Deve-se notar também que a coisa una à qual as diferentes relações se referem, no caso das coisas análogas, é numericamente una e não apenas una em significado, que é o tipo de unidade designada por um termo unívoco. Por isso ele diz que, embora o termo *ente* tenha vários sentidos, ainda assim não é predicado equivocamente, mas em referência a uma coisa; não a uma coisa que é una meramente em significado, mas a uma que é una como uma única natureza definida. Isso é evidente nos exemplos dados no texto.
- i37. Primeiro, ele dá o exemplo de muitas coisas estarem relacionadas a uma coisa como a um fim. Isso é claro no caso do termo *saudável* ou *salutífero*. Pois o termo *saudável* não é predicado univocamente de alimento, medicina, urina e um animal; porque o conceito de *saudável* aplicado a alimento significa algo que preserva a saúde; e aplicado a medicina significa algo que causa a saúde; e aplicado a urina significa algo que é um sinal de saúde; e aplicado a um animal significa algo que é o recipiente ou sujeito da saúde. Portanto, todo uso do termo *saudável* se refere a uma mesma e única saúde; pois é a

mesma saúde que o animal recebe, que a urina é sinal, que a medicina causa e que o alimento preserva.

- i38. Segundo, ele dá o exemplo de muitas coisas estarem relacionadas a uma coisa como a um princípio eficiente. Pois uma coisa é chamada *médica* porque possui a arte da medicina, como o médico habilitado. Outra é chamada *médica* porque está naturalmente disposta a ter a arte da medicina, como os homens que são assim dispostos para que possam adquirir a arte da medicina facilmente (e segundo isso, alguns homens podem se envolver em atividades médicas como resultado de uma constituição natural peculiar). E outra é chamada *médica* ou *medicinal* porque é necessária para a cura, como os instrumentos que os médicos usam podem ser chamados de médicos. O mesmo também é verdadeiro para as coisas chamadas *medicamentos*, que os médicos usam para restaurar a saúde. Outros termos que se assemelham a estes por terem muitos sentidos podem ser entendidos de maneira similar.
- i39. E assim como os termos mencionados acima têm muitos sentidos, também o termo *ente*. No entanto, todo ente é chamado tal em relação a uma primeira coisa, e esta primeira coisa não é um fim ou uma causa eficiente, como nos exemplos anteriores, mas um sujeito.

Pois algumas coisas são chamadas de entes, ou se diz que *são*, porque têm o ser por si mesmas, como as substâncias, que são chamadas de entes no sentido primário e próprio. Outras são chamadas de entes porque são afecções ou propriedades das substâncias, como os acidentes próprios de qualquer substância. Outras são chamadas de entes porque são processos em direção à substância, como a geração e o movimento. E outras são chamadas de entes porque são corrupções das substâncias; pois a corrupção é o processo em direção ao não-ser, assim como a geração é o processo em direção à substância. E como a corrupção termina na privação, assim como a geração termina na forma, as próprias privações das formas substanciais são apropriadamente chamadas de entes. Novamente, certas qualidades ou certos acidentes são chamados de entes porque são princípios produtivos ou gerativos de substâncias ou daquelas coisas que estão relacionadas à substância segundo uma das relações anteriores ou qualquer outra relação.

E similarmente, as negações daquelas coisas que estão relacionadas às substâncias, ou mesmo da própria substância, também são chamadas de entes. Daí dizemos que o *não-ente é não-ente*. Mas isso não seria possível a menos que uma negação possuísse ser de alguma forma.

- i40. Mas deve-se notar que os modos de ser mencionados acima podem ser reduzidos a quatro.

(1) Pois um deles, que é o mais imperfeito, i.e., a negação e a privação, existe apenas na mente. Dizemos que estes existem na mente porque a mente se ocupa deles como tipos de ser enquanto afirma ou nega algo sobre eles. Em que aspecto a negação e a privação diferem será tratado abaixo (564).

- i41. (2) Há outro modo de ser na medida em que a geração e a corrupção são chamadas de entes, e este modo, por razão de sua imperfeição, se aproxima do anterior. Pois a geração e a corrupção têm alguma mistura de privação e negação, porque o movimento é um tipo

imperfeito de atualidade, como é afirmado na *Física*, Livro III.

142. (3) O terceiro modo de ser não admite mistura de não-ser, mas ainda é um tipo imperfeito de ser, porque não existe por si mesmo, mas em outra coisa, por exemplo, as qualidades e quantidades e as propriedades das substâncias.
143. (4) O quarto modo de ser é aquele que é o mais perfeito, a saber, o que tem ser na realidade sem qualquer mistura de privação, e tem ser firme e sólido na medida em que existe por si mesmo. Este é o modo de ser que as *substâncias* têm. Ora, todos os outros são reduzidos a este como o modo primário e principal de ser; pois as qualidades e quantidades são ditas ser na medida em que existem nas substâncias; e os movimentos e gerações são ditas ser na medida em que são processos que tendem para a substância ou para algum dos anteriores; e as negações e privações são ditas ser na medida em que removem alguma parte dos três anteriores.
144. **Portanto, assim como** (298).

Aqui ele apresenta a premissa maior do primeiro argumento. Ele diz que é função de uma ciência estudar não apenas aquelas coisas que são referidas "a uma coisa", ou seja, a uma noção comum, mas também aquelas que são referidas a uma natureza única segundo diferentes relações. E a razão para isso é que a coisa à qual são referidas é una; assim como é claro que uma ciência, a medicina, considera todas as coisas que promovem a saúde. O mesmo vale para outras coisas que são tratadas da mesma maneira.

145. **É evidente** (299).

Então ele extrai sua conclusão pretendida. Isso é evidente por si mesmo.

146. **Mas em toda** (299a).

Em seguida, ele mostra que esta ciência, embora considere todos os entes, ocupa-se principalmente das substâncias. Ele usa o seguinte argumento. Toda ciência que trata de muitas coisas referidas a uma coisa principal ocupa-se própria e principalmente daquela coisa principal da qual as outras dependem para existir e da qual derivam seu nome; e isso é verdade em todos os casos. Mas a substância é o tipo primário de ente. Logo, o filósofo que considera todos os entes deve considerar primária e principalmente os princípios e causas das substâncias. Portanto, sua consideração estende-se primária e principalmente às substâncias.

147. **Agora, de toda** (300).

Então ele mostra, pelo seguinte argumento, que é tarefa do primeiro filósofo considerar todas as substâncias. Há um sentido e uma ciência para todas as coisas pertencentes a uma classe; por exemplo, a visão ocupa-se de todas as cores, e a gramática de todas as palavras. Portanto, se todos os entes de alguma forma pertencem a uma classe, todas as espécies de ente devem pertencer à consideração de uma ciência que é uma ciência geral, e diferentes espécies de ente devem pertencer às diferentes espécies dessa ciência. Ele diz isso porque não é necessário que uma ciência considere todas as espécies de um gênero segundo as notas especiais de cada espécie individual, mas apenas na medida em que concordam genericamente. Mas, segundo suas notas específicas, as diferentes espécies de um gênero pertencem às ciências especiais, como

ocorre no presente caso. Pois, na medida em que todas as substâncias são entes ou substâncias, pertencem à consideração desta ciência; mas, na medida em que são um tipo particular de substância, como um leão ou um boi, pertencem às ciências especiais.

LIÇÃO 2 - Esta Ciência Considera o Ente e a Unidade. As Partes da Filosofia Baseadas nas Divisões do Ente e da Unidade

TEXTO DE ARISTÓTELES: Capítulo 2: 1003b 22-1004a 9

101. Ora, embora ente e unidade sejam o mesmo e sejam uma natureza única no sentido de que estão associados como princípio e causa, não são o mesmo no sentido de que são expressos por um único conceito. No entanto, não faz diferença mesmo se os considerarmos idênticos; de fato, isso favorecerá nosso empreendimento.
102. Pois um homem e ser humano e homem são a mesma coisa; e nada de diferente é expresso ao repetir os termos quando dizemos: "Isto é um ser humano, um homem e um homem uno". E é evidente que eles não estão separados nem na geração nem na corrupção. O mesmo vale para o que é uno. Logo, é evidente que qualquer acréscimo a estes expressa a mesma coisa, e que a unidade nada mais é do que o ente.
103. Além disso, a substância de cada coisa é una de modo não accidental; e, similarmente, é algo que é.
104. Portanto, há tantas espécies de ente quantas há de unidade, e é ofício da mesma ciência geral tratá-las. Refiro-me, por exemplo, à mesmidade e à semelhança e a outros atributos desse tipo. E quase todos os contrários podem ser referidos a este ponto de partida. Mas estes foram estudados por nós em nossa seleção, ou seja, em nossa explanação ou tratamento dos contrários.
105. E há tantas partes da filosofia quantas são as substâncias, de modo que deve haver uma filosofia primeira e uma que lhe é subsequente. Pois o ser e a unidade são coisas que imediatamente possuem gêneros; e por essa razão as ciências corresponderão a eles. Pois o termo filósofo é usado como o termo matemático; pois a matemática também tem partes, e há uma ciência primeira e uma segunda, e depois outras "que seguem estas

entre as ciências matemáticas.

COMENTÁRIO

- A Metafísica também trata do "ser-um".*

i48. Aqui ele prossegue para mostrar que o estudo dos atributos comuns, como um e muitos, e o mesmo e diferente, pertence à consideração de uma mesma ciência; e quanto a isso ele faz duas coisas. Primeiro, mostra que isso é verdade para cada atributo tomado separadamente, argumentando a partir de princípios próprios ou específicos. Segundo (570), mostra que isso é verdade para todos os atributos tomados em conjunto, argumentando a partir de princípios comuns.

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, mostra que o filósofo deve investigar todos esses atributos. Segundo (568), ele nos diz como investigá-los.

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, mostra que é ofício desta ciência considerar a unidade e suas espécies. Segundo (564), mostra que é ofício de uma mesma ciência considerar todos os opostos.

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, mostra que é ofício desta ciência considerar a unidade. Segundo (561), mostra que também pertence a ela examinar as espécies da unidade.

Ele diz, então, primeiro, que o ser e a unidade são a mesma coisa e são uma única natureza. Ele diz isso porque algumas coisas são numericamente as mesmas, mas não são uma única natureza, e sim naturezas diferentes, por exemplo, Sócrates, esta coisa branca e este músico. Ora, os termos um e ser não significam naturezas diferentes, mas uma única natureza. Mas as coisas podem ser uma de duas maneiras: (1) algumas coisas são uma que estão associadas como coisas intercambiáveis, como princípio e causa; e (2) algumas são intercambiáveis não apenas no sentido de que são uma e a mesma numericamente [ou em sujeito], mas também no sentido de que são uma e a mesma conceitualmente, como veste e roupa.

i49. Ora, os termos *um* e *ser* significam uma natureza de acordo com conceitos diferentes, e, portanto, são como os termos princípio e causa, e não como os termos túnica e vestimenta, que são totalmente sinônimos. — No entanto, não faz diferença para sua tese se os considerarmos usados no mesmo sentido, como aquelas coisas que são uma tanto numericamente quanto conceitualmente. Na verdade, isso "apoiará antes nosso empreendimento", ou seja, servirá melhor ao seu propósito; pois ele pretende provar que a unidade e o ser pertencem ao mesmo estudo, e que as espécies do um correspondem às do outro. A prova disso seria mais clara se a unidade e o ser fossem os mesmos tanto numericamente quanto conceitualmente, e não apenas numericamente e não conceitualmente.

i50. Ele prova que são os mesmos numericamente usando dois argumentos. Ele dá o primeiro onde diz: "Pois um homem", e é o seguinte. Quaisquer duas coisas que, quando adicionadas a uma terceira coisa, não causam diferença alguma são totalmente as mesmas. Mas quando um e ser são adicionados a homem ou a qualquer coisa, não causam diferença alguma. Portanto, são totalmente as mesmas. A verdade da premissa

menor é evidente; pois é a mesma coisa dizer "homem" e "um homem". E, da mesma forma, é a mesma coisa dizer "ente humano" e "a coisa que é homem"; e nada diferente é expresso quando, ao falar, repetimos os termos, dizendo: "Isto é um ente humano, um homem e um homem". Ele prova isso da seguinte forma.

- i51. É a mesma coisa para o homem e a coisa que é homem ser gerada e corrompida. Isso é evidente pelo fato de que a geração é um processo em direção ao ser, e a corrupção, uma mudança do ser para o não-ser. Portanto, um homem nunca é gerado sem que um ente humano seja gerado, nem um homem nunca é corrompido sem que um ente humano seja corrompido; e aquelas coisas que são geradas e corrompidas juntas são elas mesmas uma e a mesma.
- i52. E assim como foi dito que o ser e o homem não estão separados nem na geração nem na corrupção, também isso é evidente quanto ao que é um; pois quando um homem é gerado, um homem é gerado, e quando um homem é corrompido, um homem também é corrompido. É claro, então, que a justaposição destes [isto é, de um ou ser a homem] expressa a mesma coisa, e que, justamente porque o termo um ou ser é adicionado a homem, não se deve entender que alguma natureza é adicionada a homem. E a partir disso, é claramente aparente que a unidade não difere do ser, porque quaisquer duas coisas que são idênticas a uma terceira coisa são idênticas entre si.
- i53. É também evidente, a partir do argumento anterior, que a unidade e o ser são os mesmos numericamente, mas diferem conceitualmente; pois se não fosse esse o caso, seriam totalmente sinônimos, e então seria sem sentido dizer "um ente humano" e "um homem". Pois deve-se ter em mente que o termo *homem* é derivado da quiddidade ou da natureza do homem, e o termo *coisa*, da quiddidade apenas; mas o termo *ser* é derivado do ato de ser, e o termo *um*, da ordem ou ausência de divisão; pois o que é um é um ser indiviso. Ora, o que tem uma essência e uma quiddidade em razão dessa essência, e o que é indiviso em si mesmo, são os mesmos. Portanto, esses três — coisa, ser e um — significam absolutamente a mesma coisa, mas de acordo com conceitos diferentes.
- i54. **Além disso, a substância** (303).

Então ele dá o segundo argumento, que tem a ver com a mesmidade ou identidade do sujeito. Este argumento é o seguinte. Quaisquer dois atributos que são predicados essencialmente e não acidentalmente da substância de cada coisa são os mesmos no sujeito, ou numericamente. Mas a unidade e o ser são tais que são predicados essencialmente e não acidentalmente da substância de cada coisa; pois a substância de uma coisa é uma em si mesma e não acidentalmente. Portanto, os termos ser e um significam a mesma coisa no sujeito.

- i55. Que os termos *ente* e *uno* são predicados essencialmente e não acidentalmente da substância de cada coisa pode ser provado da seguinte forma. Se ente e uno fossem predicados da substância de cada coisa em razão de algo acrescentado a ela [isto é, acidentalmente], o ente teria que ser predicado também da coisa acrescentada, porque qualquer coisa é una e é um ente. Mas então surgiria a questão se o ente é predicado desta coisa (a coisa una acrescentada) essencialmente ou em razão de alguma outra coisa que, por sua vez, lhe é acrescentada. E se este último fosse o caso, então a mesma questão surgiria novamente a respeito da última coisa acrescentada, e assim ao infinito. Mas isto é impossível. Portanto, deve-se sustentar a primeira posição, a saber, que a substância de uma coisa é una e é um ente por si mesma e não em razão de algo

acrescentado a ela.

- i56. Deve-se notar, porém, que Avicena pensava de modo diferente sobre isto; pois ele disse que os termos ente e uno não significam a substância de uma coisa, mas algo acrescentado a ela. Ele disse isto a respeito do *ente* porque, no caso de qualquer coisa que deriva sua existência de outra, a existência de tal coisa deve diferir de sua substância ou essência. Mas o termo ente significa a própria existência. Por isso parece que o ente, ou a existência, é algo acrescentado à essência de uma coisa.
- i57. Ele falou do mesmo modo a respeito do *uno*, porque pensava que o uno que é conversível com o ente e o uno que é o princípio do número são o mesmo. E o uno que é o princípio do número deve significar uma realidade acrescentada à substância; caso contrário, o número, já que é composto de unos, não seria uma espécie de quantidade, que é um acidente acrescentado à substância. Ele disse que este tipo de uno é conversível com o ente, não no sentido de que signifique a própria substância de uma coisa ou o ente, mas no sentido de que significa um acidente pertencente a todo ente, assim como a capacidade de rir pertence a todo homem.
- i58. Mas, quanto ao primeiro ponto, ele não parece estar correto; pois, ainda que a existência de uma coisa seja (+) outra que a sua essência, não se deve entender que seja algo acrescentado à sua essência à maneira de um (~) acidente, mas (+) algo estabelecido, por assim dizer, pelos princípios da essência. Portanto, o termo ente, que é aplicado a uma coisa em razão da sua própria existência, designa a mesma coisa que o termo que lhe é aplicado em razão da sua essência. [A existência é posteriormente esclarecida como o ato da essência.]
- i59. Tampouco parece ser verdade que o uno ou a unidade que é conversível com o ente e aquela que é o princípio do número sejam o mesmo; pois nada que pertence a alguma classe especial de ente parece ser característico de todos os entes. Por conseguinte, a unidade que é limitada a uma classe especial de ente – a quantidade discreta – não parece ser conversível com o ente universal. Pois, se a unidade é um acidente próprio e essencial do ente, ela deve ser causada pelos princípios do ente enquanto ente, assim como qualquer acidente próprio é causado pelos princípios do seu sujeito. Mas não é razoável que algo que tenha um modo particular de ser seja adequadamente explicado pelos princípios comuns do ente enquanto ente. Não pode ser verdade, então, que algo que pertence a um gênero e espécie definidos seja um acidente de todo ente.
- i60. Portanto, o tipo de unidade que é o princípio do número difere daquele que é conversível com o ente; pois a unidade que é conversível com o ente significa o próprio ente, acrescentando-lhe a noção de *indivisão*, a qual, sendo uma negação ou uma privação, não põe nenhuma realidade acrescentada ao ente. Assim, a unidade difere do ente em nada numericamente, mas apenas conceitualmente; pois uma negação ou uma privação não é um ente real, mas um ente de razão, como foi dito (540).

No entanto, o tipo de unidade que é o princípio do número acrescenta à substância a nota de uma medida, que é uma propriedade especial da quantidade e é encontrada primeiramente na unidade. E é descrita como a privação ou negação da divisão que pertence à quantidade contínua; pois o número é produzido pela divisão do contínuo. Por isso o número pertence à ciência matemática, cujo sujeito não pode existir separado da matéria sensível, mas pode ser considerado separado da matéria sensível. Mas isto não seria assim se o tipo de unidade que é o princípio do número estivesse separado da matéria no ser e existisse entre as substâncias imateriais, como é verdade

para o tipo de unidade que é conversível com o ente.

¶61. **Portanto, há** (304).

Então ele conclui que é tarefa do filósofo considerar as partes da unidade, assim como é considerar as partes do ente. Primeiro, ele prova isto; e segundo (563), mostra que há diferentes partes da filosofia correspondentes às diferentes partes do ente e da unidade.

Ele diz, primeiro, que, uma vez que ente e unidade significam a mesma coisa, e as espécies das coisas que são as mesmas são elas mesmas as mesmas, deve haver tantas espécies de ente quantas de unidade, e elas devem corresponder-se mutuamente. Pois assim como as partes do ente são substância, quantidade, qualidade, e assim por diante, de modo semelhante as partes da unidade são mesmidade, igualdade e semelhança. Pois as coisas são as *mesmas* quando são unas em substância, *iguais* quando são unas em quantidade, e *semelhantes* quando são unas em qualidade. E as outras partes da unidade poderiam ser tomadas das outras partes do ente, se recebessem nomes. E assim como é ofício de uma única ciência, a filosofia, considerar todas as partes do ente, de modo semelhante é ofício desta mesma ciência considerar todas as partes da unidade, i.e., mesmidade, semelhança e assim por diante. E a este "ponto de partida", i.e., a unidade, "quase" todos os contrários podem ser referidos.

¶62. Ele acrescenta esta qualificação porque, em alguns casos, este ponto não é tão evidente.

No entanto, deve ser verdade; pois, uma vez que um membro de cada par de contrários envolve privação, eles devem ser referidos de volta a certos privativos primários, entre os quais a unidade é o mais básico.

E a pluralidade, que provém da unidade, é a causa da alteridade, diferença e contrariedade, como será dito abaixo. Ele diz que isto foi tratado "em nossa seleção", ou extrato, "dos contrários", i.e., um tratado que é a parte selecionada para lidar com os contrários, a saber, o Livro X (2000-21) desta obra.

¶63. **E há** (305).

Aqui ele mostra que as partes da filosofia são distinguidas em referência às partes do ente e da unidade. Ele diz que há tantas partes da filosofia quantas são as partes da substância, da qual ente e unidade são predicados principalmente, e da qual é a principal intenção ou objetivo desta ciência tratar.

E porque as partes da substância estão relacionadas entre si numa certa ordem, pois a substância imaterial é naturalmente anterior à substância sensível, então, entre as partes da filosofia, deve haver uma parte primeira. (1) Ora, a parte que trata da substância sensível é primeira na ordem do ensino, porque qualquer ramo do conhecimento deve começar pelas coisas que nos são mais conhecidas. Ele trata desta parte nos Livros VII (1300) e VIII desta obra. (2) Mas a parte que tem a ver com a substância imaterial é anterior tanto em dignidade quanto no objetivo desta ciência. Esta parte é tratada no Livro XII (2488) desta obra.

Mas, quaisquer que sejam as partes primeiras, devem ser contínuas com as demais, porque todas as partes têm a unidade e o ser como seu gênero. Portanto, todas as partes desta ciência estão

unidas no estudo do ser e da unidade, embora tratem de diferentes partes da substância. Assim, é uma ciência, na medida em que as partes anteriores são coisas que correspondem a "estas", isto é, à unidade e ao ser, como atributos comuns da substância. Nesse aspecto, o filósofo se assemelha ao matemático; pois a ciência matemática tem partes diferentes, uma das quais é primária, como a aritmética, outra secundária, como a geometria, e outras que se seguem a estas em ordem, como a óptica, a astronomia e a música.

LIÇÃO 3 - A Mesma Ciência Considera a Unidade e a Pluralidade e Todos os Opostos. O Método de Tratar Destes

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 2: 1004a 9-1004a 34

106. Ora, visto que é ofício de uma única ciência estudar os opostos, e a pluralidade é o oposto da unidade, é também ofício de uma única ciência estudar a negação e a privação, porque em ambos os casos estamos estudando a unidade da qual há negação ou privação. E isto (negação ou privação) é o que é dito ou absolutamente porque um atributo não está presente numa coisa, ou (não absolutamente) porque não está presente em alguma classe determinada. Portanto, esta diferença está presente na unidade além do que está implícito na negação; pois a negação é a ausência da coisa em questão. Mas, no caso da privação, há um sujeito subjacente do qual a privação é predicada.
107. Mas a pluralidade é o oposto da unidade. Portanto, os opostos dos conceitos acima mencionados, alteridade, dissemelhança e desigualdade, e quaisquer outros que se refiram à pluralidade ou à unidade, devem estar dentro do escopo da ciência mencionada acima. E a contrariedade é um deles; pois a contrariedade é um tipo de diferença, e a diferença é um tipo de alteridade.
108. Portanto, visto que o termo "um" é usado em muitos sentidos, os termos que designam os opostos mencionados também serão usados em muitos sentidos. No entanto, é tarefa de uma só ciência conhecê-los todos. Pois, mesmo que algum termo seja usado em muitos sentidos, nem por isso se segue que pertença a outra ciência. Portanto, se os termos não são usados com um único significado, e seus conceitos não se referem a uma coisa, então é ofício de uma ciência diferente estudá-los. Mas, visto que todas as coisas são referidas a algo primário, assim como todas as coisas que são "um" são referidas a um "um" primário, o mesmo deve valer para a identidade, a alteridade e os contrários. É necessário, então, distinguir todos os sentidos em que cada termo é usado e, em seguida, referi-los de volta ao significado primário em cada um dos predicados em questão para ver como cada um se relaciona com ele. Pois uma coisa recebe um predicado particular

porque o possui; outra, porque o produz; e outras, de outras maneiras.

109. Portanto, é evidente, como foi dito em nossos problemas, que é ofício de uma única ciência dar conta desses predicados, bem como da substância; e este era um dos problemas (181:C 346; 202:C 393).

COMENTÁRIO

Ela também considera "um-muitos", "negação-privação" etc.

164. Aqui ele mostra que é ofício desta ciência considerar os opostos; e, quanto a isso, faz duas coisas. Primeiro, mostra que é ofício desta ciência considerar a privação e a negação; e segundo (567), considerar os contrários ("Mas a pluralidade").

Ele diz, então, (306) que, visto que pertence a uma única ciência considerar os opostos (por exemplo, pertence à medicina considerar a saúde e a doença, e à gramática, a concordância e a discordância), e visto que a *pluralidade* é o oposto da unidade, o estudo da privação e da negação deve pertencer àquela ciência que trata da unidade e da pluralidade. Pois a consideração "de ambos" envolve a unidade; isto é, o estudo da unidade, cujo conceito implica negação e privação, depende de ambos. Pois, como foi dito acima (553), o que é um é um ser indiviso, e a divisão se relaciona com a pluralidade, que é o oposto da unidade. Portanto, o estudo da negação e da privação pertence àquela ciência cuja tarefa é considerar a unidade.

165. Ora, há dois tipos de negação: (1) a negação simples, pela qual se diz absolutamente que uma coisa não está presente em outra, e (2) a negação num gênero, pela qual algo é negado de outra coisa, não absolutamente, mas dentro dos limites de algum gênero determinado. Por exemplo, nem tudo o que não tem visão é dito absolutamente ser cego, mas algo dentro do gênero de um animal que é naturalmente apto a ter visão.

E esta diferença está presente na unidade além "do que está implícito na negação"; isto é, é algo pelo qual ela difere da negação, porque a negação expressa apenas a ausência de algo, ou seja, aquilo que ela remove, sem indicar um sujeito determinado. (1) Portanto, a negação simples pode ser verificada tanto de um não-ser, que não é naturalmente apto a ter algo afirmado dele, quanto de um ser que é naturalmente apto a ter algo afirmado dele e não tem. Pois "não vidente" pode ser predicado tanto de uma quimera quanto de uma pedra e de um homem. (2) Mas, no caso da privação, há uma natureza ou substância determinada da qual a privação é predicada; pois nem tudo o que não tem visão pode ser dito cego, mas apenas aquilo que é naturalmente apto a ter visão. Assim, visto que a negação que está incluída no conceito de unidade é uma negação num sujeito (caso contrário, um não-ser poderia ser chamado de um), é evidente que a unidade difere da negação simples e se assemelha antes à natureza da privação, como é dito abaixo no Livro X (2069) desta obra.

166. Mas deve-se notar que, embora a unidade inclua uma privação implícita, não se deve dizer que ela inclui ~~() a privação da pluralidade; pois, como uma privação é posterior na natureza à coisa da qual é privação, seguir-se-ia que a unidade seria posterior na natureza à pluralidade. E seguir-se-ia também que a pluralidade seria dada na definição de unidade; pois uma privação só pode ser definida pelo seu oposto. Por exemplo, se~~

~~alguém perguntasse o que é a cegueira, responderíamos que é a privação da visão. Portanto, visto que a unidade é dada na definição de pluralidade (pois pluralidade é um agregado de unidades), seguir-se-ia que haveria circularidade nas definições. (+) Portanto, deve-se dizer que a unidade inclui a privação da divisão, embora não (-) o tipo de divisão que pertence à quantidade; pois este tipo de divisão é limitado a uma classe particular de ser e não pode ser incluído na definição de unidade. (+) Mas a unidade que é intercambiável com o ser implica a privação da divisão formal, que ocorre através dos opostos, e cuja raiz primária é a oposição entre afirmação e negação. Pois aquelas coisas são divididas umas das outras que são de tal tipo que uma não é a outra. Portanto, o próprio ser é entendido primeiro, depois o não-ser, depois a divisão, depois o tipo de unidade que é a privação da divisão, e depois a pluralidade, cujo conceito inclui a noção de divisão assim como o conceito de unidade inclui a noção de indivisão. No entanto, algumas das coisas que foram distinguidas da maneira anterior podem ser ditas incluir a noção de pluralidade somente se a noção de unidade for primeiro atribuída a cada uma das coisas distinguidas.~~

¶67. **Mas a pluralidade** (307).

Aqui ele mostra que é próprio do filósofo considerar os contrários, ou opostos; pois a pluralidade é o oposto da unidade, como foi dito (564), e é ofício de uma mesma ciência considerar os opostos. Logo, como esta ciência considera a unidade, a identidade, a semelhança e a igualdade, deve também considerar seus opostos, a pluralidade, a alteridade ou diversidade, a dessemelhança e a desigualdade, e todos os outros atributos que se reduzem a estes ou mesmo à unidade e à pluralidade. E a contrariedade é um deles; pois a contrariedade é um tipo de diferença, a saber, de coisas que diferem no mesmo gênero. Mas a diferença é um tipo de alteridade ou diversidade, como é dito no Livro X (2017). Portanto, a contrariedade pertence à consideração desta ciência.

¶68. **Logo, uma vez que** (308).

Em seguida, ele trata do método pelo qual o filósofo deve estabelecer essas coisas. Diz que, uma vez que todos os opostos mencionados derivam da unidade, e o termo uno é usado em muitos sentidos, todos os termos que designam esses opostos também devem ser usados em muitos sentidos, ou seja, mesmo, outro, e assim por diante. No entanto, mesmo que todos esses sejam usados em muitos sentidos, ainda é trabalho de uma única ciência, a filosofia, conhecer as coisas significadas por cada um desses termos. Pois se algum termo é usado em muitos sentidos, não se segue daí que pertença a outra ou a uma ciência diferente. Pois se as diferentes coisas significadas não são referidas "com um único significado", ou segundo um único conceito, i.e., univocamente, ou não são referidas a uma coisa de maneiras diferentes, como no caso das coisas análogas, então segue-se que é ofício de outra, i.e., de uma ciência diferente, considerá-las; ou pelo menos é ofício de uma ciência acidentalmente, assim como a astronomia considera uma estrela no céu, i.e., a estrela canina, e a ciência natural considera um cação e um cão. Mas todas essas são referidas a um único ponto de partida. Pois as coisas significadas pelo termo uno, embora diversas, são referidas de volta a uma coisa primária significada como una; e devemos falar da mesma maneira sobre os termos mesmo, outro, contrário e outros deste tipo.

Quanto a cada um desses termos, então, o filósofo deve fazer duas coisas. (1) Primeiro, deve distinguir os muitos sentidos em que cada um pode ser usado; e (2) segundo, deve determinar quanto a "cada um dos predicados", i.e., cada um dos nomes predicados de muitas coisas, a que coisa primária ele é referido. Por exemplo, deve declarar qual é a primeira coisa significada pelo termo mesmo ou outro, e como todos os demais se referem a ela; um por possuí-la, outro por produzi-la, ou de outras maneiras deste tipo.

169. **Portanto, é evidente** (309).

Ele tira sua conclusão do que foi dito, a saber, que pertence a esta ciência raciocinar sobre esses predicados comuns e sobre a substância; e este era um dos problemas investigados nas questões tratadas dialeticamente no Livro III (393).

LIÇÃO 4 - A Filosofia Primeira Considera Todos os Contrários. Sua Distinção da Lógica

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 2: 1004a 34-1005a 18

10. E também é evidente que é função do filósofo poder estudar todas as coisas. Pois se não é função do filósofo, quem será que investigará se Sócrates e Sócrates sentado são a mesma pessoa, ou se uma coisa tem um único contrário, ou o que é um contrário, ou quantos significados ele tem? E o mesmo se aplica a outras questões deste tipo. Portanto, uma vez que essas mesmas coisas são as propriedades essenciais da unidade enquanto unidade e do ser enquanto ser, mas não enquanto números ou linhas ou fogo, evidentemente é ofício desta ciência conhecer tanto as quiddidades dessas coisas quanto seus acidentes. Portanto, aqueles que têm estudado essas coisas não erram por serem não-filosóficos, mas porque a substância, à qual não prestam atenção, é primeira. Ora, há propriedades do número enquanto número, por exemplo, imparidade e paridade, comensurabilidade e igualdade, excesso e defeito, e estas pertencem aos números ou em si mesmos ou em relação uns aos outros. E similarmente há propriedades do sólido, e do que é mutável e do que é imutável, e do que é pesado e do que é leve. E de maneira semelhante há propriedades do ser enquanto ser; e estas são as coisas sobre as quais o filósofo tem que investigar a verdade.
11. Uma indicação disso é a seguinte. Os dialéticos e os sofistas assumem a mesma aparência que o filósofo, pois a sofística é sabedoria aparente, e os dialéticos disputam sobre todas as coisas, e o ser é comum a todas as coisas. Mas evidentemente eles disputam sobre essas matérias porque são comuns à filosofia. Pois a sofística e a dialética concernem à mesma classe de coisas que a filosofia.
12. Mas a filosofia difere desta última no modo de sua capacidade, e da primeira na escolha, i.e., seleção, de um modo de vida. Pois a dialética está em busca do conhecimento do que o filósofo realmente conhece, e a sofística tem a aparência de sabedoria mas não o é realmente.
13. Além disso, um membro correspondente de cada par de contrários é privativo, e todos os contrários são referidos ao ser e ao não-ser e à unidade e à pluralidade; por exemplo, o repouso pertence à unidade e o movimento à pluralidade.

114. E quase todos os homens admitem que a substância e os seres são compostos de contrários; pois todos dizem que os princípios são contrários. Pois alguns falam do ímpar e do par, outros do quente e do frio, outros do limitado e do ilimitado, e outros do amor e do ódio.
115. E todas as outras contrariedades parecem redutíveis à unidade e à pluralidade. Portanto, aceitemos essa redução como certa. E todos os princípios que têm a ver com outras coisas caem sob a unidade e o ser como seus gêneros.
116. Fica claro a partir dessas discussões, então, que é ofício de uma única ciência estudar o ser enquanto ser. Pois todos os seres são ou contrários ou compostos de contrários, e os princípios dos contrários são unidade e pluralidade. E estes pertencem a uma única ciência, quer sejam usados em um sentido ou não. E talvez a verdade seja que não são. No entanto, mesmo que o termo "um" seja usado em muitos sentidos, todos serão referidos a um sentido primário; e o mesmo vale para os contrários. Portanto, mesmo que a unidade ou o ser não sejam universais e idênticos em todas as coisas, ou sejam algo separado (como presumivelmente não são), ainda assim, em alguns casos, a coisa será referida à unidade e, em outros, ao que se segue da unidade.
117. E por essa razão, não é da alçada da geometria examinar o que é um contrário, ou o que é o perfeito, ou o que é a unidade, ou o que é a mesmidade ou a alteridade, mas sim assumi-los.
118. É evidente, então, que é ofício de uma única ciência estudar tanto o ser enquanto ser quanto os atributos que pertencem ao ser enquanto ser. E também é evidente que a mesma ciência estuda não apenas as substâncias, mas também seus acidentes, tanto os mencionados acima quanto anterior e posterior, gênero e espécie, todo e parte, e outros tais como estes.

COMENTÁRIO

Razões gerais para isso (diferença entre metafísica e dialética ou sofística).

170. Aqui ele usa argumentos baseados em princípios comuns para provar o que o filósofo deve considerar em relação a todos os atributos anteriores. Primeiro, ele prova sua tese; e segundo (587), ele introduz sua conclusão pretendida ("É evidente").

Em relação à primeira parte, ele faz duas coisas. Primeiro, ele prova sua tese; e segundo (586), ele tira um corolário do que foi dito ("E por essa razão").

Ele dá três argumentos para provar sua tese. O segundo (572) começa onde ele diz: "Uma indicação disso"; e o terceiro (578), em "Além disso, um correspondente."

O primeiro argumento é o seguinte. Todas as questões que podem ser levantadas devem ser respondidas por alguma ciência. Mas questões são levantadas sobre os atributos comuns mencionados acima, por exemplo, a questão sobre a mesmidade e a alteridade: se Sócrates e Sócrates sentado são os mesmos; e a questão sobre os contrários: se uma coisa tem um contrário, e quantos significados o termo contrário tem. Portanto, essas questões devem ser respondidas por alguma ciência que considere a mesmidade e a contrariedade e os outros atributos mencionados acima.

- i71. Que esta seja a tarefa do filósofo e de mais ninguém, ele prova assim: aquela ciência cujo ofício é considerar o ser enquanto ser é a que deve considerar as primeiras propriedades do ser. Mas todos os atributos acima mencionados são acidentes próprios da unidade e do ser enquanto tais. Pois o número enquanto número tem propriedades, como excesso, igualdade, comensurabilidade, e assim por diante, algumas das quais pertencem a um número tomado absolutamente, como par e ímpar, e algumas a um número em relação a outro, como igualdade. E até mesmo a substância tem atributos próprios, "como o resistente", ou corpo, e outros desse tipo. E de maneira semelhante, o ser enquanto ser tem certas propriedades, que são os atributos comuns mencionados acima; e, portanto, o estudo delas pertence ao filósofo. Assim, aqueles que lidam com a filosofia não erraram em seu tratamento dessas coisas "por serem não filosóficos", isto é, por considerá-las de uma maneira que não pertence às investigações da filosofia, mas porque, ao tratá-las, não prestam atenção à substância, como se estivessem completamente descuidados dela, apesar do fato de que ela é a primeira coisa que o filósofo deve considerar.
- i72. Uma indicação (311).

Em seguida, ele dá um segundo argumento para provar o mesmo ponto. Este argumento emprega um exemplo e é assim: dialéticos e sofistas assumem a mesma aparência que o filósofo, na medida em que se assemelham a ele em algum aspecto. Mas o dialético e o sofista disputam sobre os atributos acima mencionados. Portanto, o filósofo também deve considerá-los. Em apoio à sua primeira premissa, ele mostra como a dialética e a sofística se assemelham à filosofia e como diferem dela.

- i73. *Dialética* se assemelha à filosofia porque também é ofício do dialético considerar todas as coisas. Mas isso não poderia ser o caso, a menos que ele considerasse todas as coisas na medida em que concordam em algum aspecto; porque cada ciência tem um sujeito, e cada arte tem uma matéria sobre a qual opera. Portanto, uma vez que todas as coisas concordam apenas no ser, evidentemente o assunto da dialética é o ser e aqueles atributos que pertencem ao ser; e isso é o que o filósofo também investiga. E a *sofística* também se assemelha à filosofia; pois a sofística tem "a aparência de sabedoria", ou é sabedoria aparente, sem ser sabedoria. Ora, qualquer coisa que assuma a aparência de outra coisa deve se assemelhar a ela de alguma forma. Portanto, o filósofo, o dialético e o sofista devem considerar a mesma coisa.
- i74. No entanto, eles diferem entre si. O filósofo difere do *dialético* em poder, porque a consideração do filósofo é mais eficaz do que a do dialético. Pois o filósofo procede demonstrativamente ao lidar com os atributos comuns mencionados acima e, assim, é próprio dele ter conhecimento científico desses atributos. E ele realmente os conhece com certeza, pois o conhecimento certo ou científico é o efeito da demonstração. O dialético, por sua vez, procede ao tratamento de todos os atributos comuns mencionados acima a partir de premissas prováveis e, assim, não adquire conhecimento científico deles, mas uma espécie de opinião. A razão para essa diferença é que existem dois tipos de seres: seres de razão e seres reais. A expressão "ser de razão" é aplicada propriamente àquelas noções que a razão deriva dos objetos que considera, por exemplo, as noções de gênero, espécie e similares, que não são encontradas na realidade, mas são um resultado natural da consideração da razão. E esse tipo de ser, ou seja, o ser de razão, constitui o sujeito próprio da *lógica*. Mas concepções intelectuais desse tipo são iguais em extensão aos

seres reais, porque todos os seres reais caem sob a consideração da razão. Portanto, o sujeito da lógica se estende a todas as coisas às quais a expressão "ser real" é aplicada. Sua conclusão é, então, que o sujeito da lógica é igual em extensão ao sujeito da filosofia, que é o ser real.

Agora, o filósofo parte dos princípios desse tipo de ser para provar as coisas que devem ser consideradas sobre os acidentes comuns desse tipo de ser. Mas o dialético procede para considerá-las a partir das concepções da razão, que são extrínsecas à realidade. Por isso, diz-se que a dialética está em busca do conhecimento, porque, na busca, é próprio proceder a partir de princípios extrínsecos.

- i75. Mas o filósofo difere do *sofista* "na escolha", i.e., na seleção ou vontade, ou no desejo, de um modo de vida. Pois o filósofo e o sofista direcionam sua vida e ações para coisas diferentes. O filósofo as direciona para conhecer a verdade, enquanto o sofista as direciona de modo a parecer saber o que não sabe.
- i76. Agora, embora se diga que a filosofia é conhecimento científico, e que a dialética e a sofística não o são, isso ainda assim não elimina a possibilidade de a dialética e a sofística serem ciências. Pois a *dialética* pode ser considerada tanto do ponto de vista teórico quanto do prático. (1) Do ponto de vista teórico, ela estuda essas concepções e estabelece o método pelo qual se procede delas para demonstrar com probabilidade as conclusões das ciências particulares; e faz isso demonstrativamente, e, nessa medida, é uma ciência. (2) Mas, do ponto de vista prático, ela faz uso do método acima para alcançar certas conclusões prováveis nas ciências particulares; e, nesse aspecto, fica aquém do método científico.

O mesmo deve ser dito da *sofística*, porque, do ponto de vista teórico, ela trata, por meio de argumentos necessários e demonstrativos, o método de argumentar em direção à verdade aparente. Do ponto de vista prático, no entanto, ela fica aquém do processo de argumentação verdadeira.

- i77. Mas aquela parte da lógica que é dita *demonstrativa* diz respeito apenas à teoria, e a aplicação prática dela pertence à filosofia e às outras ciências particulares, que lidam com seres reais. Isso porque o aspecto prático da parte demonstrativa da lógica consiste em usar os princípios das coisas, dos quais procede a demonstração (que propriamente pertence às ciências que tratam dos seres reais), e não em usar as concepções da lógica.

Assim, parece que algumas partes da lógica são ao mesmo tempo científicas, teóricas e práticas, como a dialética exploratória e a sofística; e uma delas diz respeito à teoria e não à prática, a saber, a lógica demonstrativa.

- i78. Em seguida, um correspondente (313).

Então ele apresenta o terceiro argumento em apoio à sua tese. Ele é o seguinte: tudo o que é redutível à unidade e ao ser deve ser considerado pelo filósofo, cuja função é estudar a unidade e o ser. Mas todos os contrários são redutíveis à unidade e ao ser. Portanto, todos os contrários pertencem à consideração do filósofo, cuja função é estudar a unidade e o ser.

179. Então ele prova que todos os contrários são redutíveis à unidade e ao ser. Ele faz isso, primeiro, em relação ao ser; e procede assim: de quaisquer dois contrários que os filósofos puseram como princípios das coisas, como é dito no Livro I (62:C 132), um contrário é sempre o correlativo do outro e é relacionado a ele como sua privação. Isso fica claro pelo fato de que um dos dois contrários é sempre algo imperfeito quando comparado ao outro e, portanto, implica alguma privação da perfeição do outro. Mas uma privação é um tipo de negação, como foi dito acima (306:C 564), e, portanto, é um não-ser. Assim, fica claro que todos os contrários são redutíveis ao ser e ao não-ser.
180. Ele também mostra por um exemplo que todos os contrários são redutíveis à unidade e à pluralidade. Pois o repouso ou a quietude é redutível à unidade, já que se diz que está em repouso aquilo que está na mesma condição agora como antes, como é dito no Livro VI da *Física*. E o movimento é redutível à pluralidade, porque tudo o que está em movimento está em uma condição diferente agora do que antes, e isso implica pluralidade.
181. E quase todos (314).

Então ele usa outro argumento para mostrar que os contrários são redutíveis ao ser. Tanto os princípios das coisas quanto as coisas compostas deles pertencem ao mesmo estudo. Mas os filósofos admitem que os contrários são os princípios do ser enquanto ser; pois todos dizem que os seres e as substâncias dos seres são compostos de contrários, como foi dito no Livro I da *Física* e no primeiro livro desta obra (62:C 132). No entanto, embora concordem nesse ponto, que os princípios dos seres são contrários, ainda assim diferem quanto aos contrários que apresentam. Pois alguns apresentam o par e o ímpar, como os pitagóricos; outros o quente e o frio, como Parmênides; outros “o fim” ou termo “e o ilimitado”, i.e., o finito e o infinito, como fizeram os mesmos pitagóricos (pois atribuíram a limitação e a ilimitação ao par e ao ímpar, como é dito no Livro I (59:C 124); e ainda outros apresentaram a amizade e o conflito, como Empédocles. Portanto, fica claro que os contrários são redutíveis ao estudo do ser.

182. E todos os outros (315).

Ele diz que os contrários mencionados acima são redutíveis não apenas ao ser, mas também à unidade e à pluralidade. Isso é evidente. Pois a ímparidade, por razão de sua indivisibilidade, é afiliada à unidade, e a paridade, por razão de sua divisibilidade, tem uma conexão natural com a pluralidade. Assim, o fim ou limite pertence à unidade, que é o termo de todo processo de resolução, e a falta de limite pertence à pluralidade, que pode ser aumentada ao infinito. Novamente, a amizade também claramente pertence à unidade, e o conflito à pluralidade. E o calor pertence à unidade na medida em que pode unir coisas homogêneas, enquanto o frio pertence à pluralidade na medida em que pode separá-las. Além disso, não apenas esses contrários são redutíveis dessa maneira à unidade e à pluralidade, mas também todos os outros. No entanto, essa “redução”, ou introdução, à unidade e à pluralidade, aceitemos agora ou “tomemos por garantida”, i.e., suponhamo-la agora, porque examinar cada conjunto de contrários seria uma tarefa longa.

183. Em seguida, ele mostra que todos os contrários são redutíveis à unidade e ao ser. Pois é certo que todos os princípios, na medida em que têm a ver “com outras coisas”, i.e., as coisas compostas deles, caem sob a unidade e o ser como seus gêneros, não no sentido de que verdadeiramente sejam gêneros, mas no sentido de que têm alguma semelhança

com gêneros por razão do que têm em comum. Portanto, se todos os contrários são princípios ou coisas compostas de princípios, eles devem ser redutíveis à unidade e ao ser. Assim, fica claro que ele mostra que os contrários são redutíveis ao ser por duas razões: primeiro, por causa da natureza da privação, e segundo, pelo fato de que os contrários são princípios. Ele mostra que são redutíveis à unidade dando um exemplo e usando um processo de redução. Por último, ele mostra que são redutíveis à unidade e ao ser na medida em que têm o caráter de gêneros.

184. É evidente (316).

Aqui ele prova, de modo contrário, que esta ciência considera o ser porque considera as coisas mencionadas acima. Seu argumento é este: todos os seres são redutíveis a contrários, pois são ou contrários ou compostos de contrários. E os contrários são redutíveis à unidade e à pluralidade, porque unidade e pluralidade são os princípios dos contrários. Mas unidade e pluralidade pertencem a uma única ciência, a filosofia. Portanto, é ofício desta ciência considerar o ser enquanto ser. No entanto, deve-se notar que todos os contrários mencionados acima caem sob a consideração de uma única ciência, sejam eles usados “em um só sentido”, isto é, univocamente, ou não, como talvez seja o caso. Contudo, mesmo que o termo “um” seja usado em muitos sentidos, todos os outros, i.e., todos os outros significados, são redutíveis a um sentido primário. Assim, mesmo que a unidade ou o ser não seja um universal, como um gênero, conforme foi dito acima (quer um universal seja dito ser um-uno-em-todos, como sustentamos, ou algo separado das coisas, como Platão pensava, e como presumivelmente não é o caso), ainda assim cada um é usado em um sentido primário e em um sentido secundário. E o mesmo vale no caso de outros termos, pois alguns sentidos se referem a um sentido primário, e outros são secundários em relação a esse sentido primário. Um advérbio que designa incerteza é usado na medida em que estamos agora supondo coisas que serão provadas adiante.

185. Mas, no entanto, deve-se ter em mente que a afirmação que ele fez, de que todos os seres são ou contrários ou compostos de contrários, ele não a deu como sua própria opinião, mas como uma que tomou dos filósofos antigos; pois os seres imutáveis não são contrários nem compostos de contrários. E é por isso que Platão não postulou nenhuma contrariedade nas substâncias sensíveis imutáveis; pois ele atribuiu unidade à forma e contrariedade à matéria. Mas os filósofos antigos afirmaram que existem apenas substâncias sensíveis e que estas devem conter contrariedade, na medida em que são mutáveis.

186. E por essa razão (317)

Em seguida, ele tira um corolário do que foi dito. Ele diz que não é da competência da geometria investigar as coisas anteriores, que são acidentes do ser enquanto ser, i.e., investigar o que é um contrário, ou o que é o perfeito, e assim por diante. Mas se um geômetra as considerasse, ele as “assumiria”, i.e., pressuporia sua verdade, na medida em que as tomaria de algum filósofo anterior, de quem as aceita na medida em que são necessárias para sua própria matéria de estudo. O que é dito sobre a geometria deve ser entendido como aplicável também no caso de qualquer outra ciência particular.

187. É evidente (318).

Ele agora resume os pontos estabelecidos acima. Ele diz que, obviamente, a consideração do ser enquanto ser e dos atributos que lhe pertencem por si mesmos pertence a uma única ciência. Assim, está claro que essa ciência considera não apenas as substâncias, mas também os acidentes, uma vez que o ser é predicado de ambos. E ela considera as coisas que foram discutidas, a saber, igualdade e alteridade, semelhança e dessemelhança, igualdade e desigualdade, privação e negação, e contrários – que dissemos acima serem os acidentes próprios do ser. E ela considera não apenas aquelas coisas que caem sob a consideração desta ciência, sobre as quais a demonstração foi feita individualmente por meio de argumentos baseados em princípios próprios, mas também considera, de modo semelhante, anterior e posterior, gênero e espécie, todo e parte, e outras coisas desse tipo, porque também estas são acidentes do ser enquanto ser.

LIÇÃO 5 - Respostas às Questões Levantadas no Livro III sobre os Princípios da Demonstração

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 3: 1005a 19-1005b 8

- 19. Além disso, é necessário afirmar se é ofício de uma única ciência ou de ciências diferentes investigar sobre aqueles princípios que são chamados de axiomas na matemática, e sobre a substância.
- 20. Ora, é evidente que é ofício de uma única ciência – a do filósofo – investigar estes.
- 21. Pois esses princípios se aplicam a todos os seres e não a alguma classe distinta das outras. E todos os homens os empregam, porque pertencem ao ser enquanto ser; pois cada classe é ser. Mas eles os empregam apenas na medida em que satisfazem suas necessidades, i.e., na medida em que a classe contém as coisas sobre as quais eles formam demonstrações. Portanto, uma vez que é evidente que esses princípios pertencem a todas as coisas na medida em que são seres (pois isso é o que elas têm em comum), a investigação deles pertence àquele que considera o ser enquanto ser.
- 22. Por isso, ninguém que esteja fazendo uma investigação especial tenta dizer algo sobre sua verdade ou falsidade, nem o geômetra nem o aritmético.
- 23. No entanto, alguns dos filósofos da natureza fizeram isso, e com razão; pois pensavam que estavam investigando sozinhos sobre a totalidade da natureza e sobre o ser. Mas, como há um tipo de pensador superior ao filósofo da natureza (pois a natureza é apenas uma classe de ser), a investigação desses princípios pertencerá àquele que estuda o universal e lida com a substância primeira. A filosofia da natureza é um tipo de sabedoria, mas não é a primeira.
- 24. E aqueles que, entre os que falam sobre a verdade, tentam dizer algo sobre o modo como ela deve ser aceita, fazem isso por ignorância da analítica. Pois é necessário conhecer esses princípios para alcançar o conhecimento científico e não estar procurando por eles quando se está aprendendo uma ciência.
- 25. É evidente, então, que também é próprio do filósofo, isto é, daquele que investiga toda substância na medida em que sua natureza permite, investigar todos os princípios silogísticos.

COMENTÁRIO

Esta ciência considera os primeiros princípios da demonstração.

88. Aqui ele responde a outra questão levantada no Livro III (387): se pertence a esta ciência considerar os primeiros princípios da demonstração. Isso se divide em duas partes. Na primeira, ele mostra que pertence a esta ciência fazer um estudo geral de todos esses princípios; e na segunda (596), mostra que também lhe pertence fazer um estudo especial do primeiro desses princípios (“E é próprio”).

Quanto à primeira parte, ele faz três coisas. Primeiro, levanta a questão se pertence a uma ou a diferentes ciências considerar a substância e os princípios que são chamados de axiomas nas ciências matemáticas. Ele atribui esses princípios mais às ciências matemáticas porque tais ciências têm demonstrações mais certas e usam esses princípios evidentes por si mesmos de maneira mais manifesta, na medida em que referem todas as suas demonstrações a eles.

89. **Agora, é evidente** (320).

Segundo, ele responde a essa questão dizendo que uma única ciência investiga ambas as coisas anteriores, e que esta é a filosofia com a qual estamos agora preocupados.

90. **Pois esses princípios** (321).

Terceiro, ele prova sua resposta proposta, e quanto a isso faz duas coisas. Primeiro, prova-a. Segundo (595), introduz sua conclusão principal (“É evidente”).

Agora ele prova sua resposta proposta de duas maneiras. Primeiro, por um argumento; e segundo (592), por um exemplo (“Por isso ninguém”).

O argumento é o seguinte: quaisquer princípios que pertencem a todos os seres, e não apenas a uma classe de seres distinta das outras, pertencem à consideração do filósofo. Mas os princípios mencionados acima são desse tipo. Portanto, pertencem à consideração do filósofo. Ele prova a premissa menor da seguinte forma. Esses princípios que todas as ciências usam pertencem ao ser enquanto ser. Mas os primeiros princípios são princípios desse tipo. Portanto, pertencem ao ser enquanto ser.

91. A razão que ele dá para dizer que todas as ciências usam esses princípios é que o gênero sujeito de cada ciência tem o ser predicado dele. Ora, as ciências particulares não usam os princípios anteriores na medida em que são princípios comuns, isto é, enquanto se estendem a todos os seres, mas na medida em que deles necessitam; ou seja, enquanto se estendem às coisas contidas na classe de seres que constitui o sujeito de uma ciência particular sobre a qual ela faz demonstrações. Por exemplo, a filosofia da natureza os usa na medida em que se estendem aos seres mutáveis e não além.

92. **Por isso ninguém** (322).

Então ele prova o que havia dito usando um exemplo. Primeiro, introduz a prova; e segundo (593), rejeita uma noção falsa sustentada por alguns homens (“No entanto, alguns”).

Ele diz, portanto, primeiro, que ninguém cuja intenção principal seja transmitir conhecimento científico de algum ente particular tentou dizer algo sobre a verdade ou falsidade dos primeiros princípios. Nem o geômetra nem o aritmético fazem isso, embora façam o maior uso desses princípios, como foi dito acima (588). Portanto, é evidente que a investigação desses princípios pertence a esta ciência.

93. **No entanto, alguns** (323).

Aqui ele rejeita a noção falsa sustentada por alguns homens, e quanto a isso faz duas coisas. Primeiro, rejeita a noção falsa daqueles que se ocuparam desses princípios, mesmo que não lhes dissessem respeito. Segundo, (594), rejeita a noção falsa daqueles que quiseram lidar com esses princípios de uma maneira diferente da que deveriam ser tratados.

Ele diz, portanto, primeiro, que, embora nenhuma das ciências particulares deva lidar com os princípios acima mencionados, no entanto, alguns dos filósofos da natureza lidaram com eles; e o fizeram não sem razão. Pois os antigos não pensavam que houvesse qualquer substância além da substância corpórea mutável, com a qual a filosofia da natureza se ocupa. Daí acreditavam que somente eles estabeleciam a verdade sobre toda a natureza e, portanto, sobre o ser, e assim sobre os primeiros princípios, que devem ser considerados juntamente com o ser. Mas isso é falso, porque existe ainda uma ciência superior à ciência da natureza. Pois a própria natureza, isto é, o ser natural, que possui seu próprio princípio de movimento, constitui em si mesma uma classe do ser universal.

Mas nem todo ser é desse tipo, porque foi provado na *Física*, Livro VIII, que existe um ser imutável. Ora, esse ser imutável é superior e mais nobre do que o ser mutável, com o qual a filosofia da natureza se ocupa. E, como a consideração do ser comum pertence àquela ciência que estuda o tipo primário de ser, então a consideração do ser comum pertence a uma ciência diferente da filosofia da natureza. E a consideração dos princípios comuns desse tipo também pertencerá a esta ciência. Pois a filosofia da natureza é uma parte da filosofia, mas não a primeira parte, que considera o ser comum e os atributos que pertencem ao ser enquanto ser.

94. **E tudo o que** (324).

Em seguida, ele rejeita a outra noção falsa, que diz respeito ao modo como tais princípios devem ser tratados. Pois alguns homens investigaram esses princípios com o objetivo de demonstrá-los. E tudo o que disseram sobre a verdade desses princípios, isto é, como eles devem ser aceitos como verdadeiros pela força da demonstração, ou como se deve alcançar a verdade encontrada em todos esses princípios, fizeram por ignorância ou falta de habilidade em "analítica", que é a parte da lógica na qual a arte da demonstração é tratada. Pois "eles devem conhecer esses princípios para alcançar o conhecimento científico"; isto é, toda ciência adquirida por demonstração depende desses princípios.

Mas "aqueles que estão aprendendo", isto é, os alunos que estão sendo instruídos em alguma ciência, não devem buscar esses princípios como algo a ser demonstrado. Ou, segundo outro texto, "aqueles que têm conhecimento científico devem alcançar a ciência a partir desses princípios"; isto é, aqueles que alcançam conhecimento por demonstração devem chegar a conhecer princípios

comuns desse tipo e não pedir que lhes sejam demonstrados.

195. **É evidente** (325).

Ele tira a conclusão pretendida principalmente, a saber, que será função do filósofo considerar toda substância enquanto tal e também os primeiros princípios silogísticos. Para tornar isso claro, deve-se notar que proposições evidentes por si mesmas são aquelas que são conhecidas assim que seus termos são conhecidos, como é dito no Livro I dos *Segundos Analíticos*. Isso ocorre no caso daquelas proposições em que o predicado está incluído na definição do sujeito, ou é o mesmo que o sujeito. Mas acontece que um tipo de proposição, embora seja evidente por si mesma em si, não é evidente por si mesma para todos, isto é, para aqueles que ignoram a definição tanto do sujeito quanto do predicado. Daí Boécio dizer em *De Hebdomadibus* que há algumas proposições que são evidentes por si mesmas para os instruídos, mas não para todos. Ora, são evidentes por si mesmas para todos aquelas cujos termos são compreendidos por todos. E os princípios comuns são desse tipo, porque nosso conhecimento procede dos princípios comuns para os próprios, como é dito no Livro I da *Física*. Daí, aquelas proposições que são compostas de termos comuns como todo e parte (por exemplo, todo todo é maior que uma de suas partes) e de termos como igual e desigual (por exemplo, coisas iguais a uma mesma coisa são iguais entre si) constituem os primeiros princípios da demonstração. E o mesmo vale para termos similares. Ora, como termos comuns desse tipo pertencem à consideração do filósofo, segue-se que esses princípios também caem sob seu escopo. Mas o filósofo não estabelece a verdade desses princípios (~) por via de demonstração, mas (+) considerando o significado de seus termos. Por exemplo, ele considera o que é um todo e o que é uma parte; e o mesmo se aplica ao restante. E quando o significado desses termos se torna conhecido, segue-se que a verdade dos princípios acima mencionados se torna evidente.

LIÇÃO 6 - A Filosofia Primeira Deve Examinar o Primeiro Princípio da Demonstração. A Natureza Deste Princípio. Os Erros sobre Ele

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulos 3 e 4: 1005b 8-1006a 18

126. E é apropriado que a pessoa mais bem informada sobre cada classe de coisas seja capaz de afirmar os princípios mais firmes de seu assunto. Daí, aquele que compreende os seres enquanto seres deve ser capaz de afirmar os princípios mais firmes de todas as coisas. Essa pessoa é o filósofo.
127. E o mais firme de todos os princípios é aquele sobre o qual é impossível cometer um erro; pois tal princípio deve ser tanto o mais conhecido (pois todos os homens cometem erros sobre coisas que não conhecem) quanto não hipotético. Pois o princípio que todo aquele que entende algo sobre os seres deve ter não é hipotético; e aquele que todo aquele que conhece algo deve conhecer deve ser possuído por ele quando chega ao seu assunto. É evidente, então, que tal princípio é o mais firme de todos.
128. E digamos agora qual é esse princípio. É que o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo e no mesmo aspecto, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito; e estipulemos quaisquer outras qualificações que precisem ser estabelecidas para enfrentar dificuldades dialéticas. Ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois corresponde à definição dada; pois é impossível para alguém pensar que a mesma coisa é e não é, embora alguns opinem que Heráclito fala dessa forma; pois o que um homem diz, ele não necessariamente aceita. Mas, se é impossível que contrários pertençam simultaneamente ao mesmo sujeito (e suponhamos então que as mesmas coisas sejam estabelecidas aqui como na proposição habitual), e se uma opinião que expressa o contraditório de outra é contrária a ela, evidentemente o mesmo homem não pode, ao mesmo tempo, pensar que a mesma coisa pode ser e não ser; pois aquele que se engana nesse ponto terá opiniões contrárias ao mesmo tempo. E é por essa razão que todos os que fazem demonstrações reduzem seu argumento a esta posição última. Pois este é, por natureza, o ponto de partida de todos os outros axiomas.

Capítulo 4

129. Ora, como dissemos (328), houve alguns que afirmaram que a mesma coisa pode ser e não ser, e que isso pode ser crido. E muitos dos que tratam da natureza adotam essa teoria. Mas agora tomamos como impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, e por meio disso mostraremos que este é o mais firme de todos os princípios.
130. Mas alguns consideram adequado que até mesmo esse princípio seja demonstrado, e fazem isso por falta de instrução. Pois não saber de que coisas se deve buscar demonstração e de que coisas não se deve mostra falta de instrução. Pois é completamente impossível que haja demonstração de todas as coisas, porque então haveria um regresso infinito, de modo que ainda não haveria demonstração. Mas, se há algumas coisas das quais não é necessário buscar demonstração, essas pessoas não podem dizer qual princípio consideram mais indemonstrável.
131. Mas mesmo neste caso é possível mostrar por refutação que essa visão é impossível, desde que nosso oponente diga algo. Mas se ele não disser nada, é ridículo buscar uma razão contra alguém que não tem razão, exatamente no ponto em que ele está sem razão; pois tal homem é realmente como uma planta. Ora, digo que a demonstração por refutação é diferente da demonstração [em sentido estrito], porque aquele que quisesse demonstrar esse princípio em sentido estrito pareceria incorrer em petição de princípio. Mas quando alguém argumenta para convencer outro, haverá refutação, não demonstração.

COMENTÁRIO

Esta ciência considera particularmente o primeiro princípio, o da contradição.

196. Ele mostra aqui que é próprio do primeiro filósofo ocupar-se principalmente do primeiro princípio da demonstração; e quanto a isso faz duas coisas. Primeiro, mostra que é tarefa do primeiro filósofo considerar esse princípio; e segundo (611), começa a examinar esse princípio.

Quanto ao primeiro, faz três coisas. Primeiro, mostra que é ofício desta ciência considerar o primeiro princípio da demonstração. Segundo (597), indica qual é esse princípio. Terceiro (606), rejeita certos erros acerca do mesmo princípio.

Quanto ao primeiro ponto, usa o seguinte argumento. Em toda classe de coisas, o homem que conhece os princípios mais certos é o mais bem informado, porque a certeza do conhecimento depende da certeza dos princípios. Mas o primeiro filósofo é o mais bem informado e o mais certo em seu conhecimento; pois essa era uma das condições da sabedoria, como foi esclarecido no prólogo desta obra (35), ou seja, que aquele que conhece as causas das coisas tem o conhecimento mais certo. Portanto, o filósofo deve considerar os princípios mais certos e firmes dos entes, que ele considera como o gênero-sujeito próprio a si.

197. **E o mais firme** (327).

Em seguida, mostra qual é o princípio mais firme ou mais certo; e quanto a isso faz duas coisas. Primeiro, expõe as condições para o princípio mais certo; e depois (600) mostra como elas se

aplicam a um único princípio ("E digamos").

Assim, ele dá, primeiro, as três condições para o princípio mais firme. (1) A primeira é que ninguém pode enganar-se ou errar a respeito dele. E isso é evidente, porque, como os homens só erram acerca das coisas que não conhecem, então aquele princípio sobre o qual ninguém pode enganar-se deve ser o mais conhecido.

98. (2) A segunda condição é que ele não deve ser "hipotético", ou seja, não deve ser mantido como uma suposição, como aquelas coisas que são sustentadas por algum tipo de acordo comum. Por isso, outra tradução diz "E não devem ocupar um lugar subordinado", i.e., esses princípios mais certos não devem ser tornados dependentes de qualquer outra coisa. E isso é verdade, porque tudo o que é necessário para entender algo sobre o ser "não é hipotético", i.e., não é uma suposição, mas deve ser evidente por si mesmo. E isso é verdade porque tudo o que é necessário para entender qualquer coisa deve ser conhecido por quem conhece outras coisas.
99. (3) A terceira condição é que ele não é adquirido ($\sim$) por demonstração ou por qualquer método similar, mas (+) vem por natureza, de certo modo, àquele que o possui, na medida em que é naturalmente conhecido e não adquirido. Pois os primeiros princípios tornam-se conhecidos pela luz natural do intelecto agente, e não são adquiridos por nenhum processo de raciocínio, mas pelo conhecimento de seus termos. Isso ocorre devido ao fato de que a memória deriva das coisas sensíveis, a experiência da memória, e o conhecimento desses termos da experiência. E, quando são conhecidos, proposições comuns desse tipo, que são os princípios das artes e ciências, tornam-se conhecidas.

Hence it is evident that the most certain or firmest principle should be such that there can be no error regarding it; that it is not hypothetical; and that it comes naturally to the one having it.

100. **And let us next** (328).

Then he indicates the principle to which the above definition applies. He says that it applies to this principle, as the one which is firmest: it is impossible for the same attribute both to belong and not belong to the same subject at the same time. And it is necessary to add "in the same respect"; and any other qualifications that have to be given regarding this principle "to meet dialectical difficulties" must be laid down, since without these qualifications there would seem to be a contradiction when there is none.

101. That this principle must meet the conditions given above he shows as follows: (1) It is impossible for anyone to think, or hold as an opinion, that the same thing both is and is not at the same time, although some believe that Heraclitus was of this opinion. But while it is true that Heraclitus spoke in this way, he could not think that this is true; for it is not necessary that everything that a person says he should mentally an opinion.
102. But if one were to say that it is possible for someone to think that the same thing both is and is not at the same time, this absurd consequence follows: contraries could belong to the same subject at the same time. And "let us suppose that the same things are established," or shown, here as in the usual proposition established in our logical treatises. For it was shown at the end of the *Peri hermeneias* I that contrary opinions are

not those which have to do with contraries but those which have to do with contradictories, properly speaking. For when one person thinks that Socrates is white and another thinks that he is black, these are not contrary opinions in the primary and proper sense; but contrary opinions are had when one person thinks that Socrates is white and another thinks that he is not white.

103. Therefore, if someone were to think that two contradictories are true at the same time by thinking that the same thing both is and is not at the same time, he will have contrary opinions at the same time; and thus contraries will belong to the same thing at the same time. But this is impossible. It is impossible, then, for anyone to be mistaken in his own mind about these things and to think that the same thing both is and is not at the same time. And it is for this reason that all demonstrations reduce their propositions to this proposition as the ultimate opinion common to all; for this proposition is by nature the starting point and axiom of all axioms.
104. (2 & 3) The other two conditions are therefore evident, because, insofar as those making demonstrations reduce all their arguments to this principle as the ultimate one by referring them to it, evidently this principle is not based on an assumption. Indeed, insofar as it is by nature a starting point, it clearly comes unsought to the one having it and is not acquired by his own efforts.
105. Now for the purpose of making this evident it must be noted that, since the intellect has two operations, one by which it knows quiddities, which is called the understanding of indivisibles, and another by which it combines and separates, there is something first in both operations. In the first operation the first thing that the intellect conceives is being, and in this operation nothing else can be conceived unless being is understood.

And because this principle—it is impossible for a thing both to be and not be at the same time—depends on the understanding of being (just as the principle, every whole is greater than one of its parts, depends on the understanding of whole and part), then this principle is by nature also the first in the second operation of the intellect, i.e., in the act of combining and separating. And no one can understand anything by this intellectual operation unless this principle is understood. For just as a whole and its parts are understood only by understanding being, in a similar way the principle that every whole is greater than one of its parts is understood only if the firmest principle is understood.

106. **Now as we have said** (329).

Then he shows how some men erred regarding this principle; and in regard to this he does two things. First, he touches on the error of those who rejected the foregoing principle; and second (607) he deals with those who wished to demonstrate it (“But some”).

He accordingly says that some men as was stated above about Heraclitus (601), said that the same thing can both be and not be at the same time, and that it is possible to hold this opinion; and many of the philosophers of nature adopt this position, as will be made clear below (665). For our part, however, we now take as evident that the principle in question is true, i.e., the principle that the same thing cannot both be and not be; but from its truth we show that it is most certain. For from the fact that a thing cannot both be and not be it follows that contraries cannot belong to the same subject, as will be said below (663). And from the fact that contraries cannot belong to a

subject at the same time it follows that a man cannot have contrary opinions and, consequently, that he cannot think that contradictories are true, as has been shown (603).

¶07. **But some** (330).

Then he mentions the error of certain men who wished to demonstrate the above-mentioned principle; and in regard to this he does two things. First, he shows that it cannot be demonstrated in the strict sense; and second (608), that it can be demonstrated in a way ("But even").

Thus he says, first, that certain men deem it fitting, i.e., they wish, to demonstrate this principle; and they do this "through want of education," i.e., through lack of learning or instruction. For there is want of education when a man does not know what to seek demonstration for and what not to; for not all things can be demonstrated. For if all things were demonstrable, then, since a thing is not demonstrated through itself but through something else, demonstrations would either be circular (although this cannot be true, because then the same thing would be both better known and less well known, as is clear in Book I of the *Posterior Analytics*, or they would have to proceed to infinity. But if there were an infinite regress in demonstrations, demonstration would be impossible, because the conclusion of any demonstration is made certain by reducing it to the first principle of demonstration. But this would not be the case if demonstration proceeded to infinity in an upward direction. It is clear, then, that not all things are demonstrable. And if some things are not demonstrable, these men cannot say that any principle is more indemonstrable than the above-mentioned one.

¶08. **Mas mesmo neste caso** (331).

Aqui ele mostra que o princípio acima mencionado pode ser demonstrado de certo modo. Ele diz que pode ser demonstrado por refutação. Em grego, a palavra é *evlegktikw/j*, que se traduz melhor por *por refutação*, pois um *e;legkoj* é um silogismo que estabelece o contraditório de uma proposição e, portanto, é introduzido para refutar alguma posição falsa. E com base nisso, pode-se mostrar que é impossível para a mesma coisa ser e não ser ao mesmo tempo.

Mas esse tipo de argumento só pode ser empregado se aquele que nega o princípio devido a dificuldades "diz algo", ou seja, se ele significa algo por uma palavra. Mas se ele não diz nada, é ridículo buscar uma razão contra alguém que não faz uso da razão ao falar; pois nessa disputa, qualquer um que não signifique nada será como uma planta, pois até os animais brutos significam algo por meio de tais sinais.

- ¶09. Pois uma coisa é dar uma demonstração estrita desse princípio, e outra é demonstrá-lo argumentativamente ou por refutação. De fato, se alguém desejasse dar uma demonstração estrita desse princípio, pareceria estar pedindo a questão, porque qualquer princípio que ele pudesse tomar para demonstrar este estaria entre aqueles que dependem da verdade deste princípio, como fica claro pelo que foi dito acima (330:C 607). Mas quando a demonstração não é desse tipo, ou seja, demonstração em sentido estrito, então haverá, no máximo, refutação ou desaprovação.
- ¶10. Outro texto afirma isso melhor ao dizer: "Mas quando se argumenta para convencer outro, haverá então refutação, mas não demonstração"; ou seja, quando um processo desse

tipo, de um princípio menos conhecido para um mais conhecido, é empregado para convencer outro homem que nega isso, haverá então refutação ou desaprovação, mas não demonstração; isto é, será possível ter um silogismo que contradiz seu ponto de vista, já que o que é menos conhecido em sentido absoluto é admitido pelo oponente, e assim será possível proceder para demonstrar o princípio acima mencionado no que diz respeito ao homem, mas não em sentido estrito.

LIÇÃO 7 - Contraditórios Não Podem Ser Verdadeiros ao Mesmo Tempo

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 4: 1006a 18-1007b 18

132. O ponto de partida de todas essas discussões não é o desejo de que alguém afirme que algo é ou não é, pois isso poderia ser considerado pedir a questão, mas que ele afirme algo significativo tanto para si mesmo quanto para outro; pois isso ele deve fazer se pretende dizer algo. Se não o fizer, nenhuma discussão será possível para tal pessoa, nem consigo mesma nem com outro. Mas se alguém conceder isso, a demonstração será possível; pois já haverá algo definido. Mas isso não terá o efeito de demonstrar, mas de sustentar; pois quem destrói a razão sustenta a razão.
133. Primeiramente, então, é evidente que ao menos isto é verdadeiro: o termo *ser* ou *não ser* significa algo, de modo que nem tudo será assim e não assim.
134. Novamente, se o termo *homem* significa uma coisa, que seja um animal bípede.
135. Por *significar uma coisa* quero dizer isto: admitido que homem é um animal bípede, então se algo é homem, isso será o que *ser homem* é. E não faz diferença mesmo que alguém diga que esse termo significa muitas coisas, desde que haja um número definido; pois um termo diferente poderia ser atribuído a cada conceito. Quero dizer, por exemplo, que se alguém dissesse que o termo *homem* significa não uma coisa, mas muitas, uma das quais teria um único conceito, a saber, animal bípede, poderia ainda haver muitas outras, contanto que houvesse um número limitado; pois um termo particular poderia ser atribuído a cada conceito. No entanto, se não fosse esse o caso, mas alguém dissesse que um termo significa um número infinito de coisas, evidentemente o raciocínio seria impossível; pois não significar uma coisa é significar nada. E se as palavras nada significam, não haverá discurso com outro nem mesmo conosco. Pois é impossível entender algo a menos que se entenda uma coisa; mas se isso acontece, um termo pode ser atribuído a essa coisa. Suponha-se, então, como dissemos no início (332), que um termo significa algo e que significa uma coisa.
136. É impossível, então, que *ser homem* signifique *não ser homem*, se o termo *homem* não apenas significa algo sobre um sujeito, mas também significa uma coisa. Pois não achamos adequado identificar *significar uma coisa* com *significar algo sobre um sujeito*, já que os termos *músico*, *branco* e *homem* significariam então uma coisa. E, portanto, todas as coisas seriam uma, porque todas seriam sinônimas. E será impossível ser e não ser a mesma coisa, exceto em sentido equívoco, como ocorre se aquele a quem chamamos *homem* outros chamam *não-homem*. Mas o problema não é se a mesma coisa pode, ao

mesmo tempo, ser e não ser homem em nome, mas se pode de fato.

137. Ora, se *homem* e *não-homem* não significam algo diferente, é evidente que *não ser homem* não diferirá de *ser homem*. Assim, *ser homem* será idêntico a *não ser homem*, pois serão uma coisa. Pois ser um significa isto: estar relacionado como vestimenta e manto estão, se tomados no mesmo sentido. E se *ser homem* e *não ser homem* devem ser um, devem significar uma coisa. Mas já foi mostrado que significam coisas diferentes.
138. Portanto, se é verdadeiro dizer que algo é homem, isso deve ser um animal bípede, pois é isso que o termo *homem* significa. Mas se isso é necessário, é impossível que essa mesma coisa não seja um animal bípede; pois isso é o que *ser necessário* significa, a saber, incapaz de não ser. Logo, não pode ser verdadeiro dizer que a mesma coisa é e não é homem ao mesmo tempo. O mesmo argumento também se aplica a *não ser homem*.
139. Porque *ser homem* e *não ser homem* significam coisas diferentes, já que *ser branco* e *ser homem* são diferentes; pois há uma oposição muito maior no primeiro caso, de modo que significam coisas diferentes. E se alguém dissesse também que *branco* significa a mesma coisa que *homem* e é uno em conceito, diremos o mesmo que foi dito antes (335), ou seja, que todas as coisas são uma, e não apenas os opostos. Mas se isso é impossível, então o que foi dito se seguirá.
140. Isto é, seguir-se-á se nosso oponente responder à pergunta. E se, ao dar uma resposta simples à pergunta, ele também acrescenta as negações, não está respondendo à pergunta. Pois nada impede que a mesma coisa seja homem e branco e mil outras coisas numericamente. Ainda assim, se alguém pergunta se é ou não é verdadeiro dizer que isto é um homem, seu oponente deve responder declarando algo que significa uma coisa e não acrescentar que também é branco ou preto ou grande. De fato, é impossível enumerar os acidentes do ser, que são infinitos em número; portanto, que ele enumere todos ou nenhum. Similarmente, mesmo que a mesma coisa seja mil vezes homem e não-homem, ele não deve, ao responder à pergunta se isto é um homem, acrescentar que também é ao mesmo tempo um não-homem, a menos que também dê todos os outros acidentes correspondentes, sejam eles quais forem ou não. E se ele não fizer isso, não haverá debate com ele.
141. E aqueles que dizem isso eliminam completamente a substância ou essência, pois devem dizer que todos os atributos são acidentes, e que não existe tal coisa como *ser homem* ou *ser animal*. Pois se deve existir tal coisa como *ser homem*, isso não será *ser não-homem* ou *não ser homem*; na verdade, estas são as negações disso. Pois havia uma coisa que o termo significava, e esta era a substância de algo. E significar a substância de uma coisa é significar que seu ser não é algo outro. E se ser essencialmente homem é ser essencialmente não-homem, então o ser do homem será algo outro. Portanto, eles são compelidos a dizer que nada terá tal conceito como este, mas que todos os atributos são accidentais. Pois isto distingue substância de acidente; pois branco é um acidente do homem, porque, embora algum homem seja branco, ele não é a essência da brancura.
142. Além disso, se todos os atributos são predicados accidentais, não haverá primeiro universal. E se o accidental sempre implica uma predicação sobre algum sujeito, o processo deve prosseguir ao infinito. Mas isso é impossível; pois não mais do que dois termos são combinados na predicação accidental. Pois um acidente é um acidente de um acidente apenas porque ambos são acidentes do mesmo sujeito. Quero dizer, por exemplo, que branco é um acidente de músico e músico de branco apenas porque ambos são accidentais ao homem; mas Sócrates não é músico no sentido de que ambos são

acidentais a algo outro. Portanto, já que alguns acidentes são predicados neste último sentido e alguns no primeiro, todos aqueles que são predicados como branco é predicado de Sócrates não podem formar uma série infinita em direção ascendente, de modo que haja outro acidente de Sócrates branco; pois nenhuma coisa única resulta de todos estes. Nem tampouco branco terá outro acidente, como músico; pois isso não é mais um acidente daquilo do que aquilo disto. E ao mesmo tempo foi estabelecido que algumas coisas são acidentes neste sentido e algumas no sentido de que músico é um acidente de Sócrates. E quaisquer atributos que são predicados acidentalmente neste último sentido não são acidentes de acidentes, mas apenas aqueles predicados no primeiro sentido. Nem todos os atributos, então, são ditos acidentes; e assim deve haver algum termo que também significa substância. E se isso é assim, então provamos que contraditórios não podem ser predicados ao mesmo tempo do mesmo sujeito.

COMENTÁRIO

11. Aqui ele começa a argumentar dialeticamente contra aqueles que negam o princípio anterior, e isto é dividido em duas partes. Na primeira (332:C 611) ele argumenta contra aqueles que dizem que contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo; e na segunda (383:C 720), contra aqueles que dizem que são falsos ao mesmo tempo (“Nem pode haver”).

Em relação à primeira, ele faz duas coisas. Primeiro, argumenta de maneira geral contra aqueles que cometem os erros mencionados. Segundo (353:C 663), mostra como devemos argumentar especificamente contra diferentes posições (“Mas o mesmo método”).

Em relação à primeira, ele faz duas coisas. Primeiro, argumenta dialeticamente contra o raciocínio daqueles que negam o princípio anterior. Segundo (352:C 661), mostra que a opinião de Protágoras é fundamentalmente a mesma que a mencionada (“A doutrina de Protágoras”).

Em relação ao primeiro ponto, ele apresenta sete argumentos. Ele apresenta o segundo (341:C 624) nas palavras “E aqueles que”; o terceiro (343:C 636) em “Além disso, se todos”; o quarto (347:C 642) em “Novamente, ou isto”; o quinto (348:C 652) em “Novamente, como”; o sexto (349:C 654) em “É mais evidente”; e o sétimo (351:C 659) em “Além disso, mesmo se todos”.

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, indica o ponto de partida do qual se deve proceder para argumentar contra aqueles que negam o primeiro princípio. Segundo (333:C 612), ele procede a argumentar a partir desse ponto de partida (“Primeiro de tudo, então”).

Ele diz, portanto, primeiro (332), que com respeito a todas essas posições irracionais, não há necessidade de tomarmos como ponto de partida que alguém deseje supor que esta coisa definitivamente é “ou não é”; i.e., não é necessário tomar como ponto de partida alguma proposição na qual algum atributo é afirmado ou negado de um sujeito (pois isso seria uma petição de princípio, como foi dito acima [331:C 609]), mas é necessário tomar como ponto de partida que um termo significa algo tanto para aquele que o profere, na medida em que ele mesmo entende o que está dizendo, quanto para outro que o ouve. Mas se tal pessoa não admite isso, não dirá nada significativo nem para si mesmo nem para outro, e então será inútil discutir com ela. Mas quando

ele admitir isso, uma demonstração será imediatamente possível contra ele; pois encontra-se de imediato algo definido e determinado que é significado pelo termo, distinto de seu contraditório, como ficará claro abaixo. No entanto, isso não será estritamente uma demonstração do princípio anterior, mas apenas um argumento que defende este princípio contra aqueles que o negam. Pois aquele que “destrói a razão”, i.e., sua própria expressão inteligível, ao dizer que um termo não significa nada, deve defender seu significado, porque ele só pode expressar o que nega falando e significando algo.

¶12. Primeiro de tudo, então (333).

Ele procede a partir da suposição que fez para provar o que pretende. Primeiro, trata de um caso particular; e segundo (334:C 612), trata de todos os casos de maneira geral (“Novamente, se o termo”).

Ele diz, portanto, primeiro (333), que se um termo significa algo, será evidente, antes de tudo, que esta proposição será verdadeira, e que seu contraditório, que ele nega, será falso; e assim pelo menos isto será verdadeiro, que nem toda afirmação é verdadeira junto com sua negação.

¶13. Agora, pelo significado (535).

Então ele mostra que isso se aplica universalmente a todos os casos, ou seja, que os contraditórios não são verdadeiros ao mesmo tempo. Em relação a isso, ele faz quatro coisas. Primeiro, ele faz certas suposições necessárias para chegar à sua conclusão pretendida. Segundo (338:C 620), ele tira sua conclusão (“Portanto, se é verdade”). Terceiro (339:C 622), ele prova uma suposição que havia feito (“Pois ser homem”). Quarto (340:C 623), ele rejeita uma objeção (“Isto é”).

Em relação ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, ele mostra que um termo significa uma coisa; e segundo (336:C 616), ele mostra a partir disso que o termo *homem* significa o que é ser homem, mas não o que não é (“É impossível, então”). Terceiro (337:C 619), ele mostra que o termo *homem* significa uma coisa (“Agora, se homem”).

Ele diz, portanto, primeiro (335), que se o termo *homem* significa uma coisa, que seja animal bípede. Pois um termo é dito significar aquela coisa única que é a definição da coisa significada pelo termo, de modo que, se “animal bípede” é o ser do homem, i.e., se isso é o que a essência do homem é, isso será o que é significado pelo termo *homem*.

¶14. Mas se alguém dissesse que um termo significa muitas coisas, ele significará um número finito ou infinito delas. Mas se significa um número finito, não diferirá em nada, segundo outra tradução, do termo que se supõe significar uma coisa; pois significa muitos conceitos finitos de coisas diferentes, e termos diferentes podem ser ajustados a cada conceito singular. Por exemplo, se o termo *homem* significasse muitos conceitos, e o conceito *animal bípede* é um deles, um termo é atribuído ao conceito *homem*. E se há muitos outros conceitos, muitos outros termos podem ser atribuídos, desde que esses conceitos sejam finitos em número. Assim, ele será forçado a voltar à primeira posição, de que um termo significa uma coisa.

¶15. Mas se um termo não significa um número finito, mas infinito de conceitos, evidentemente nem raciocínio nem debate serão possíveis. Isso fica claro da seguinte

forma: qualquer termo que não significa uma coisa não significa nada. Isso é provado assim: termos significam algo entendido e, portanto, se nada é entendido, nada é significado. Mas se uma coisa não é entendida, nada é entendido, porque quem entende qualquer coisa deve distingui-la de outras coisas. Se um termo não significa uma coisa, então, ele não significa nada; e se termos significam nada, o discurso será impossível, tanto o tipo que estabelece a verdade quanto o tipo que refuta uma afirmação. Portanto, fica claro que, se os termos significam um número infinito de coisas, nem raciocínio nem disputa serão possíveis. Mas se é possível entender uma coisa, um termo pode ser dado a ela. Então, que se considere, portanto, que um termo significa algo.

¶16. É impossível (336).

Ele prova o segundo ponto, ou seja, que o termo *homem* não significa *não ser homem*; pois um termo que significa uma coisa significa não apenas o que é um em sujeito (e por isso é dito ser um porque é predicado de um sujeito) mas o que é um absolutamente, i.e., em conceito. Pois se quiséssemos dizer que um termo significa uma coisa porque significa os atributos que são verificados de uma coisa, seguir-se-ia então que os termos *músico*, *branco* e *homem* todos significam uma coisa, já que todos são verificados de uma coisa. E disso seguir-se-ia que todas as coisas são uma; pois se *branco* é predicado de *homem* e, portanto, é idêntico a ele, então, quando também é predicado de uma pedra, será idêntico a uma pedra; e como aquelas coisas que são idênticas a uma mesma coisa são idênticas entre si, seguir-se-ia que um homem e uma pedra são uma coisa e têm um conceito. Assim, o resultado seria que todos os termos são unívocos, i.e., um em conceito, ou sinônimos, como diz outro texto, i.e., significando absolutamente a mesma coisa em sujeito e em conceito.

¶17. Agora, embora ser e não-ser sejam verificados do mesmo sujeito de acordo com aqueles que negam o primeiro princípio, ainda assim ser homem e não ser homem devem diferir em conceito, assim como *branco* e *músico* diferem em conceito, embora sejam verificados do mesmo sujeito. Portanto, é evidente que ser e não-ser não podem ser o mesmo em conceito e em sujeito, no sentido de que são significados por um termo unívoco.

¶18. Agora, deve-se notar que a expressão *ser homem* ou *ser homem* ou *ter o ser de homem* é tomada aqui pela quiddidade do homem e, portanto, conclui-se disso que o termo *homem* não significa não ser homem como seu conceito próprio. Mas porque ele havia dito acima (335:C 614) que o mesmo termo pode significar muitas coisas segundo diferentes conceitos, ele acrescenta, portanto, "exceto em sentido equívoco", para deixar claro que o termo *homem* não significa de modo unívoco tanto ser homem quanto não ser homem, mas pode significar ambos de modo equívoco; i.e., no sentido de que o que chamamos *homem* em uma língua outros poderiam chamar *não-homem* em outra língua. Pois não estamos debatendo se a mesma coisa pode tanto ser quanto não ser homem em nome, mas se pode de fato.

¶19. Agora, se homem (337).

Então ele prova o terceiro ponto: que os termos *homem* e *não-homem* não significam a mesma coisa, e ele usa o seguinte argumento. O termo *homem* significa ser homem ou o que o homem é, e o termo *não-homem* significa não ser homem ou o que o homem não é. Se, então, *homem* e *não-homem* não significam algo diferente, ser homem não diferirá de não ser homem, ou ser um não-homem e, portanto, um destes será predicado do outro. E eles também terão um conceito; pois

quando dizemos que alguns termos significam uma coisa, queremos dizer que significam um conceito, como os termos *vestimenta* e *roupa*. Portanto, se ser homem e não ser homem são um dessa forma, i.e., em conceito, haverá então um conceito que significará tanto ser homem quanto não ser homem. Mas foi concedido ou demonstrado que o termo que significa cada um é diferente; pois foi mostrado que o termo *homem* significa homem e não significa não-homem. Assim, fica claro que ser homem e não ser homem não têm um único conceito e, portanto, a tese de que *homem* e *não-homem* significam coisas diferentes torna-se evidente.

¶20. Portanto, se é verdade (338).

Aqui ele prova sua tese principal a partir das suposições feitas anteriormente e usa o seguinte argumento. Um homem deve ser um animal bípede, como é verdade pelo que foi dito, pois este é o conceito que o termo *homem* significa. Mas o que é necessário não pode não ser; pois isso é o que o termo *necessário* significa, ou seja, incapaz de não ser, ou impossível de não ser. Portanto, não é possível, ou incapaz, ou impossível para o homem não ser um animal bípede e, portanto, é evidente que a afirmação e a negação não podem ser ambas verdadeiras; i.e., não pode ser verdade que o homem seja tanto um animal bípede quanto não um animal bípede. O mesmo raciocínio baseado nos significados dos termos pode ser entendido como aplicável ao que é não-homem, porque o que é não-homem deve ser não um animal bípede, já que isso é o que o termo significa. Portanto, é impossível que um não-homem seja um animal bípede.

¶21. Agora, as coisas demonstradas acima são úteis para sua tese, porque se alguém pensasse que os termos *homem* e *não-homem* poderiam significar a mesma coisa, ou que o termo *homem* poderia significar tanto ser homem quanto não ser homem, seu oponente poderia negar a proposição de que o homem deve ser um animal bípede. Pois ele poderia dizer que não é mais necessário afirmar que o homem deve ser um animal bípede do que afirmar que ele não é um animal bípede, concedido que os termos *homem* e *não-homem* significam a mesma coisa, ou concedido que o termo *homem* significa ambas essas coisas — ser homem e não ser homem.

¶22. Por ser homem (339)

Em seguida, ele prova uma das suposições que havia feito; pois, para provar que o termo "homem" não significa "não ser homem", ele supôs que "ser homem" e "não ser homem" são diferentes, mesmo que possam ser verificados do mesmo sujeito. Seu objetivo aqui é provar isso pelo seguinte argumento. Há uma oposição maior entre "ser homem" e "não ser homem" do que entre "homem" e "branco"; mas "homem" e "branco" têm conceitos diferentes, embora possam ser os mesmos no sujeito. Portanto, "ser homem" e "não ser homem" também têm conceitos diferentes. Ele prova a menor assim: se todos os atributos que são predicados do mesmo sujeito têm o mesmo conceito e são significados por um único termo, segue-se que todos são um, como foi dito e explicado (336:C 616). Ora, se isso é impossível, segue-se a posição que mantivemos, a saber, que "ser homem" e "não ser homem" são diferentes. E por essa razão, seguir-se-á a conclusão final dada acima, a saber, que "homem" é um "animal bípede", e que lhe é impossível ser o que não é um animal bípede.

¶23. Isto é (340).

Ele rejeita um sofisma pelo qual o raciocínio anterior poderia ser obstruído. Pois, quando um oponente é perguntado se o homem deve ser um animal bípede, ele não precisa responder nem afirmativa nem negativamente, mas poderia dizer que o homem deve ser tanto um animal bípede quanto não um animal bípede. Mas o filósofo rejeita isso aqui, dizendo que a conclusão anterior se segue enquanto um oponente desejar dar uma resposta simples à pergunta. Mas se, ao dar uma resposta simples à pergunta pelo lado afirmativo, ele também desejar incluir em sua resposta o aspecto negativo, não estará respondendo à pergunta. Ele prova isso da seguinte forma. Uma mesma coisa pode ser tanto homem e branco e mil outras coisas desse tipo. No entanto, se aqui se pergunta se um homem é branco, devemos dar em nossa resposta apenas o que é significado por uma palavra, e não adicionar todos os outros atributos. Por exemplo, se alguém pergunta se isto é um homem, devemos responder que é um homem, e não adicionar que é tanto homem e branco e grande e coisas semelhantes; pois devemos dar todos os acidentes de uma coisa de uma só vez ou nenhum. Mas nem todos os acidentes podem ser dados de uma só vez, pois são infinitos em número; pois há um número infinito de acidentes pertencentes a uma mesma coisa em razão de sua relação com um número infinito de antecedentes e consequentes, e o que é infinito em número não pode ser percorrido. Ao responder à pergunta, então, não devemos dar nenhum dos atributos que são accidentais à coisa sobre a qual a pergunta é feita, mas apenas o atributo que é perguntado. Portanto, mesmo que se suponha mil vezes que homem e não-homem são o mesmo, ainda assim, quando a pergunta é feita sobre o homem, a resposta não deve incluir nada sobre o não-homem, a menos que todas aquelas coisas que são accidentais ao homem sejam dadas. E se isso fosse feito, nenhuma disputa seria possível, porque nunca chegaria ao fim, já que um número infinito de coisas não pode ser percorrido.

24. E aqueles que (341).

Em seguida, ele apresenta o segundo argumento, e ele é baseado na noção de predicados substanciais e accidentais. Este é seu argumento: se uma afirmação e uma negação são verificadas do mesmo sujeito, segue-se que nenhum termo será predicado quiditativamente, ou substancialmente, mas apenas acidentalmente; e, portanto, terá que haver um regresso infinito em predicados accidentais. Mas o consequente é impossível, e, assim, o antecedente deve ser impossível.

25. Neste argumento, ele faz duas coisas. Primeiro, ele apresenta uma proposição condicional. Segundo (342:C 629), ele dá uma prova que destrói o consequente ("Além disso, se todos").

Em relação à primeira parte, ele procede da seguinte forma. Ele diz que aqueles que afirmam que uma afirmação e uma negação podem ser verdadeiras ao mesmo tempo eliminam completamente a "substância", i.e., um predicado substancial, "ou essência", i.e., um predicado essencial; pois devem dizer "que todos os atributos são acidentes", ou predicados accidentais, e que não existe tal coisa como "ser homem" ou "ser animal", e que o que a quididade do homem ou a quididade do animal significa não existe.

26. Ele prova isso da seguinte forma: se há algo que é "ser homem", i.e., que é a essência substancial do homem, que é predicado do homem, isso não será "não ser homem" ou "ser não-homem"; pois esses dois, i.e., "não ser homem" e "ser não-homem", são as

negações de "ser homem". É claro, então, que uma afirmação e uma negação não são verificadas do mesmo sujeito, pois "não ser homem" ou "ser não-homem" não é verificado de "ser homem".

- i27. E a suposição feita, a saber, que se existe tal coisa como "ser homem", isso não será "não ser homem" ou "ser não-homem", ele prova da seguinte maneira. Foi postulado e provado acima que a coisa que um termo significa é uma. E também foi postulado que a coisa que um termo significa é a substância de algo, a saber, a quiddidade de uma coisa. Portanto, é claro que algum termo significa a substância de uma coisa, e que a coisa que foi significada não é algo outro. Portanto, se a essência ou quiddidade do homem deve ser ou "não ser homem" ou "ser não-homem", é bastante claro que diferiria de si mesma. Seria necessário dizer, então, que não há definição que signifique a essência de uma coisa. Mas disso se seguiria que todos os predicados são acidentais.
- i28. Pois a substância se distingue do acidente, i.e., um predicado substancial se distingue de um accidental, no fato de que cada coisa é verdadeiramente o que é predicado substancialmente dela. Assim, não se pode dizer que um predicado substancial não é uma coisa, pois cada coisa existe apenas se é uma. Mas diz-se que o homem é branco porque a brancura ou o branco é um de seus acidentes, embora não de tal modo que ele seja a própria essência do branco ou da brancura. Não é necessário, então, que um predicado accidental seja um só, mas pode haver muitos predicados acidentais. Um predicado substancial, no entanto, é apenas um; e assim é claro que o que "ser homem" é não é o que "não ser homem" é. Mas se um predicado substancial é ambos, não será mais apenas um, e assim não será substancial, mas accidental.
- i29. Além disso, se todos (342).

Ele destrói o consequente. Ele mostra que é impossível que todos os predicados sejam acidentais e nenhum substancial porque, se todos fossem acidentais, não haveria predicado universal. (E predicado universal significa aqui o mesmo que nos *Segundos Analíticos*, i.e., um atributo que é predicado de algo em virtude de si mesmo e em referência ao que ele mesmo é). Mas isso é impossível; pois se um atributo é sempre predicado de outro acidentalmente, haverá um regresso infinito na predicação accidental; mas isso é impossível por esta razão.

- i30. Pois há apenas duas maneiras pelas quais a predicação accidental ocorre. Uma maneira ocorre quando um acidente é predicado acidentalmente de outro; e isso acontece porque ambos são acidentes do mesmo sujeito, por exemplo, quando "branco" é predicado de "músico" porque ambos são acidentes do homem. A outra maneira ocorre quando um acidente é predicado de um sujeito (como quando Sócrates é dito ser músico), não porque ambos são acidentes de algum outro sujeito, mas porque um deles é um acidente do outro. Portanto, embora haja duas maneiras pelas quais os acidentes podem ser predicados, em nenhuma delas pode haver um regresso infinito na predicação.

LIÇÃO 8 - Outros

Argumentos Contra a

Posição Acima Exposta

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 4: 1007b 18-1008b 2

143. Além disso, se todos os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo sobre o mesmo sujeito, é evidente que todas as coisas serão uma só. Pois a mesma coisa será um trirreme, uma parede e um homem, se for possível afirmar ou negar qualquer coisa sobre tudo.
144. E é isto o que deve seguir-se para aqueles que concordam com a visão de Protágoras. Pois se a alguém parece que um homem não é um trirreme, é evidente que ele não é um trirreme; de modo que ele também é um trirreme se os contraditórios são verdadeiros. E assim surge a visão de Anaxágoras de que todas as coisas existem juntas ao mesmo tempo, de modo que nada é verdadeiramente um. Portanto, eles parecem estar falando sobre o indeterminado; e enquanto pensam estar falando sobre o ser, estão falando sobre o não-ser; pois o indeterminado é o que existe potencialmente e não é completo.
145. Mas a afirmação e a negação de todo predicado sobre todo sujeito devem ser admitidas por eles; pois seria absurdo que cada sujeito tivesse sua própria negação predicada dele enquanto a negação de algo diferente, que não pode ser predicada dele, não fosse predicada dele. Quero dizer que, se é verdade dizer que um homem não é um homem, evidentemente também é verdade dizer que ele não é um trirreme. Portanto, se a afirmação é predicável dele, a negação também deve ser. Mas se a afirmação não é predicável dele, a negação do outro termo será predicável dele em maior grau do que sua própria negação. Se, então, esta última negação é predicável dele, a negação de trirreme também será predicável dele; e se isto é predicável dele, a afirmação também será. Isto é o que se segue, então, para aqueles que sustentam esta visão.
146. E também se segue para eles que não é necessário nem afirmar nem negar. Pois se é verdade que a mesma coisa é tanto um homem quanto um não-homem, evidentemente ela não será nem um homem nem um não-homem; pois para as duas afirmações há duas negações. E se a primeira for tomada como uma proposição única composta das duas, a última também será uma proposição única oposta à primeira.
147. Novamente, ou isto é verdade sobre todas as coisas, e uma coisa é tanto branca quanto não-branca, e tanto ser quanto não-ser, e o mesmo se aplica a outras afirmações e negações; ou não é verdade sobre todas, mas é verdade sobre algumas e não sobre outras. E se não sobre todas, as exceções serão admitidas. Mas se é verdade sobre todas, então ou a negação será verdadeira sobre tudo de que a afirmação é, e a afirmação será

verdadeira sobre tudo de que a negação é, ou a negação será verdadeira sobre tudo de que a afirmação é, mas a afirmação não será sempre verdadeira sobre tudo de que a negação é. E se esta última for verdadeira, haverá algo que certamente não é, e esta será uma opinião inabalável.

E se o fato de que não é é algo certo e cognoscível, mais conhecida, de fato, será a afirmação oposta do que a negação. Mas se ao negar algo é igualmente possível afirmar o que é negado, é necessário declarar o que é verdadeiro sobre estas coisas, ou separadamente (por exemplo, dizer que uma coisa é branca e que é não-branca), ou não. E se não é verdade afirmá-las separadamente, então um oponente não estará dizendo o que professa dizer, e nada existirá. Mas como poderiam coisas inexistentes falar ou andar, como ele faz? Novamente, [segundo esta visão] todas as coisas serão uma só, como foi dito antes (336:C 616), e homem e Deus e um trirreme e seus contraditórios serão o mesmo. Similarmente, se isto é verdade sobre cada coisa, uma coisa não diferirá em nada de outra; pois se difere, esta diferença será algo verdadeiro e próprio a ela. E similarmente, se é possível que cada uma seja verdadeira separadamente, os resultados descritos se seguirão. E a isto podemos acrescentar que todos dirão a verdade e todos dirão falsidade; e que cada homem admitirá de si mesmo que está em erro. E ao mesmo tempo é evidente que até este ponto a discussão é sobre nada, porque nosso oponente nada diz. Pois ele não diz que uma coisa é assim ou não é assim, mas que ela é tanto assim quanto não assim; e novamente ele nega ambas e diz que ela não é nem assim nem não assim. Pois se este não fosse o caso, já haveria alguma declaração definida. Além disso, se quando a afirmação é verdadeira a negação é falsa, e se quando a negação é verdadeira a afirmação é falsa, será impossível tanto afirmar quanto negar a mesma coisa verdadeiramente ao mesmo tempo. Mas talvez alguém dirá que esta era a contensão desde o início.

COMENTÁRIO

36. Em seguida, ele apresenta um terceiro argumento, que envolve unidade e diferença. O argumento é o seguinte: se uma afirmação e uma negação são verdadeiras sobre o mesmo sujeito ao mesmo tempo, todas as coisas serão uma. Mas a consequência é falsa. Portanto, o antecedente deve ser falso. Em relação a este argumento, ele faz três coisas.

Primeiro (343:C 636), ele estabelece uma proposição condicional e dá um exemplo, a saber, que se contraditórios são verdadeiros sobre o mesmo sujeito ao mesmo tempo, seguir-se-á que a mesma coisa será uma trirreme (isto é, um navio com três fileiras de remos), uma parede e um homem.

37. E é isso que ele faz (344).

Em seguida, ele mostra que a mesma conclusão impossível se segue com relação a duas outras posições. Ele faz isso, primeiro, com relação à opinião de Protágoras, que dizia que tudo o que parece a alguém é totalmente verdadeiro para ele; pois, se parece a alguém que um homem não é uma trirreme, então ele não será uma trirreme; e se parece a outro que um homem é uma trirreme, ele será uma trirreme; e assim os contraditórios serão verdadeiros.

38. Segundo, ele faz isso com relação à opinião de Anaxágoras, que dizia que todas as coisas existem juntas, de modo que nada que é verdadeiramente uno se distingue de outras

coisas, mas todas são uma em uma espécie de mistura. Pois ele dizia que tudo se encontra em tudo o mais, como foi mostrado no Livro I da *Física*. Esta é a posição que Anaxágoras adotou porque parece estar falando sobre o ser indeterminado, ou seja, aquilo que não foi tornado atualmente determinado. E enquanto ele pensava estar falando sobre o ser completo, estava falando sobre o ser potencial, como ficará claro abaixo (355:C 667). Mas o indeterminado é o que existe potencialmente e não é "completo", i.e., atual; pois a potência só se torna determinada pela atualidade.

39. **Mas a afirmação** (345).

Terceiro, ele prova que a primeira proposição condicional é verdadeira. Ele faz isso, primeiro, com base no fato de que todas as coisas teriam que ser afirmadas como sendo uma; e segundo (346:C 640), com base no fato de que as afirmações não se distinguiriam de suas negações do ponto de vista da verdade e falsidade ("E também se segue").

Ele diz, portanto, primeiro (345), que a primeira proposição condicional deve ser admitida por eles na medida em que sustentam que uma afirmação e uma negação são verdadeiras sobre o mesmo sujeito ao mesmo tempo, porque uma afirmação e uma negação são verdadeiras sobre qualquer coisa. Pois é claro que a negação de alguma outra coisa parece ser predicável de cada coisa em maior grau do que sua própria negação. Pois seria absurdo se algum sujeito tivesse sua própria negação predicada dele e não a negação de outra coisa pela qual é significado que esta outra coisa não é predicável dele. Por exemplo, se é verdadeiro dizer que um homem não é um homem, é muito mais verdadeiro dizer que um homem não é uma trirreme. Portanto, é claro que qualquer coisa da qual uma negação deve ser predicada também deve ter uma afirmação predicada dela. Portanto, uma negação será predicada dela, já que uma afirmação e uma negação são verdadeiras ao mesmo tempo; ou, se uma afirmação não é predicada dela, a negação do outro termo será predicada dela em maior grau do que sua própria negação. Por exemplo, se o termo trirreme não é predicável de homem, não-trirreme será predicado dele na medida em que se pode dizer que um homem não é uma trirreme. Mas se a afirmação é predicável, então a negação também deve ser, já que são verificadas sobre a mesma coisa. Um homem, então, deve ser uma trirreme, e também deve ser qualquer outra coisa pelos mesmos motivos. Portanto, todas as coisas devem ser uma. Logo, é isso que se segue para aqueles que mantêm a posição de que contraditórios são verdadeiros sobre o mesmo sujeito.

40. E também se segue (346).

Ele agora extrai a outra conclusão impossível que se segue desta visão, a saber, que uma negação não se distinguirá de uma afirmação quanto à falsidade, mas ambas serão falsas. Assim, ele diz que não apenas as conclusões impossíveis anteriores se seguem da posição mencionada, mas também a conclusão de que não é necessário "afirmar ou negar", i.e., não é necessário que a afirmação ou a negação de uma coisa seja verdadeira, mas cada uma pode ser falsa; e assim não haverá diferença entre ser verdadeiro e ser falso. Ele prova isso da seguinte forma.

41. Se é verdadeiro que algo é tanto um homem quanto um não-homem, também é verdadeiro que não é nem um homem nem um não-homem. Isso é evidente. Pois destes dois termos, homem e não-homem, há duas negações, não homem e não não-homem. E se uma proposição for formada a partir dos dois primeiros, por exemplo, se alguém

dissesse que Sócrates não é nem um homem nem um não-homem, seguir-se-ia que nem a afirmação nem a negação são verdadeiras, mas que ambas são falsas.

i42. Além disso, ou isso (347).

Em seguida, ele dá um quarto argumento, e este é baseado na certeza do conhecimento. Ele é assim. Se uma afirmação e uma negação são verdadeiras ao mesmo tempo, ou isso é verdadeiro para todas as coisas, ou é verdadeiro para algumas e não para outras. Mas se não é verdadeiro para todas, então aquelas para as quais é verdadeiro serão "admitidas"; i.e., serão concedidas simples e absolutamente, ou, segundo outra tradução, "elas serão certas", i.e., verdadeiras com certeza; isto é, no caso delas, a negação será verdadeira porque a afirmação é falsa, ou vice-versa.

i43. Mas se é verdadeiro em todos os casos que contraditórios são verificados sobre o mesmo sujeito, isso poderia acontecer de duas maneiras. De uma maneira, qualquer coisa da qual afirmações são verdadeiras, negações são verdadeiras, e vice-versa. De outra maneira, qualquer coisa da qual afirmações são verdadeiras, negações são verdadeiras, mas não vice-versa.

i44. E se a segunda é verdadeira, esta conclusão impossível se seguirá: haverá algo que firmemente ou certamente não é; e assim haverá uma opinião inabalável a respeito de uma proposição negativa. E este será o caso porque uma negação é sempre verdadeira, já que sempre que uma afirmação é verdadeira, sua negação também é verdadeira. Mas uma afirmação nem sempre será verdadeira, porque foi postulado que uma afirmação não é verdadeira sobre nada da qual uma negação é verdadeira; e assim uma negação será mais certa e cognoscível do que uma afirmação. Mas isso parece ser falso porque, embora o não-ser seja certo e cognoscível, uma afirmação será sempre mais certa do que sua negação oposta; pois a verdade de uma negação depende sempre da verdade de alguma afirmação. Portanto, uma conclusão negativa só pode ser extraída se houver algum tipo de afirmação nas premissas. Mas uma conclusão afirmativa nunca pode ser extraída de premissas negativas.

LIÇÃO 9 - Três Argumentos Adicionais Contra Aqueles que Negam o Primeiro Princípio

TEXTO DE ARISTÓTELES, Capítulos 4 e 5: 1008b 2-1009a 16

148. Além disso, como está errado aquele que julga que uma coisa é assim ou não é assim, e está certo aquele que julga ambas? Pois, se o segundo está certo, o que significará sua afirmação senão que tal é a natureza dos seres? E, se ele não está certo, ele está mais certo do que aquele que sustenta a primeira visão, e os seres já terão uma certa natureza, e isto será verdadeiro e não ao mesmo tempo não verdadeiro. Mas, se todos os homens estão igualmente certos e errados, qualquer um que sustente esta visão não pode nem significar nem afirmar nada; pois ele afirmará e não afirmará estas coisas ao mesmo tempo. E, se ele não faz nenhum julgamento, mas igualmente pensa e não pensa, em que diferirá das plantas?
149. É evidentíssimo, então, que ninguém, nem entre os que professam esta teoria nem quaisquer outros, está realmente com esta mente. Pois por que um homem caminha para casa e não permanece onde está quando pensa que está indo para lá? Ele não caminha diretamente para um poço ou para um riacho ao amanhecer, se por acaso se deparar com um; mas parece ter medo de fazê-lo porque não pensa que cair é igualmente bom e não bom. Portanto, ele julga que uma coisa é melhor e a outra não. E, se isto é assim no caso do que é bom e do que não é bom, também deve ser assim no caso das outras coisas. Assim, ele deve julgar que uma coisa é um homem e outra não é um homem, e que uma coisa é doce e outra não é doce. Pois, quando ele pensa que é melhor beber água e ver um homem e então busca estas coisas, ele não faz o mesmo julgamento sobre todas elas, embora isto fosse necessário se a mesma coisa fosse igualmente um homem e não um homem. Mas, de acordo com o que foi dito, não há ninguém que não pareça temer algumas coisas e outras não. Logo, como parece, todos os homens fazem um julgamento absoluto, e, se não sobre todas as coisas, ainda assim sobre o que é melhor ou pior.
150. E, se eles não têm ciência, mas opinião, devem se importar ainda mais com a verdade, assim como quem está doente deve se importar mais com a saúde do que quem está são. Pois aquele que tem opinião, em contraste com aquele que tem ciência, não está disposto de maneira saudável em relação à verdade.

151. Além disso, mesmo que todas as coisas sejam assim e não assim tanto quanto se queira, ainda assim o grau de diferença pertence à natureza dos seres. Pois não diríamos que dois e três são igualmente pares; e aquele que pensa que quatro é cinco não está tão errado quanto aquele que pensa que é mil. Portanto, se eles não estão igualmente errados, obviamente um está menos errado e, portanto, mais certo. Logo, se o que é mais verdadeiro está mais próximo do que é verdadeiro, deve haver alguma verdade da qual o mais verdadeiro está mais próximo. E, mesmo que não haja, ainda assim já existe algo mais verdadeiro e mais certo, e estaremos livres daquela teoria intemperante que nos impede de determinar qualquer coisa em nossa mente.

Capítulo 5

152. A doutrina de Protágoras procede da mesma opinião, e ambas as visões devem ser igualmente verdadeiras ou não verdadeiras. Pois, se todas as coisas que parecem ou aparentam são verdadeiras, tudo deve ser ao mesmo tempo verdadeiro e falso. Pois muitos homens têm opiniões contrárias uns aos outros, e pensam que aqueles que não têm as mesmas opiniões que eles estão errados. Consequentemente, a mesma coisa deve ser e não ser. E se é assim, é necessário pensar que todas as opiniões são verdadeiras; pois aqueles que estão errados e aqueles que estão certos têm opiniões opostas. Se, então, os seres são tais, todos os homens falarão a verdade. Daí é evidente que ambos os contrários procedem do mesmo modo de pensar.

COMENTÁRIO

152. Aqui ele apresenta um quinto argumento, que se baseia na noção de verdade, e procede da seguinte forma. Foi afirmado que tanto a afirmação quanto a negação de algo são consideradas verdadeiras ao mesmo tempo. Portanto, aquele que julga ou pensa que "uma coisa é assim", isto é, que apenas a afirmação é verdadeira, "ou não é assim", isto é, que apenas a negação é verdadeira, está errado; e aquele que julga que ambas são verdadeiras ao mesmo tempo está certo. Daí, uma vez que a verdade existe quando algo é na realidade tal como é no pensamento, ou como é expresso em palavras, segue-se que o que um homem expressa será algo definido na realidade; isto é, a natureza dos seres será tal como é descrita; de modo que não será ao mesmo tempo o sujeito de uma afirmação e de uma negação. Ou, segundo outro texto, "os seres já serão de uma certa natureza", como se dissesse que, uma vez que a afirmação é definitivamente verdadeira, segue-se que uma coisa tem tal natureza. No entanto, se alguém dissesse que não é aquele que julga que uma afirmação e uma negação são verdadeiras ao mesmo tempo que tem uma opinião verdadeira, mas sim aquele que pensa que ou apenas a afirmação é verdadeira ou apenas a negação é verdadeira, é evidente que os seres já existirão de alguma forma determinada. Daí outra tradução dizer mais claramente: "e, em certo sentido, isso será definitivamente verdadeiro e não, ao mesmo tempo, não verdadeiro", porque ou a afirmação sozinha é verdadeira ou a negação sozinha é verdadeira.
153. Mas se todos os recém-mencionados, isto é, tanto aqueles que afirmam ambas as partes de uma contradição quanto aqueles que afirmam uma das duas, "estão errados", e todos também estão certos, será impossível travar uma disputa com qualquer um que sustente isso, ou mesmo dizer algo que possa provocar uma disputa com ele. Ou, segundo outro

texto, "tal homem não afirmará ou asseverará nada". Pois, como diz outra tradução, "ele não pode asseverar ou afirmar nada deste tipo", porque ele igualmente afirma e nega qualquer coisa. E se este homem não toma nada como definitivamente verdadeiro, e da mesma forma pensa e não pensa, assim como ele igualmente afirma e nega algo em discurso, ele parece não diferir em nada das plantas; porque até mesmo os animais brutos têm certas concepções definidas. Outro texto diz: "daqueles dispostos por natureza", e isso significa que aquele que nada admite não difere, no que ele está realmente pensando, daqueles que estão naturalmente dispostos a pensar, mas ainda não estão realmente pensando. Pois aqueles que estão naturalmente dispostos a pensar sobre qualquer questão não afirmam nenhuma parte dela, e da mesma forma os outros também não.

54. É muito evidente (349).

Em seguida, ele apresenta um sexto argumento, que se baseia no desejo e na aversão. A respeito disso, ele faz duas coisas. Primeiro, ele dá o argumento. Segundo (350:C 658), ele rejeita uma resposta que é um sofisma ("E se eles").

Ele diz, portanto, primeiro (349), que é evidente que nenhum homem está com a mente de tal modo a pensar que tanto uma afirmação quanto uma negação podem ser verificadas do mesmo sujeito ao mesmo tempo. Nem aqueles que sustentam esta posição nem qualquer um dos outros pode pensar desta forma. Pois, se ir para casa fosse o mesmo que não ir para casa, por que alguém iria para casa em vez de permanecer onde está, se tivesse a opinião de que permanecer onde está é o mesmo que ir para casa? Portanto, pelo fato de alguém ir para casa e não permanecer onde está, fica claro que ele pensa que ir e não ir são diferentes.

55. Da mesma forma, se alguém caminha por um caminho que leva diretamente a um poço ou a um riacho, ele não prossegue direto por esse caminho, mas parece temer cair no poço ou no riacho. Isso acontece porque ele julga que cair num poço ou num riacho não é igualmente bom e não bom, mas julga absolutamente que não é bom. No entanto, se ele julgasse que é tanto bom quanto não bom, ele não evitaria o ato acima mais do que o desejaria. Portanto, como ele evita fazer isso e não o deseja, obviamente ele julga ou pensa que um curso é melhor, a saber, não cair no poço, porque ele sabe que é melhor.
56. E se isso é verdade sobre o que é bom e o que não é bom, o mesmo deve se aplicar em outros casos, de modo que claramente se julga que uma coisa é um homem e outra não é um homem, e que uma coisa é doce e outra não é doce. Isso é evidente pelo fato de que ele não busca todas as coisas no mesmo grau ou faz o mesmo julgamento sobre elas, pois ele julga que é melhor beber água doce do que beber água que não é doce; e que é melhor ver um homem do que ver algo que não é um homem. E dessa diferença de opinião segue-se que ele definitivamente deseja um e não o outro; pois ele teria que desejar ambos igualmente, isto é, tanto o doce quanto o não-doce, e tanto o homem quanto o não-homem, se pensasse que os contraditórios são o mesmo. Mas, como foi dito antes (349:C 655), não há ninguém que não pareça evitar um e não o outro. Assim, pelo próprio fato de que um homem é diferentemente disposto em relação a várias coisas, na medida em que evita algumas e deseja outras, ele não deve pensar que a mesma coisa é e não é.

57. É evidente, então, que todos os homens pensam que a verdade consiste na afirmação sozinha ou na negação sozinha, e não em ambas ao mesmo tempo. E se eles não pensam que isso se aplica em todos os casos, eles ao menos têm a opinião de que se aplica no caso de coisas que são boas ou más, ou daquelas que são melhores ou piores; pois essa diferença é responsável pelo fato de que algumas coisas são desejadas e outras são evitadas.
58. E se eles (350).

Em seguida, ele rejeita um sofisma. Pois alguém poderia dizer que os homens desejam algumas coisas na medida em que são boas e evitam outras na medida em que não são boas, não porque conhecem a verdade, mas porque têm a opinião de que a mesma coisa não é tanto boa quanto não boa, embora isso equivalha à mesma coisa na realidade. Mas, se é verdade que os homens não têm ciência, mas opinião, eles deveriam se importar ainda mais em aprender a verdade. Isso é esclarecido da seguinte forma: aquele que está doente se importa mais com a saúde do que aquele que está são. Mas aquele que tem uma opinião falsa, em comparação com aquele que tem conhecimento científico, não está disposto de forma saudável em relação à verdade, porque ele está no mesmo estado com relação ao conhecimento científico que um doente está com relação à saúde; pois uma opinião falsa é uma falta de conhecimento científico, assim como a doença é uma falta de saúde. Assim, é evidente que os homens deveriam se importar em descobrir a verdade. No entanto, isso não seria o caso se nada fosse definitivamente verdadeiro, mas apenas se algo fosse tanto verdadeiro quanto não verdadeiro ao mesmo tempo.

59. Além disso, mesmo que todos (351).

Em seguida, ele apresenta um sétimo argumento, que se baseia nos diferentes graus de falsidade. Ele diz que, mesmo que fosse muito verdadeiro que tudo é assim e não assim, isto é, que uma afirmação e sua negação são verdadeiras ao mesmo tempo, ainda assim é necessário que diferentes graus de verdade existam na realidade. Pois obviamente não é igualmente verdadeiro dizer que dois é par e que três é par; nem é igualmente falso dizer que quatro é cinco e que é mil. Pois, se ambos são igualmente falsos, é evidente que um é menos falso, isto é, é menos falso dizer que quatro é cinco do que dizer que é mil. Mas o que é menos falso é mais verdadeiro, ou mais próximo da verdade, assim como também é menos preto o que está mais próximo do branco. Portanto, é claro que um deles fala mais verdadeiramente, isto é, ele se aproxima mais da verdade; e este é aquele que diz que quatro é cinco. Mas nada seria mais próximo ou mais perto da verdade a menos que houvesse algo que seja absolutamente verdadeiro em relação ao qual o mais próximo ou mais perto seria mais verdadeiro e menos falso. Segue-se, então, que é necessário colocar algo que seja inqualificadamente verdadeiro, e que nem todas as coisas são tanto verdadeiras quanto falsas, porque, do contrário, seguir-se-ia disso que os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo. E mesmo que do argumento anterior não se siga que há algo que seja inqualificadamente verdadeiro, ainda assim já foi afirmado que uma coisa é mais verdadeira e mais firme ou mais certa do que outra (351:C 659); e, assim, afirmação e negação não estão relacionadas da mesma forma com a verdade e a certeza. Daí, como resultado deste argumento e dos outros dados acima, seremos libertos ou liberados desta teoria, isto é, desta opinião não misturada, ou de uma que não é temperada (e por esta razão outro texto tem "intemperante"); pois uma opinião é bem temperada quando o predicado não é repugnante ao sujeito. Mas quando uma opinião envolve noções opostas, ela não é bem temperada; e a posição mencionada acima,

que diz que os contraditórios podem ser verdadeiros, é uma opinião deste tipo.

i60. Além disso, esta posição nos impede de ser capazes de definir ou estabelecer qualquer coisa em nossa mente. Pois a primeira noção de diferença é considerada na afirmação e na negação. Daí, aquele que diz que uma afirmação e uma negação são uma só elimina toda definitividade ou diferença.

i61. A doutrina de Protágoras (352).

Aqui ele mostra que a opinião de Protágoras se reduz à mesma posição mencionada anteriormente. Pois Protágoras dizia que tudo o que parece verdadeiro para alguém é verdadeiro. E se essa posição é verdadeira, a primeira também deve ser verdadeira, ou seja, que uma afirmação e sua negação são verdadeiras ao mesmo tempo. Portanto, todas as coisas devem ser verdadeiras e falsas ao mesmo tempo, na medida em que isso decorre dessa posição, como foi mostrado acima (351:C 659). Ele prova isso da seguinte forma. Muitos homens têm opiniões contrárias entre si e pensam que aqueles que não têm as mesmas opiniões que eles estão errados, e vice-versa. Se, então, tudo o que parece a alguém é verdadeiro, segue-se que ambos estão errados e ambos estão certos, porque a mesma coisa é e não é. Portanto, segundo a opinião de Protágoras, segue-se que ambas as partes de uma contradição são verdadeiras ao mesmo tempo.

i62. Da mesma forma, se é verdade que ambas as partes de uma contradição são verdadeiras ao mesmo tempo, a opinião de Protágoras deve ser verdadeira, ou seja, que todas as coisas que parecem verdadeiras a alguém são verdadeiras. Pois é claro que as pessoas têm opiniões diferentes, e algumas delas são falsas e outras verdadeiras, porque têm opiniões opostas entre si. Se, então, todos os opostos são verdadeiros ao mesmo tempo (e isso segue se os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo), o resultado deve ser que todos estão certos e que o que parece a alguém é verdadeiro. Assim, fica claro que cada posição contém a mesma opinião, teoria ou modo de pensar, porque uma necessariamente decorre da outra.

LIÇÃO 10 - O Procedimento Contra Aqueles que Dizem que os Contraditórios São Verdadeiros ao Mesmo Tempo

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 5: 1009a 16-1009a 38

153. Mas o mesmo método de discussão não é aplicável em todos esses casos, porque alguns homens precisam de persuasão e outros de força. Pois a ignorância daqueles que formaram suas opiniões como resultado de dificuldades é facilmente curada, porque a refutação é direcionada não contra suas palavras, mas contra seu pensamento. Mas a cura para todos aqueles que argumentam pelo prazer de argumentar consiste em refutar o que eles expressam no discurso e nas palavras.
154. Aqueles que experimentaram dificuldades formaram essa opinião por causa de coisas observadas no mundo sensível, ou seja, a opinião de que contraditórios e contrários podem ser ambos verdadeiros ao mesmo tempo, na medida em que veem que os contrários são gerados a partir da mesma coisa. Portanto, se é impossível para o não-ser vir a ser, a coisa deve ter existido antes como ambos os contrários igualmente. Esta é a visão de Anaxágoras, pois ele diz que tudo está misturado em tudo o mais. E Demócrito é da mesma opinião, pois ele sustenta que o vazio e o pleno estão igualmente presentes em qualquer parte, e ainda assim um deles é não-ser e o outro é ser.
155. Sobre aqueles que baseiam suas opiniões nesses fundamentos, então, dizemos que em um sentido eles falam a verdade e em outro não sabem o que dizem. Pois o ser tem dois significados, de modo que em um sentido uma coisa pode vir a ser a partir do não-ser e em outro sentido não pode. Portanto, a mesma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo, mas não no mesmo aspecto; pois enquanto a mesma coisa pode ser potencialmente dois contrários ao mesmo tempo, não pode em atualidade completa.
156. Além disso, esperamos que eles acreditem que entre os seres há também outro tipo de substância à qual nem movimento, nem geração, nem corrupção pertencem de forma alguma.

COMENTÁRIO

163. Tendo levantado argumentos contra aqueles que negam o primeiro princípio e tendo resolvido a questão, aqui o Filósofo indica como se deve proceder de maneira diferente contra vários homens que adotaram diferentes versões do erro mencionado acima. Isso se divide em duas partes.

Na primeira (353:C 663), ele mostra que se deve proceder de maneira diferente contra homens diferentes. Na segunda (354:C 665), ele começa a proceder de maneira diferente da que fez acima ("Aqueles que").

Ele diz, portanto, primeiro (353), que o mesmo método "de discussão", i.e., de abordagem popular (ou "de boa construção gramatical", segundo outra tradução, ou de argumento bem ordenado "ou intercessão", como se diz em grego, i.e., de persuasão) não é aplicável a todas as posições anteriores; isto é, à posição de que os contraditórios podem ser verdadeiros e à posição de que a verdade consiste nas aparências. Pois alguns pensadores adotam as posições anteriores por duas razões. Alguns o fazem por causa de alguma dificuldade; pois certos argumentos sofísticos lhes ocorrem, dos quais as posições anteriores parecem decorrer, e como não sabem como resolvê-los, aceitam a conclusão. Portanto, sua ignorância é facilmente curada. Pois não se deve opor a eles ou atacar os argumentos que apresentam, mas deve-se apelar ao seu pensamento, esclarecendo as dificuldades mentais que os levaram a formar tais opiniões; e então eles abandonarão essas posições.

164. Outros adotam as posições anteriores não por causa de qualquer dificuldade que os leve a tais posições, mas apenas porque querem argumentar "pelo prazer de argumentar", i.e., por causa de uma certa insolência, na medida em que querem defender teorias impossíveis desse tipo por si mesmas, já que o contrário delas não pode ser demonstrado. A cura para esses homens é a refutação ou rejeição "do que eles expressam no discurso e nas palavras", i.e., com base no fato de que a palavra em uma afirmação tem algum significado. Agora, o significado de uma afirmação depende do significado das palavras, de modo que é necessário retornar ao princípio de que as palavras significam algo. Este é o princípio que o Filósofo usou acima (332:C 611).

165. Aqueles que (354).

Visto que o Filósofo enfrentou as dificuldades acima neste ponto considerando o significado das palavras, ele começa aqui a lidar com aqueles que estão em dificuldade resolvendo seus problemas.

Primeiro (354), ele trata daqueles que sustentavam que os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo; e segundo (357:C 669), ele trata daqueles que sustentavam que tudo o que parece ser é verdadeiro ("E da mesma forma").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, ele expõe a dificuldade que levou alguns homens a admitir que os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo. Segundo (355:C 667), ele esclarece essa dificuldade ("Sobre aqueles").

Ele diz, então, que a opinião sobre este ponto, de que as partes de uma contradição podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, foi formada por alguns homens como resultado de uma dificuldade

que surgiu em relação às coisas sensíveis, nas quais a geração, a corrupção e o movimento são aparentes. Pois parecia que os contrários eram gerados a partir da mesma coisa; por exemplo, o ar, que é quente, e a terra, que é fria, ambos provêm da água. Mas tudo o que é gerado vem de algo que já existia antes; pois o não-ser não pode vir a ser, já que nada vem do nada. Uma coisa, portanto, tinha que ter em si contraditórios simultaneamente, porque se tanto o quente quanto o frio são gerados de uma mesma coisa, então ela se revela quente e não-quente em si mesma.

166. Foi devido a tal raciocínio que Anaxágoras afirmou que tudo está misturado em tudo o mais. Pois, pelo fato de que qualquer coisa em A parecia vir de qualquer outra coisa, ele pensou que uma coisa poderia vir de outra apenas se já existisse nela. Demócrito também parece ter concordado com essa teoria, pois ele afirmava que o vazio e o cheio estão combinados em qualquer parte de um corpo. E estes são como ser e não-ser, porque o cheio tem o caráter de ser e o vazio o caráter de não-ser.

167. Sobre aqueles (355).

Aqui ele resolve a dificuldade anterior de duas maneiras. Primeiro, ele diz que a opinião daqueles que adotaram as visões absurdas anteriores por causa de alguma dificuldade deve ser tratada apelando para o pensamento deles, como foi dito (353:C 663). Portanto, "sobre aqueles que baseiam suas opiniões", ou seja, aqueles que pensam que os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo, "nessas bases", ou seja, no raciocínio mencionado acima, dizemos que, em certo sentido, eles falam a verdade e, em outro, não sabem o que estão dizendo, pois suas declarações são absurdas. Pois o ser tem dois significados: ser atual e ser potencial; e, portanto, quando eles dizem que o ser não vem do não-ser, em certo sentido eles estão certos e, em outro, não. Pois o ser não vem do ser atual, mas do ser potencial. Portanto, em um sentido, a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo ser e não-ser, e, em outro sentido, não pode; pois a mesma coisa pode ser contrária potencialmente, mas não pode ser ambas "em atualidade completa", ou seja, atualmente. Pois, se algo quente é potencialmente tanto quente quanto frio, ainda assim não pode ser ambos atualmente.

168. Além disso, nós (356).

Em seguida, ele dá a segunda solução. Ele diz que consideramos apropriado que eles aceitem ou pensem que existe algum tipo de substância à qual não pertencem nem movimento, nem geração, nem corrupção, como é provado no Livro VIII da *Física*. Ora, não se poderia concluir pela existência desse tipo de substância com base no que foi dito acima, ou seja, que os contrários pertencem a ela, porque nada é gerado a partir deles. Esta solução parece ser semelhante à alcançada pelos platônicos, que, devido ao caráter mutável das coisas sensíveis, foram compelidos a postular Formas separadas imutáveis (isto é, aquelas das quais são dadas definições, e feitas demonstrações, e obtido conhecimento certo), com base no argumento de que não poderia haver conhecimento certo das coisas sensíveis devido à sua mutabilidade e à mistura de contrariedade que elas contêm. Mas a primeira solução é melhor.

LIÇÃO 11 - A Razão pela Qual Alguns Consideraram as Aparências como Verdadeiras

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 5: 1009a 38-1009b 12

157. E da mesma forma, a teoria de que a verdade consiste nas aparências chega a alguns pensadores a partir das coisas sensíveis. Pois eles pensam que a verdade não deve ser julgada pelo grande ou pequeno número que sustenta alguma visão; e eles apontam que a mesma coisa parece doce para alguns quando a provam e amarga para outros. Assim, se todos os homens estivessem doentes ou todos fossem loucos, e apenas dois ou três estivessem saudáveis ou em posse de seu juízo, estes últimos pareceriam doentes ou loucos, e não os primeiros. Além disso, eles dizem que as impressões feitas sobre muitos dos outros animais são contrárias às feitas sobre nós, e que, para os sentidos de cada pessoa, as coisas nem sempre aparecem da mesma forma. Portanto, nem sempre é evidente qual dessas visões é verdadeira ou qual é falsa, mas ambas parecem igualmente assim. E é por essa razão que Demócrito diz que ou nada é verdadeiro ou não é evidente para nós.

COMENTÁRIO

169. Tendo resolvido a dificuldade que levou os filósofos antigos a sustentar que os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo, o Filósofo agora dissipa a dificuldade que levou alguns pensadores a defender que toda aparência é verdadeira.

Esta parte divide-se em duas. Primeiro (351:C 669), ele apresenta as dificuldades que levaram alguns pensadores a sustentar a posição mencionada acima. Segundo (363:C 685), ele dissipa essas dificuldades (“Mas, em resposta”).

Em relação à primeira, ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta a razão que levou esses homens a defender que toda aparência é verdadeira. Segundo (358:C 672), explica por que eles raciocinaram dessa forma (“Em geral”).

Ele diz, portanto, primeiro (357), que, assim como a opinião que sustentava que os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo veio de certas coisas sensíveis nas quais acontece que os contraditórios provêm da mesma coisa, também “a teoria de que a verdade consiste nas aparências”, ou a opinião sobre a verdade das aparências, deriva de certas coisas sensíveis; isto é, por aqueles que não são perversos, mas são levados a essa posição devido a dificuldades. Isso ocorre porque eles constatarem que diferentes homens têm opiniões contrárias sobre as mesmas coisas sensíveis; e apresentam três razões em apoio à sua posição. Primeiro, apontam que a mesma coisa parece ter gosto doce para alguns e amargo para outros, de modo que os homens têm opiniões contrárias sobre todas as coisas sensíveis. Segundo, observam que muitos animais fazem julgamentos sobre coisas sensíveis que são contrários aos nossos; pois o que parece saboroso para o boi ou para o asno é julgado pelo homem como insípido. Terceiro, dizem que o mesmo homem, em diferentes momentos, faz julgamentos diferentes sobre coisas sensíveis; pois o que agora lhe parece doce e saboroso, em outro momento lhe parece amargo ou sem gosto.

70. E nenhuma razão certa pode ser dada que indique claramente qual dessas opiniões é verdadeira ou qual é falsa, porque uma dessas não parece mais verdadeira a uma pessoa do que a outra a outra pessoa. Portanto, elas devem ser igualmente verdadeiras ou igualmente falsas. Daí Demócrito ter dito que ou nada é definitivamente verdadeiro ou, se algo é verdadeiro, não nos é evidente; pois, embora adquiramos nosso conhecimento das coisas através dos sentidos, seu julgamento não é certo, uma vez que eles não julgam sempre da mesma maneira. Portanto, não parece que tenhamos qualquer certeza sobre a verdade, de modo que possamos dizer que esta opinião é definitivamente verdadeira e sua contrária definitivamente falsa.
71. Mas alguém poderia dizer, em oposição a essa posição, que alguma regra pode ser adotada pela qual uma pessoa possa discernir entre opiniões contrárias aquela que é verdadeira. Isto é, poderíamos dizer que o julgamento que pessoas saudáveis fazem sobre as coisas sensíveis é correto, e o que pessoas doentes fazem não é; e que o julgamento que pessoas sábias e inteligentes fazem em questões de verdade é correto, e o que pessoas tolas ou ignorantes fazem não é. Ele rejeita essa resposta logo de início, com base no fato de que nenhum julgamento certo sobre a verdade de qualquer teoria pode ser apropriadamente baseado no número, grande ou pequeno, de pessoas que a sustentam, segundo o qual seria dito ser verdadeiro o que parece assim a muitos, e falso o que parece assim a poucos; pois às vezes o que muitos acreditam não é simplesmente verdadeiro. Ora, saúde e doença ou sabedoria e tolice não parecem diferir apenas pela razão do maior ou menor número de pessoas envolvidas. Pois, se todos ou a maioria das pessoas fossem como aquelas que agora são consideradas ignorantes ou tolas, elas seriam consideradas sábias, e aquelas que agora são consideradas sábias seriam consideradas tolas. O mesmo se aplica no caso da saúde e da doença. Portanto, o julgamento sobre a verdade e falsidade de alguém que é saudável e sábio não é mais crível do que o julgamento de alguém que é doente e tolo.

LIÇÃO 12 - Duas Razões Pelas Quais Alguns Identificam a Verdade com as Aparências

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 5: 1009b 12-1010a 15

158. E, em geral, é porque esses filósofos pensam que a descrição é a percepção sensorial, e que esta, por sua vez, é alteração, que eles dizem que o que aparece aos sentidos é necessariamente verdadeiro.
159. Pois é por essas razões que tanto Empédocles quanto Demócrito e, provavelmente podemos dizer, todos os outros filósofos se envolveram em tais opiniões. Pois Empédocles também diz que quando os homens mudam sua condição, mudam seu conhecimento, “pois o entendimento varia nos homens em relação ao que é visto”, segundo ele. E em outro lugar ele diz: “Na medida em que eles são transformados em uma natureza diferente, nessa medida é próprio deles sempre pensar outros pensamentos”. E Parmênides também fala da mesma maneira: “Pois assim como cada um tem sua mistura de membros de muitas juntas, assim o intelecto está presente nos homens; pois é a mesma coisa, a natureza dos membros, que exerce descrição nos homens — em todos e em cada um; pois aquilo que é mais é intelecto”. Anaxágoras também é relatado como tendo dito a alguns de seus companheiros que as coisas eram para eles como eles as pensavam ser. E os homens também dizem que Homero sustentou essa visão, porque fez Heitor, após ter sido atordoado pelo golpe, pensar outros pensamentos; implicando que pessoas de mente sã e insã ambas pensam, mas não os mesmos pensamentos. É evidente, então, que se ambos esses estados de espírito são formas de conhecimento, os seres também devem ser e não ser ao mesmo tempo.
160. Portanto, a conclusão deles acaba sendo a mais grave. Pois, se aqueles que viram com mais clareza a verdade que é possível para nós termos (e estes são os que mais a buscam e amam) sustentam tais opiniões e expressam tais visões sobre a verdade, como não seria inadequado que aqueles que estão tentando filosofar abandonassem a tentativa? Pois buscar a verdade será como perseguir pássaros.
161. Ora, a razão pela qual esses homens sustentaram essa opinião é que, enquanto investigavam a verdade sobre os seres, pensavam que apenas as coisas sensíveis existem; e nestas está presente muito da natureza do indeterminado, i.e., o tipo de ser que descrevemos (355). Portanto, embora falem de maneira plausível, não dizem o que é

verdadeiro; pois é mais plausível falar como eles fizeram do que como Epícarmo fez a Xenófanes.

162. Além disso, como viram que todo o mundo natural está em movimento, e que não podemos dizer nada verdadeiro sobre o que está sofrendo mudança, chegaram à conclusão de que é impossível dizer algo verdadeiro sobre o que está sempre mudando completamente. Pois foi dessa visão que floresceu a mais extrema das opiniões mencionadas acima; isto é, a opinião sustentada por aqueles que se dizem heraclitianos, e tal como Crátilo expressou, que finalmente pensou que não deveria dizer nada, mas apenas mover o dedo, e criticou Heráclito por dizer que é impossível entrar no mesmo rio duas vezes; pois ele próprio pensou que isso não poderia ser feito nem uma vez.

COMENTÁRIO

172. Ele apresenta a razão pela qual esses filósofos adotaram a posição anterior. Primeiro (358:C 672), mostra como a percepção sensorial forneceu uma razão para adotar essa posição; e segundo (361:C 681), como os objetos sensíveis forneceram outra (“Agora, a razão”).

Em relação à primeira parte, ele faz três coisas. Primeiro, explica como a percepção sensorial forneceu uma razão para adotar essa posição. Segundo (359:C 674), relata as opiniões de diferentes homens que têm essa razão como base comum (“Pois é”). Terceiro (360:C 680), ataca essas opiniões (“Portanto, sua conclusão”).

Ele diz, então, primeiro (158), que os antigos opinavam que a descrição, isto é, a sabedoria ou a ciência, é meramente percepção sensorial; pois não faziam qualquer distinção entre sentido e intelecto. Ora, a percepção sensorial ocorre através de uma certa alteração de um sentido em relação aos objetos sensíveis. E assim o fato de um sentido perceber algo resulta da impressão que uma coisa sensível causa no sentido. Portanto, uma percepção sensorial sempre corresponde à natureza do objeto sensível tal como ele aparece. Consequentemente, segundo esses pensadores, tudo o que aparece aos sentidos é necessariamente verdadeiro; e, como devemos acrescentar que todo conhecer é sensorial, segue-se que tudo o que aparece de qualquer maneira a alguém é verdadeiro.

173. Mas esse argumento falha, não apenas porque sustenta que sentido e intelecto são idênticos, mas também porque afirma que o juízo que um sentido faz sobre os objetos sensíveis nunca é falso. Pois, embora um sentido possa errar sobre objetos sensíveis comuns e acidentais, não o faz em relação ao seu objeto sensível próprio, exceto talvez quando o órgão sensorial está indisposto. E, embora um sentido seja alterado por seu objeto sensível, o juízo de um sentido não precisa se conformar às condições do objeto sensível; pois não é necessário que a ação de um agente seja recebida no paciente segundo o modo de ser do agente, mas apenas segundo o modo do paciente ou sujeito. É por isso que um sentido às vezes não está disposto a receber a forma de um objeto sensível segundo o modo de ser que a forma tem no objeto sensível, e, portanto, às vezes julga uma coisa de maneira diferente do que ela realmente é.

174. Pois é (359).

Ele apresenta as opiniões que diferentes homens sustentavam pelas razões mencionadas acima. Ora, todas as afirmações desses homens que ele aduz implicam duas coisas: primeiro, que o intelecto é idêntico ao sentido; segundo, que toda aparência é verdadeira. Assim, ele diz que é pelas razões mencionadas acima que Empédocles e Demócrito e cada um dos outros filósofos se envolveram em tais opiniões sobre a realidade “provavelmente podemos dizer”, isto é, podemos conjecturar com base em suas afirmações.

175. Pois Empédocles disse que aqueles que mudam “sua condição”, i.e., alguma disposição corporal, também mudam seu entendimento; implicando que o intelecto, ao qual pertence o conhecimento, depende de uma condição do corpo, assim como um sentido. Pois o entendimento aumenta nos homens “em relação ao que é visto”; isto é, um aumento no conhecimento ocorre em um homem pelo fato de que algo novo começa a aparecer para ele, e isso ocorre como resultado de alguma mudança em uma disposição corporal. Outra tradução afirma isso mais claramente, dizendo: “Pois o propósito ou a decisão se desenvolve no homem em relação ao que está à mão”; como se dissesse, de acordo com as diferentes disposições que estão realmente presentes nos homens, novas decisões ou novos propósitos ou novos juízos se desenvolvem neles. E a implicação é que a decisão ou propósito não depende de qualquer poder intelectual no homem além dos sentidos, mas apenas de uma disposição do corpo, que é mudada com a presença de coisas diferentes. Mas em outras obras suas, Empédocles diz que, na medida em que a alteração ocorre, isto é, na medida em que os homens são mudados para outra disposição corporal, nessa medida, ele diz, há sempre reflexão neles; isto é, pensamento, preocupação ou planejamento surge neles proporcionalmente. Esta tradução é difícil de entender, mas outra expressa essa noção mais claramente, dizendo: “na medida em que os homens foram mudados, nessa medida eles são sempre determinados a pensar outros pensamentos ou mesmo tolos”. Ou, segundo outro texto, “É próprio deles [sempre pensar outros pensamentos]”, como se dissesse que, na medida em que um homem é mudado em alguma disposição corporal, nessa medida sua perspectiva básica é diferente — implicando que ele tem um entendimento diferente e uma perspectiva diferente.
176. Em seguida, ele apresenta a opinião de Parmênides sobre esta matéria. Ele diz que Parmênides fala sobre a verdade das coisas da mesma forma que Empédocles, pois Parmênides diz que, assim como cada homem tem uma disposição de membros articulados, ou “de membros com muitas juntas”, segundo outro texto, assim o intelecto está presente nos homens; implicando que há uma grande variedade e circunvolução nos membros do homem para que tal disposição de membros possa ser ajustada para a operação do intelecto, que depende da maneira como os membros são combinados, segundo ele. Pois ele diz que é a mesma coisa “que cuida”, i.e., que tem o cuidado ou supervisão dos membros por causa da natureza dos membros, e que está “em cada”, i.e., nas partes individuais do universo, e “em todos”, i.e., no universo inteiro. Contudo, na medida em que está presente no universo inteiro e em suas partes individuais e nos homens, é designada por diferentes nomes. No universo inteiro é chamada de Deus, nas partes individuais é chamada de natureza, e nos homens é chamada de pensamento. Assim, está presente em maior grau no homem do que nas outras partes do universo; pois no homem este poder pensa como resultado da maneira determinada com que seus membros são combinados, mas isso não se aplica no caso de outras coisas. Nesta afirmação, ele também quer que se entenda que o pensamento é resultado da maneira

como o corpo é composto, e assim não difere da percepção sensorial. Outra tradução afirma isso mais claramente, dizendo: “Pois é a mesma coisa, a natureza dos membros, que exerce discrição nos homens — em todos e em cada um; pois o que é mais é intelecto”.

177. Em seguida, ele apresenta a opinião de Anaxágoras, que a expressou a alguns de seus companheiros e amigos e fez com que a memorizassem, ou seja, que as coisas são para eles como eles as tomam ou acreditam que sejam. Este é o segundo ponto tocado nessas afirmações dos filósofos, a saber, que a verdade depende da opinião.
178. Em seguida, ele apresenta a visão de Homero, que parecia ser da mesma opinião segundo o que as pessoas diziam dele. Pois em sua história ele fez Heitor ficar, por assim dizer, em transe devido ao golpe que havia recebido, “demorando-se em outro lugar”, i.e., para pensar outros pensamentos do que havia pensado antes, ou, segundo outro texto, para ter uma opinião diferente da que tinha antes; como se, demorando-se e não se demorando, i.e., no estado em que jazia após ter sido derrubado, ele pensasse e não pensasse, embora não sobre a mesma coisa. Pois ele conhecia aquelas coisas que então lhe apareciam, mas não aquelas que conhecera antes, e então deixara de conhecer. Outra tradução expressa a ideia assim: “Implicando que pessoas de mente sã e insã pensam, mas não os mesmos pensamentos”; como se dissesse que, assim como isso é verdade para Heitor, que tinha opiniões estranhas após o golpe, também é possível que outros tenham opiniões sãs e tolas ao mesmo tempo, embora não sobre as mesmas coisas, mas sobre coisas diferentes.
179. Ora, de todas as visões anteriores dos filósofos, ele tira sua conclusão pretendida de que, se ambos os estados de espírito constituem conhecimento, i.e., aqueles estados em que um homem pensa coisas contrárias quando é mudado de um estado para outro, segue-se que tudo o que alguém pensa é verdadeiro; pois o conhecer não consistiria em pensar o que é falso. Portanto, segue-se que os seres são igualmente assim e não assim.
180. Portanto, sua conclusão (360).

Aqui ele ataca os filósofos mencionados acima. Ele diz que a conclusão que eles tiraram é a mais grave. Pois, se aqueles que viram a verdade mais claramente, na medida em que é possível ao homem vê-la (a saber, os filósofos anteriores, que são também os que mais a amam e buscam), oferecem tais opiniões e visões sobre a verdade, como é inadequado que esses filósofos se entristeçam com a ineficácia de seu estudo se a verdade não pode ser encontrada? Outro texto diz: “Como é inadequado que aqueles que tentam filosofar desistam ou abandonem a tentativa?”, i.e., que um homem não se apegue àqueles que querem filosofar, mas os despreze. Pois, se um homem não pode saber nada sobre a verdade, buscar a verdade é buscar algo que ele não pode alcançar. Na verdade, ele se assemelha a alguém que persegue ou caça pássaros; pois quanto mais os persegue, mais eles se distanciam dele.

181. Agora, a razão (361).

Ele indica como as coisas sensíveis influenciaram essa opinião, i.e., como forneceram uma base para a posição mencionada acima. Pois, como as coisas sensíveis são naturalmente anteriores aos sentidos, as disposições dos sentidos devem depender daquelas das coisas sensíveis. Ele dá duas maneiras pelas quais as coisas sensíveis forneceram uma base para essa posição. A segunda (362) é tratada nas palavras: “Além disso, como eles”.

LIÇÃO 13 - A Mudança nas Coisas Sensíveis Não se Opõe à Sua Verdade

TEXTO DE ARISTÓTELES

Capítulo 5: 1010a 15-1010b 1

163. Em resposta a essa teoria, diremos também que há alguma razão para que esses homens pensassem que o que está mudando, enquanto está mudando, não existe.
164. No entanto, há um problema aqui; pois o que está perdendo alguma qualidade retém algo do que está sendo perdido, e algo do que está se tornando deve já existir. E, em geral, se uma coisa está deixando de ser, deve haver algo que é; e se uma coisa está se tornando, deve haver algo a partir do qual ela se torna e algo pelo qual ela se torna; e esse processo não pode prosseguir ao infinito.
165. Mas, deixando de lado essas considerações, digamos que a mudança na quantidade e a mudança na qualidade não são a mesma coisa. Conceda-se, então, que uma coisa não permanece a mesma em quantidade; mas é por meio de sua forma que conhecemos cada coisa.
166. Além disso, aqueles que sustentam essa visão merecem ser criticados, porque o que viram no caso de um número muito pequeno de coisas sensíveis afirmaram ser verdade também para todo o universo. Pois é apenas aquela região do mundo sensível ao nosso redor que está sempre em processo de geração e corrupção. Mas esta, por assim dizer, não é nem mesmo uma parte do todo, de modo que teria sido mais justo para eles terem estimado o mutável por causa do todo do que julgarem mal, como fizeram, o todo por causa de sua parte mutável.
167. Além disso, é evidente que, ao responder a esses homens, diremos as mesmas coisas que dissemos antes (356); pois devemos mostrar a eles e fazê-los entender que existe um tipo de natureza que é imóvel.
168. E aqueles que dizem que a mesma coisa é e não é ao mesmo tempo também podem dizer que todas as coisas estão em repouso em vez de em movimento. Pois, de acordo com essa visão, não há nada no qual qualquer coisa possa ser transformada, uma vez que tudo já está presente em tudo.

COMENTÁRIO

185. Ele argumenta contra as opiniões anteriores. Primeiro (363:C 685), argumenta contra as visões que foram sustentadas sobre o caráter mutável das coisas sensíveis; e segundo (369:C 692), contra as afirmações que foram feitas sobre as aparências sensoriais

("Agora, quanto à verdade").

Em relação à primeira parte (363), ele apresenta seis argumentos. O primeiro deles é o seguinte: quem pensa que o que não é não existe tem uma opinião verdadeira e faz uma afirmação verdadeira se expressa isso. Mas o que está sendo mudado, enquanto está sendo mudado, não é nem aquilo para o qual está sendo mudado nem aquilo do qual está sendo mudado; e, assim, alguma afirmação verdadeira pode ser feita sobre algo que está passando por mudança. Portanto, opondo-se à teoria ou "relato" anterior (i.e., a opinião de que nenhuma afirmação verdadeira pode ser feita sobre qualquer coisa que está mudando), podemos dizer que há algum fundamento ou razão válida "no caso deles", i.e., de acordo com a opinião dos filósofos anteriores, para pensar "que o que está mudando", ou o que está sendo mudado, "quando está mudando", i.e., enquanto está passando por mudança, não existe; isto é, há alguma razão para pensar que não possui ser.

186. No entanto, há (364).

Em seguida, ele apresenta o segundo argumento, que é assim: tudo o que está sendo mudado já possui alguma parte do termo para o qual está sendo mudado, porque o que está sendo mudado, enquanto está sendo mudado, está em parte no termo para o qual está sendo mudado e em parte no termo do qual está sendo mudado, como é provado no Livro VI da *Física* (ou, segundo outro texto, "o que está se desfazendo de alguma qualidade retém algo do que está sendo descartado"). E por esta afirmação somos levados a entender que qualquer coisa que está sendo movida retém alguma parte do termo do qual está sendo movida, porque enquanto uma coisa está sendo movida, ela está se desfazendo do termo do qual está sendo movida; e é possível apenas descartar alguma qualidade que pertence a um sujeito móvel. E algo do que está vindo a ser já deve existir, porque tudo o que está vindo a ser estava vindo a ser, como é provado no Livro VI da *Física*. Também é evidente que, se algo está deixando de ser, deve haver algo que é; pois se não existisse de modo algum, já teria deixado de ser e não estaria deixando de ser. Da mesma forma, se algo está vindo a ser, deve haver uma matéria da qual está vindo a ser e um agente pelo qual está vindo a ser. Mas isso não pode prosseguir ao infinito, porque, como é provado no Livro II (153:C 301), não pode haver um regresso infinito nem no caso das causas materiais nem no das causas eficientes. Portanto, um grande problema surge para aqueles que dizem que nenhuma afirmação verdadeira pode ser feita sobre qualquer coisa que está sendo movida ou gerada, tanto porque cada coisa que está sendo movida ou gerada possui alguma parte do termo para o qual está sendo movida, quanto porque em todo processo de geração ou movimento deve-se considerar que há algo não gerado e imutável, tanto da parte da matéria quanto da parte do agente.

187. Mas, deixando de lado (365).

Em seguida, ele apresenta o terceiro argumento, que rejeita o próprio fundamento no qual esses pensadores baseiam sua opinião de que todas as coisas sensíveis estão sempre em movimento. Pois eles foram levados a fazer essa afirmação por causa das coisas que aumentam como resultado do crescimento. Pois viam que uma coisa aumenta em quantidade em um grau muito pequeno durante um ano, e pensavam que o movimento de crescimento era contínuo, de modo que a quantidade, na qual o aumento é observado, poderia ser dividida proporcionalmente às partes do tempo. Assim, um aumento em alguma parte da quantidade ocorreria em alguma parte do tempo, e essa parte da quantidade estaria relacionada a uma quantidade total assim como

alguma parte de um período de tempo está relacionada ao todo desse período. E como esse tipo de movimento é imperceptível, eles também pensavam que as coisas que parecem estar em repouso estão sendo movidas, embora por um movimento imperceptível.

188. Opõe-se, então, a esses pensadores dizendo que, mesmo independentemente das considerações que foram feitas, é claro que a mudança na quantidade e na qualidade ou forma não são iguais. E embora admitam que a mudança na quantidade seja contínua na realidade, e que todas as coisas estejam sempre sendo movidas imperceptivelmente por esse movimento, não é necessário, por essa razão, que todas as coisas estejam sendo movidas na qualidade ou forma. Portanto, será possível ter um conhecimento definido das coisas, porque as coisas são conhecidas por sua forma, mais do que por sua quantidade.
189. Além disso, aqueles que (366).

Em seguida, ele apresenta o quarto argumento. Diz que "aqueles que pensam desta forma", i.e., aqueles que sustentam a opinião de que todas as coisas sensíveis estão sempre sendo movidas porque encontram um pequeno número de coisas sensíveis das quais isso é verdadeiro, merecem ser criticados; pois há muitas coisas sensíveis que são capazes de ser movidas apenas do ponto de vista do movimento local. Pois é óbvio que são apenas as coisas sensíveis ao nosso redor aqui na esfera das coisas ativas e passivas que estão em processo de geração e corrupção. Mas essa esfera ou lugar equivale a nada, por assim dizer, em comparação com todo o universo; pois toda a terra não tem quantidade sensível em comparação com a esfera mais externa. Portanto, este lugar está relacionado ao universo como seu ponto central, como os astrônomos provam com base no fato de que os seis signos do zodíaco sempre aparecem acima da terra. Mas isso não seria o caso se a terra nos escondesse alguma parte dos céus que são percebidos pelos sentidos. Pois seria tolice fazer um julgamento sobre todo o mundo sensível à luz dessas poucas coisas. De fato, teria sido mais aceitável se todo o mundo sensível tivesse sido julgado de acordo com o movimento dos corpos celestes, que superam em muito os outros em quantidade.

190. Além disso, é evidente (367).

Ele apresenta o quinto argumento. Diz que também devemos usar os mesmos argumentos contra esses homens que foram usados anteriormente neste mesmo livro; isto é, devemos mostrar a eles que há um tipo de natureza que é imóvel, a saber, a do primeiro motor, como é provado no Livro VIII da *Física*. E este argumento deve ser usado contra eles, e eles devem aceitá-lo, como foi provado em outro lugar (356:C 668). Não é verdade, então, que todas as coisas estão sempre em movimento, e que é impossível fazer qualquer afirmação verdadeira sobre qualquer coisa.

191. E aqueles que dizem (368).

Ele apresenta o sexto argumento. Diz que sua posição de que todas as coisas estão sendo movidas é oposta à sua primeira posição, de que os contraditórios são verdadeiros sobre o mesmo sujeito ao mesmo tempo, porque se algo é e não é ao mesmo tempo, segue-se que todas as coisas estão em repouso, em vez de em movimento. Pois nada está sendo mudado em termos de um atributo que já lhe pertence; por exemplo, o que já é branco não está sendo mudado em relação à brancura. Mas se é possível para a mesma coisa ser e não ser ao mesmo tempo, todos os atributos estarão presentes em todas as coisas, como foi provado acima (345:C 639), porque todos serão

um. Portanto, não haverá nada para o qual uma coisa possa ser mudada.

LIÇÃO 14 - Sete Argumentos contra a Visão de que a Verdade Consiste nas Aparências

TEXTO DE ARISTÓTELES - Capítulo 5: 1010b 1-1011a 2

- 169. Quanto à verdade de que nem tudo o que aparece é verdadeiro, os seguintes pontos devem ser levados em consideração: primeiro, que um sentido não é falso em relação ao seu objeto próprio, mas a imaginação não é o mesmo que um sentido.
- 170. Segundo, que é surpreendente se alguém levantasse a questão se as grandezas contínuas são tão grandes e as cores realmente como aparecem aos que estão distantes ou como aparecem aos que estão próximos, e se as coisas são como aparecem aos que são saudáveis ou aos que estão doentes, e se as coisas pesadas são como aparecem aos fracos ou aos fortes, e se são verdadeiras aquelas coisas que aparecem aos que dormem ou aos que estão acordados. Pois é claro que eles não pensam assim. Portanto, ninguém que estivesse na Líbia, tendo sonhado que estava em Atenas, iria ao Odeão.
- 171. Além disso, acerca das coisas futuras, como diz Platão, a opinião de um médico e a de uma pessoa ignorante na arte da medicina não têm o mesmo valor quanto a saber se alguém vai sarar ou não.
- 172. Além disso, no caso dos sentidos, a percepção de um objeto estranho e a de um objeto próprio, ou a de um objeto aparentado e a do objeto do sentido em questão, não têm o mesmo valor. No caso das cores, é a visão, e não o paladar, que julga; e no caso dos sabores, é o paladar, e não a visão, que faz isso.
- 173. E nenhum desses sentidos jamais afirma ao mesmo tempo, sobre o mesmo sujeito, que ele é simultaneamente assim e não assim. Nem, em outro momento, experimenta qualquer dificuldade acerca de uma modificação, mas apenas acerca do objeto do qual a modificação é um acidente. Quero dizer, por exemplo, que o mesmo vinho, seja por uma mudança em si mesmo ou no corpo, pode parecer ora doce e ora não doce. Mas a doçura, tal como é quando existe, jamais mudou; sobre ela se está sempre correto, e a própria doçura é necessariamente tal como é.
- 174. No entanto, todas essas teorias destroem isso, pois, assim como as coisas não terão substância, também não terão necessidade; pois necessário é aquilo que não pode ser de um modo e de outro. Logo, se algo é necessário, não será simultaneamente assim e não assim.

175. E, em geral, se apenas o sensível existe realmente, nada existiria se os seres vivos não existissem; pois não haveria sentidos. Portanto, a posição de que nem os objetos sensíveis nem as percepções sensoriais existiriam é talvez verdadeira, pois estas são modificações de quem sente. Mas que os sujeitos subjacentes que causam a percepção não existam independentemente da percepção é impossível; pois uma percepção não é percepção de si mesma, mas existe algo outro além da percepção que deve ser anterior à percepção. Pois aquilo que causa movimento é naturalmente anterior ao que é movido, e isso não é menos verdadeiro se são termos correlativos.

COMENTÁRIO

192. Aqui ele começa a argumentar dialeticamente contra a opinião de que a verdade equivale às aparências; e quanto a isso faz duas coisas. Primeiro (369:C 718), rejeita essa opinião. Segundo (381:C 718), extrai a conclusão pretendida ("Basta disso").

Quanto à primeira, faz duas coisas. Primeiro, argumenta dialeticamente contra aqueles que sustentavam essa opinião devido a alguma teoria ou dificuldade. Segundo (376:C 708), argumenta contra aqueles que sustentavam essa opinião por insolência ("Há alguns que").

Quanto à primeira parte (369), apresenta sete argumentos. O primeiro deles é o seguinte: foi mostrado (367:C 690) que nem todas as coisas são mutáveis, e "quanto à verdade de que nem tudo o que aparece é verdadeiro", estes pontos devem ser considerados. Primeiro, a causa própria da falsidade não são os sentidos, mas a imaginação, que não é o mesmo que os sentidos. Isto é, a diversidade de juízos sobre objetos sensíveis não é atribuível aos sentidos, mas à imaginação, na qual ocorrem erros sobre as percepções sensoriais devido a algum obstáculo natural. Ora, a imaginação não é o mesmo que a percepção, como se prova no Livro III de *Da Alma*, mas é um movimento produzido como resultado do ato de sentir. Portanto, ao atribuir aos sentidos essa diversidade de juízos pela qual uma pessoa é considerada ter uma percepção falsa de um objeto particular sobre o qual outra tem uma percepção verdadeira, eles não procedem como deveriam. Outra tradução afirma isso melhor, dizendo: "E, primeiro, deve-se entender que um sentido não é falso em relação ao seu objeto próprio", implicando que nenhum sentido se engana sobre seu próprio objeto próprio; por exemplo, a visão não se engana sobre as cores. Disso é evidente que o juízo que um sentido faz sobre seu objeto sensível próprio é definido, de modo que deve haver alguma verdade definida no mundo.

193. E se alguém levantar a objeção de que o erro às vezes surge até mesmo em relação aos sensíveis próprios, sua resposta é que isso é atribuível não aos sentidos, mas à imaginação; pois quando a imaginação está sujeita a algum tipo de anormalidade, às vezes acontece que o objeto apreendido por um sentido entra na imaginação de uma maneira diferente da que foi apreendida pelo sentido. Isso é evidente, por exemplo, no caso dos loucos, nos quais o órgão da imaginação foi danificado.

194. Segundo, que é (370).

Em seguida, ele apresenta seu segundo argumento, que é o seguinte: é surpreendente que alguns "levantem a questão" ou "fiquem perplexos", como diz outro texto, se as quantidades contínuas são tais como aparecem para aqueles que estão distantes ou para aqueles que estão próximos.

Pois é quase evidente por si mesmo que um sentido julga as quantidades que estão próximas como elas realmente são, e aquelas que estão distantes como menores do que são, porque o que parece mais distante parece pequeno, como é provado na ciência da óptica.

- i95. O mesmo se aplica se alguém levanta a questão se as cores são tais como aparecem para aqueles que estão próximos; pois é evidente que quanto mais longe o poder de um agente se estende quando age, mais imperfeito é seu efeito; pois o fogo aquece as coisas que estão distantes em menor grau do que aquelas que estão próximas. E pela mesma razão, a cor de um corpo sensível perfeito não altera aquela parte do meio transparente que está distante dela tão completamente quanto altera aquela parte que está próxima a ela. Portanto, o julgamento de um sentido sobre cores sensíveis em coisas próximas é mais verdadeiro do que sobre aquelas em coisas distantes.
- i96. O mesmo também é verdade se alguém pergunta se as coisas são tais como aparecem para aqueles que são saudáveis ou "para aqueles que estão enfermos", isto é, aqueles que estão doentes. Pois as pessoas saudáveis têm órgãos sensoriais bem dispostos e, portanto, as formas das coisas sensíveis são recebidas neles como realmente são; e por esta razão, o julgamento que as pessoas saudáveis fazem sobre os objetos sensíveis é verdadeiro. Mas os órgãos das pessoas doentes não estão propriamente dispostos e, portanto, não são alterados como deveriam pelos objetos sensíveis. Portanto, seu julgamento sobre tais objetos não é verdadeiro. Isso é claro com relação ao paladar; pois quando o órgão do paladar em pessoas doentes se tornou inoperante como resultado da destruição dos humores, coisas que têm um bom gosto parecem insípidas para elas.
- i97. O mesmo também se aplica à questão se as coisas que têm peso são tão pesadas quanto parecem para aqueles que são fracos ou para aqueles que são fortes; pois é claro que os fortes julgam as coisas pesadas como realmente são. Mas este não é o caso dos fracos, que acham difícil levantar um peso não apenas por causa de sua pesadez (e isso às vezes acontece mesmo com os fortes), mas também por causa da fraqueza de seu poder, de modo que até coisas menos pesadas parecem pesadas para eles.
- i98. O mesmo novamente se aplica se a questão é levantada se a verdade é tal como aparece para aqueles que estão dormindo ou para aqueles que estão acordados. Pois os sentidos daqueles que estão dormindo estão presos e, assim, seu julgamento sobre as coisas sensíveis não pode ser livre como o julgamento daqueles que estão acordados e cujos sentidos estão desimpedidos. Pois foi apontado acima que seria surpreendente se eles ficassem perplexos, porque parece por suas ações que eles não estão perplexos e que não pensam que todos os julgamentos mencionados acima são igualmente verdadeiros. Pois se alguém na Líbia parece em seus sonhos estar em Atenas, ou se alguém em Paris parece em seus sonhos estar na Hungria, ele não age, quando acorda, da mesma maneira que agiria se percebesse isso quando está acordado. Pois, se ele estivesse acordado em Atenas, ele iria ao Odeão, isto é, um edifício em Atenas; mas ele não faria isso se apenas tivesse sonhado. É claro, então, que ele não pensa que o que lhe aparece quando dorme e o que aparece quando está acordado são igualmente verdadeiros.
- i99. Podemos argumentar da mesma forma com relação às outras questões mencionadas acima; pois, embora os homens frequentemente levanten questões sobre essas questões, eles não estão, em suas próprias mentes, perplexos sobre elas. Portanto, é claro que sua razão para considerar verdadeiro tudo o que aparece é inválida; pois eles sustentaram essa posição por causa da impossibilidade de decidir qual de várias opiniões

é a mais verdadeira, como foi dito acima (353:C 663).

'00. Novamente, sobre o futuro (371).

Aqui ele dá seu terceiro argumento. Ele diz que no caso de eventos futuros, como Platão aponta, a opinião de um médico e a de uma pessoa que é ignorante na arte da medicina não são "de igual valor", isto é, igualmente importantes, certas, verdadeiras ou aceitáveis, quanto à possibilidade futura de algum doente ser curado ou não. Pois, enquanto um médico conhece a causa da saúde, isso é desconhecido para alguém que é ignorante na arte da medicina. É claro, então, que a opinião que alguns sustentavam de que todas as opiniões são igualmente verdadeiras é tola.

'01. Novamente, no caso (372).

Ele dá seu quarto argumento, que é o seguinte: no caso de objetos sensíveis, o julgamento que um sentido faz sobre algum objeto sensível estranho a ele e aquele que ele faz sobre seu objeto sensível próprio não são de igual "valor", isto é, igualmente verdadeiros e aceitáveis; por exemplo, a visão e o paladar não fazem o mesmo tipo de julgamento sobre cores e sabores, mas no caso das cores, o julgamento da visão deve ser aceito, "e no caso dos sabores", ou gostos, o julgamento do paladar deve ser aceito. Portanto, se a visão julga algo como doce e o paladar julga algo como amargo, o paladar deve ser aceito em vez da visão.

'02. E da mesma forma, o julgamento que um sentido faz sobre seu objeto sensível próprio e aquele que ele faz sobre algo semelhante ao seu objeto próprio não são de igual valor. Agora, aquelas coisas que são ditas aqui como sendo semelhantes a objetos sensíveis próprios são chamadas de sensíveis comuns, por exemplo, tamanho, número e assim por diante, sobre os quais um sentido se engana em maior grau do que sobre seu objeto sensível próprio, embora se engane sobre eles em menor grau do que sobre os objetos sensíveis de outro sentido ou sobre coisas que são chamadas de objetos sensíveis acidentais. Portanto, é claramente tolo dizer que todos os julgamentos são igualmente verdadeiros.

'03. E ninguém (373).

Ele agora dá seu quinto argumento. Ele diz que nenhum sentido afirma, em um único instante de tempo, que uma coisa é simultaneamente tanto assim como não assim. Pois a visão não afirma ao mesmo tempo que algo é branco e não branco, ou que tem dois côvados e não dois côvados, ou que é doce e não doce. Mas, embora o poder de julgamento de um sentido possa parecer, em momentos diferentes, formar julgamentos opostos sobre a mesma coisa, ainda assim, deste julgamento nunca surge nenhuma dificuldade sobre a modificação sensível em si, mas apenas sobre o sujeito desta modificação. Por exemplo, se tomamos o mesmo sujeito, vinho, às vezes ele parece ao paladar ser doce e às vezes não. Isso acontece ou por causa de alguma mudança no corpo sensitivo, isto é, no órgão, que está infectado por humores amargos, de modo que tudo o que prova não lhe parece doce, ou então por causa de alguma mudança no próprio vinho. Mas o sentido do paladar nunca muda seu julgamento sem julgar a própria doçura como sendo tal como a considerou na coisa doce quando a julgou doce; mas sobre a própria doçura, ele sempre faz uma afirmação verdadeira, e sempre faz isso da mesma maneira. Portanto, se o julgamento de um sentido é verdadeiro, como esses homens afirmavam, segue-se também que a natureza da doçura é necessariamente tal como é; e assim algo será definitivamente verdadeiro na realidade. E

também se segue que tanto uma afirmação quanto uma negação nunca podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, porque um sentido nunca afirma que algo é tanto doce quanto não doce ao mesmo tempo, como foi dito.

'04. No entanto, todas essas (374).

Ele dá o sexto argumento. Ele diz que, assim como todas as teorias ou opiniões mencionadas acima destroem os predicados substanciais, como foi mostrado acima (341:C 625), de maneira semelhante elas destroem todos os predicados necessários. Pois segue-se que nada poderia jamais ser predicado de qualquer outra coisa, nem substancialmente nem necessariamente. Que nada poderia ser predicado de qualquer outra coisa substancialmente é claro pelo que foi dito acima. Que nada poderia ser predicado de qualquer outra coisa necessariamente é provado como se segue. Aquilo é necessário que não pode ser de outra forma do que é; portanto, se tudo o que é pode existir de uma maneira ou de outra, como é sustentado por aqueles que dizem que contraditórios e opiniões opostas são verdadeiros ao mesmo tempo, segue-se que nada é necessário no mundo.

'05. E, em geral (375).

Em seguida, ele apresenta o sétimo argumento. Diz que, se tudo o que aparece é verdadeiro, e uma coisa é verdadeira apenas na medida em que aparece aos sentidos, segue-se que uma coisa existe apenas na medida em que é efetivamente percebida pelos sentidos. Mas se algo existe apenas dessa forma, isto é, na medida em que é percebido, então segue-se que nada existiria se os sentidos não existissem; e isso decorreria se não houvesse animais ou seres vivos. Ora, isso é impossível.

'06. Pois pode ser verdade que os sensíveis, sob o aspecto de sua sensibilidade, não existam; ou seja, se são considerados sob o aspecto de sensíveis atualizados, não existem separadamente dos sentidos, pois são sensíveis atualizados na medida em que estão presentes em um sentido. E, segundo isso, todo sensível atualizado é uma certa modificação do sujeito senciente, embora isso fosse impossível se não houvesse seres sencientes. Mas é impossível que os objetos sensíveis, que causam essa modificação em um sentido, não existam. Isso se torna claro da seguinte forma: quando algo posterior é removido, não se segue que algo anterior seja removido. Ora, a coisa que produz a modificação em um sentido não é a própria percepção, porque uma percepção não é percepção de si mesma, mas de outra coisa, e esta deve ser naturalmente anterior à percepção, assim como um movente é anterior à coisa movida. Pois a visão não vê a si mesma, mas vê a cor.

'07. E mesmo que alguém levantasse a objeção de que um objeto sensível e um sentido são correlativos e, portanto, naturalmente simultâneos, de modo que, quando um é destruído, o outro é destruído, a tese de Aristóteles ainda permanece verdadeira; pois o que é potencialmente sensível não é dito relativo a um sentido porque se refere a um sentido, mas porque o sentido se refere a ele, como é afirmado no Livro V desta obra (496: C 1027). Portanto, é claramente impossível dizer que algumas coisas são verdadeiras porque aparecem aos sentidos; no entanto, é isso que sustentam aqueles que afirmam que todas as aparências são verdadeiras, como fica evidente pelas afirmações anteriores.

LIÇÃO 15 - Refutação da Visão de que Contraditórios Podem Ser Mostrados como Verdadeiros ao Mesmo Tempo. Contrários Não Podem Pertencer ao Mesmo Sujeito ao Mesmo Tempo

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 6: 1011a 3-1011b 22

176. Agora há alguns, tanto daqueles que foram convencidos por teorias desse tipo quanto daqueles que apenas as expõem, que levantam uma dificuldade; pois perguntam quem é que julga um homem ser saudável e, em geral, quem é que julga corretamente em cada caso particular. Mas tais dificuldades são como se perguntássemos se agora estamos dormindo ou acordados; e todas essas dificuldades equivalem à mesma coisa. Pois essas pessoas acham conveniente que haja uma razão para tudo; pois estão buscando um ponto de partida e pensam que podem obtê-lo por demonstração. No entanto, que às vezes eles não estão convencidos, tornam evidente em suas ações. Mas, de acordo com o que dissemos, isso é característico deles; pois estão buscando uma razão para coisas para as quais nenhuma razão pode ser dada, porque o ponto de partida da demonstração não é demonstração. Esses homens, então, poderiam facilmente acreditar nessa verdade, pois não é difícil de compreender.
177. Mas aqueles que buscam compulsão apenas nas palavras estão buscando o impossível. Pois consideram correto falar como falam e imediatamente dizem coisas contrárias.

178. No entanto, se nem todas as coisas são relativas, mas algumas são absolutas, nem tudo o que aparece será verdadeiro; pois aquilo que aparece aparece para alguém. Assim, aquele que diz que todas as coisas que aparecem são verdadeiras torna todas as coisas que são relativas. Portanto, aqueles que buscam compulsão nas palavras e consideram conveniente manter essa visão ao mesmo tempo devem ter o cuidado de acrescentar que não é o que aparece que é verdadeiro, mas o que aparece para aquele a quem aparece, e no momento em que aparece, e da maneira como aparece, e assim por diante. E se mantiverem sua visão, mas não dessa maneira, logo lhes acontecerá dizer coisas contrárias. Pois é possível que a mesma coisa pareça ser mel para o sentido da visão, mas não para o paladar, e que, como temos dois olhos, as coisas não parecerão as mesmas para cada um se sua visão for desigual. Agora, como já afirmamos, há alguns que dizem, pelas razões já dadas (357), que o que aparece é verdadeiro e que todas as coisas são, portanto, igualmente verdadeiras e falsas, porque nem sempre aparecem da mesma forma para todos os homens ou para o mesmo homem (pois nem sempre acontecem de ser as mesmas), mas muitas vezes têm aparências contrárias ao mesmo tempo. Pois o tato diz que há dois objetos quando os dedos estão cruzados, mas a visão diz que há um. E, ao responder a esses homens, devemos dizer que o que aparece é verdadeiro, mas não para o mesmo homem e da mesma maneira e ao mesmo tempo, de modo que, quando essas qualificações são acrescentadas, o que aparece será verdadeiro. Mas talvez seja por essa razão que aqueles que argumentam assim, não por causa de alguma dificuldade, mas por amor ao debate, devem dizer que isso não é verdadeiro, mas verdadeiro para essa pessoa.
179. E, como foi dito antes (378), eles devem tornar tudo relativo tanto à opinião quanto à percepção, de modo que nada tenha vindo a ser ou virá a ser a menos que alguém tenha primeiro formado uma opinião sobre isso. Mas se algo veio a ser ou virá a ser, é evidente que nem todas as coisas dependem da opinião.
180. Além disso, se uma coisa é uma, ela é relativa a uma coisa ou a um número determinado; e se a mesma coisa é tanto metade quanto igual, ainda assim o igual não é relativo ao dobro, nem a metade ao igual. Se, então, em relação ao sujeito pensante, o homem e o objeto do pensamento são o mesmo, o homem não será o sujeito pensante, mas o objeto do pensamento. E se cada coisa é relativa ao sujeito pensante, o sujeito pensante será relativo a coisas infinitas em espécie.
181. Que isso baste, então, quanto aos pontos em discussão: que a mais firme opinião de todas é aquela que afirma que declarações opostas não são verdadeiras ao mesmo tempo; as conclusões que se seguem para aqueles que dizem que são verdadeiras; e por que falam como falam.
182. Mas, uma vez que é impossível para contraditórios serem verdadeiros acerca do mesmo sujeito ao mesmo tempo, é evidente que contrários não podem pertencer ao mesmo sujeito ao mesmo tempo; pois um de dois contrários é uma privação. Mas uma privação nada mais é do que a negação da substância em algum gênero determinado. Portanto, se é impossível afirmar e negar algo verdadeiramente ao mesmo tempo, também é impossível que contrários pertençam ao mesmo sujeito ao mesmo tempo; mas ou ambos pertencem em certo respeito, ou um em certo respeito e o outro absolutamente.

'08. Ele argumenta contra aqueles que adotaram a teoria acima mencionada não por causa de alguma razão, mas meramente porque são obstinados; e a respeito disso, faz duas coisas. Primeiro (376:C 708), mostra como esses homens foram movidos a adotar essa opinião; e segundo (377:C 711), como essa opinião deve ser tratada ("Mas aqueles que").

Ele diz, portanto, primeiro (376), que, além dos pensadores anteriores que adotaram a opinião acima mencionada por causa de certas dificuldades, há alguns "entre aqueles que foram persuadidos a aceitar essas visões", ou opiniões (isto é, aqueles que continuam a enganar a si mesmos e têm apenas esses argumentos para sustentar sua visão), que levantam uma questão. Outra tradução diz: "Agora, há alguns, tanto daqueles que foram convencidos por teorias desse tipo quanto daqueles que meramente as enunciam, que ficam perplexos ou levantam uma questão." E essa afirmação significa que alguns daqueles que estão perplexos, isto é, alguns daqueles que sustentam a opinião acima mencionada, consideram apenas essas dificuldades e usam os argumentos que são dados abaixo. Pois, se alguém lhes disser que, no caso de opiniões contrárias, devemos acreditar naquelas pessoas que são saudáveis em vez daquelas que estão doentes, e naquelas que são sábias em vez daquelas que são ignorantes, e naquelas que estão acordadas em vez daquelas que estão dormindo, eles perguntarão imediatamente como é possível distinguir com certeza entre uma pessoa saudável e uma doente, e entre uma que está acordada e uma que está dormindo, e entre uma que é sábia e uma que é tola. Em suma, a respeito de todas as diferenças de opinião, eles perguntarão como é possível decidir qual desses juízes julga corretamente em cada caso particular; pois um homem pode parecer sábio para alguns e tolo para outros, e o mesmo se aplica em outros casos.

'09. Mas essas questões são tolas, pois são semelhantes à questão de saber se estamos agora dormindo ou acordados; pois a distinção entre todas essas coisas não é essencial. No entanto, todas as dificuldades anteriores se reduzem à mesma coisa, pois têm uma raiz comum. Pois esses sofistas desejam que argumentos demonstrativos sejam dados para todas as coisas; pois é óbvio que eles queriam tomar algum ponto de partida que fosse para eles uma espécie de regra pela qual pudessem distinguir entre aqueles que são saudáveis e aqueles que estão doentes, e entre aqueles que estão acordados e aqueles que estão dormindo. E eles não se contentavam em conhecer essa regra de qualquer maneira, mas queriam adquiri-la por demonstração. Que esses homens estavam em erro, então, torna-se evidente por suas ações, de acordo com o que foi dito. E a partir dessas considerações, parece que sua posição é falsa; pois, se os julgamentos de alguém que está dormindo e de alguém que está acordado fossem igualmente bons, então a mesma coisa resultaria de cada julgamento quando os homens agem. Mas isso é claramente falso. Outro texto diz: "Mas que às vezes eles não são convencidos, eles tornam evidente em suas ações"; e esta afirmação é a mais clara à luz das coisas estabelecidas acima. Pois, embora esses homens sustentem essa visão e levantem tais questões, ainda assim eles não se enganam em sua própria mente a ponto de acreditarem que o julgamento de alguém que está dormindo e o julgamento de alguém que está acordado são igualmente verdadeiros. E isso fica claro por suas ações, como foi apontado.

'10. Mas, embora eles não se enganem a ponto de ficarem perplexos quanto a este assunto, "isso, no entanto, é característico deles", isto é, essa fraqueza de mente de que busquem um argumento demonstrativo para coisas para as quais nenhuma demonstração pode ser dada. Pois "o ponto de partida da demonstração não é demonstração"; isto é, não pode

haver demonstração dele. E isso é fácil para eles acreditarem, porque também não é difícil de compreender por demonstração; pois um argumento demonstrativo prova que nem todas as coisas podem ser demonstradas, caso contrário, haveria um regresso infinito.

'11. Mas aqueles que (377).

Ele agora argumenta contra os outros filósofos, isto é, contra aqueles que não foram movidos a sustentar que todas as aparências são verdadeiras com base no fato de que nenhuma regra pode ser estabelecida demonstrativamente pela qual seja possível distinguir com certeza entre aqueles que julgam corretamente e aqueles que não julgam, mas que sustentam a teoria ou visão acima mencionada apenas porque são insolentes.

A respeito disso, ele faz três coisas. Primeiro (377:C 711), mostra que tal insolência tende a levar a uma conclusão impossível. Segundo (378:C 712), indica a maneira pela qual parece necessário opor-se a eles ("No entanto, se nem todas as coisas"). Terceiro (379:C V6), explica como devemos enfrentar seu argumento do ponto de vista da verdade ("E, como foi dito").

Ele diz, portanto, primeiro (377), que aqueles que buscam "coerção meramente em palavras", isto é, aqueles que não são movidos por nenhuma razão ou por causa da dificuldade envolvida em algum problema ou por causa de alguma falha na demonstração, mas dependem apenas de palavras e acreditam que podem dizer qualquer coisa que não possa ser refutada — essas pessoas querem argumentar para uma conclusão impossível. Pois elas querem adotar o princípio de que os contrários são verdadeiros ao mesmo tempo, com base no fato de que todas as aparências são verdadeiras.

'12. No entanto, se nem todas as coisas (378).

Em seguida, ele mostra como podemos nos opor a esses homens usando sua própria posição e evitando a conclusão impossível anterior. Ele diz que, a menos que tudo o que existe seja considerado relativo, não se pode dizer que toda aparência é verdadeira. Pois, se há algumas coisas no mundo que têm ser absoluto e não são relativas à percepção ou à opinião, ser e aparecer não serão a mesma coisa; pois aparecer implica uma relação com a percepção ou com a opinião, porque aquilo que aparece aparece para alguém; e assim tudo o que não é uma aparência deve ser verdadeiro. É claro, então, que quem diz que todas as aparências são verdadeiras, faz todos os seres relativos, isto é, à percepção ou à opinião. Portanto, ao nos opormos aos sofistas anteriores que buscam coerção em palavras, podemos dizer que, se alguém acha adequado "conceder essa visão", isto é, ceder a essa opinião que eles sustentam, ele deve ter cuidado, ou estar atento, para não ser levado a admitir que os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo; pois não se deve dizer de forma absoluta que tudo o que aparece é verdadeiro, mas sim que o que aparece é verdadeiro para aquele a quem aparece, e na medida em que aparece, e quando aparece, e da maneira como aparece. Seria permitido adicionar essas qualificações com base no fato de que uma coisa não tem ser em sentido absoluto, mas apenas relativo.

'13. Agora, isso deve ser observado por aqueles que querem adotar essa posição, porque se alguém lhes concedesse que toda aparência é verdadeira, e assim não admitisse as qualificações acima mencionadas, como foi dito, seguir-se-ia imediatamente que ele está

dizendo que os contrários são verdadeiros ao mesmo tempo. Pois é possível que a mesma coisa pareça ser mel para o sentido da visão porque sua cor se assemelha à do mel, e não pareça ser mel para o sentido do paladar porque não tem gosto de mel. E da mesma forma, quando dois olhos são diferentes, a visão que se tem através de cada um não é a mesma, ou as impressões visuais que obtemos através de cada olho não parecem as mesmas. Por exemplo, se a pupila de um olho estivesse infectada por algum vapor grosso ou escuro, e a outra estivesse livre disso, todas as coisas pareceriam escuras ou obscuras através do olho infectado, mas não através do olho bom. Digo, então, que se deve ter cuidado, ou estar atento, porque isso é necessário ao confrontar os sofistas anteriores, que dizem, pelas razões dadas acima (376:C 708), que toda aparência é verdadeira.

- '14. E dessa posição também resultaria que todas as coisas são igualmente verdadeiras e falsas, porque elas não aparecem da mesma forma para todos os homens, nem mesmo da mesma forma para um único homem, uma vez que o mesmo homem muitas vezes faz julgamentos contrários sobre a mesma coisa ao mesmo tempo com base em diferentes sentidos; por exemplo, a visão julga que aquela coisa é uma, enquanto o tato julga que são duas, porque quando os dedos estão cruzados, acontece que o mesmo objeto tangível é sentido por diferentes órgãos do tato; isto é, o contato através de dedos diferentes afeta a potência tátil como se houvesse dois objetos tangíveis. Mas não parece ao mesmo homem através do mesmo sentido e da mesma maneira e ao mesmo tempo que isso é verdade, ou seja, que os contrários são verdadeiros ao mesmo tempo.
- '15. Portanto, talvez seja necessário usar esta resposta contra os sofistas acima mencionados que argumentam assim não por causa de alguma dificuldade, mas pelo argumento em si (como se sustentassem essa afirmação por si mesma porque são perversos), ou seja, que isso não é verdadeiro de forma absoluta, mas verdadeiro para esta pessoa. Pois não se segue disso que os contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo, porque não é contraditório que algo seja verdadeiro para uma pessoa e não verdadeiro para outra.
- '16. E, como foi dito (379).

Ele nos diz que devemos nos opor aos sofistas anteriores do ponto de vista da verdade e não apenas oferecer um argumento *ad hominem*, isto é, não concedendo a falsa opinião que eles sustentam. E ele faz isso por meio de dois argumentos. O primeiro é este: como foi dito antes, se tudo o que aparece é verdadeiro, eles devem "fazer todas as coisas relativas", isto é, à percepção ou à opinião. Ora, disso segue-se a posição insustentável de que nada pode existir ou vir a ser se não for pensado de alguma forma. Mas se isso é falso (porque muitas coisas existem e vêm a ser sobre as quais não há opinião nem conhecimento, por exemplo, coisas que existem nas profundezas do mar ou nas entranhas da terra), é evidente que nem todas as coisas são relativas, isto é, à percepção ou à opinião. Logo, nem toda aparência é verdadeira.

- '17. Além disso, se uma coisa (380).

Ele apresenta o segundo argumento. Ele diz que aquilo que é um só é relativo a uma coisa, e não a qualquer coisa, mas a uma coisa determinada. Por exemplo, é claro que a metade e o igual podem ser os mesmos em seu sujeito, ainda assim o dobro não é dito ser relativo ao igual, mas sim à metade; mas o igual é dito ser relativo ao igual. Da mesma forma, se o próprio homem, como sujeito pensante, é também o objeto do pensamento, o homem não é relativo ao sujeito pensante como sujeito pensante, mas como objeto do pensamento. Se, então, todos os seres são relativos a

um sujeito pensante como tal, segue-se que aquilo que chamo de sujeito pensante não é um, pois o um é relativo apenas a um, mas é um número infinito de coisas em espécie, uma vez que um número infinito de coisas está relacionado a ele. Mas isso é impossível. Portanto, não se pode dizer que todas as coisas são ditas ser relativas a um sujeito pensante, ou que tudo o que aparece assim, ou é pensado ser assim, é, portanto, verdadeiro.

'18. Que isso baste (381).

Ele agora tira sua conclusão pretendida, e a respeito disso faz duas coisas. Primeiro, tira sua conclusão principal; e segundo (382:C 719), deriva um corolário dela ("Mas, como é impossível").

Ele diz, portanto, primeiro (381), que é claro, a partir da afirmação acima, que a mais certa de todas as opiniões ou pontos de vista é aquela que afirma que afirmações ou proposições opostas, i.e., as contraditórias, não são verdadeiras ao mesmo tempo. E as conclusões impossíveis que confrontam aqueles que dizem que são verdadeiras ao mesmo tempo, e a razão que os moveu a dizer isso, também foram explicadas.

'19. Mas, como é impossível (382).

Ele tira o corolário. Ele diz que, como é impossível, a partir do que foi dito, que duas contraditórias sejam verdadeiras sobre o mesmo sujeito ao mesmo tempo, também é evidente que contrários não podem pertencer ao mesmo sujeito; pois o caráter privativo de um de dois contrários não é menos evidente no caso dos contrários do que é no caso de outros opostos, embora cada um de dois contrários seja uma realidade positiva; pois não consiste em afirmação e negação ou em privação e posse. Pois um deles é imperfeito quando comparado com o outro, como o preto em comparação com o branco, e o amargo com o doce; e assim tem uma espécie de privação adicionada a ele. Mas a privação é negação da substância, i.e., em algum sujeito determinado. E é também a privação de algum gênero determinado; pois é uma negação dentro de um gênero. Pois nem tudo que não vê é dito ser cego, mas apenas aquilo que se encontra no gênero das coisas que veem. É claro, então, que um contrário inclui privação, e que a privação é um tipo de negação. Portanto, se é impossível afirmar e negar algo ao mesmo tempo, também é impossível que contrários pertençam absolutamente ao mesmo sujeito ao mesmo tempo; mas ou "ambos pertencem a ele", i.e., relativamente, como quando ambos estão presentes potencialmente ou parcialmente, ou um está presente de certa maneira e o outro absolutamente; ou um está presente em muitas e nas partes mais importantes, e o outro apenas em alguma parte; por exemplo, um etíope é preto absolutamente e branco no que diz respeito aos seus dentes.

LIÇÃO 16 - Não Há Intermediário entre Contraditórias. Como Heráclito e Anaxágoras Influenciaram Esta Posição

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 7: 1011b 23-1012a 28

183. Tampouco pode haver um intermediário entre contraditórias, mas de cada sujeito é necessário ou afirmar ou negar uma coisa. Isso se torna evidente primeiro quando as pessoas definem o que são verdade e falsidade; pois dizer que o que é, não é, ou que o que não é, é, é falso; e dizer que o que é, é, ou que o que não é, não é, é verdadeiro. Portanto, quem afirma que algo é ou não é dirá ou o que é verdadeiro ou o que é falso. Mas nem o que é nem o que não é é dito ser ou não ser.
184. Além disso, um intermediário entre contraditórias será tal ou da maneira que o verde é um intermediário entre o branco e o preto, ou como o que não é nem homem nem cavalo é um intermediário entre um homem e um cavalo. Se for do último tipo, então não haverá mudança; pois a mudança é do que é bom para o que não é bom, ou deste para aquele. Mas que isso acontece agora é sempre aparente; pois a mudança ocorre apenas entre opostos e intermediários. Mas se for um verdadeiro intermediário, então neste caso haverá uma espécie de mudança para algo branco, mas não a partir do que não é branco. No entanto, isso não é agora aparente.
185. Além disso, a mente ou afirma ou nega todo objeto sensível e inteligível. Isso é claro a partir da definição, porque ela expressa o que é verdadeiro ou o que é falso. De fato, quando a mente compõe desta maneira, afirmando ou negando, ela diz o que é verdadeiro; e quando faz de outra forma, diz o que é falso.
186. Novamente, deve haver um intermediário além de todas as contraditórias, a menos que alguém esteja argumentando pelo argumento. Nesse caso, alguém dirá o que não é nem verdadeiro nem falso. E então haverá algo além do ser e do não-ser; e, portanto, haverá também algum tipo de mudança além da geração e da corrupção.
187. Novamente, haverá também um intermediário em todas aquelas classes de coisas nas quais a negação de um termo implica seu contrário; por exemplo, na classe dos números

haverá um número que não é nem par nem ímpar. Mas isso é impossível, como é evidente a partir da definição.

- 188. Além disso, haverá um regresso infinito, e haverá coisas que se relacionam não apenas como metade a mais, mas ainda mais. Pois também será possível negar o intermediário tanto com relação à sua afirmação quanto à sua negação; e isso, novamente, será algo, pois sua substância é algo diferente.
- 189. Novamente, quando alguém responde "não" à pergunta se uma coisa é branca, não negou nada além de que ela é; e seu não-ser é uma negação.
- 190. Ora, alguns homens formaram essa opinião da mesma forma que outras opiniões irracionais foram formadas; pois, quando não conseguem refutar argumentos erísticos, eles assentem ao argumento e afirmam que a conclusão é verdadeira. Alguns homens sustentam essa visão, então, por essa razão, e outros porque buscam uma explicação para tudo.
- 191. O ponto de partida a ser usado contra todas essas pessoas é a definição, e a definição resulta da necessidade de eles significarem algo; pois o conceito, do qual a palavra é um sinal, é uma definição.
- 192. Ora, a afirmação de Heráclito, que diz que todas as coisas são e não são, parece tornar todas as coisas verdadeiras; e a afirmação de Anaxágoras, de que há um intermediário entre contraditórios, parece tornar tudo falso; pois, quando todas as coisas estão misturadas, a mistura não é nem boa nem não boa, de modo que é impossível dizer algo verdadeiro.

COMENTÁRIO

- 20. Tendo argumentado dialeticamente contra aqueles que sustentam que contraditórios são verdadeiros ao mesmo tempo, Aristóteles agora argumenta contra aqueles que sustentam que há um intermediário entre contraditórios; pois esses pensadores nem sempre dizem que uma ou outra parte de uma contradição é verdadeira. Com relação a isso, ele faz duas coisas. Primeiro (383:C 720), ele argumenta contra essa posição. Segundo (393:C 736), ele argumenta contra certas outras questões irracionais que decorrem desta posição e da anterior ("Com esses pontos").

Com relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, ele levanta argumentos contra a posição mencionada. Segundo (390:C 730), ele dá a razão pela qual alguns pensadores foram movidos a sustentar essa posição ("Ora, alguns homens").

Com relação à primeira parte, ele apresenta sete argumentos. Ele diz, primeiro (383), que, assim como contraditórios não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, também não pode haver um intermediário entre contraditórios, mas é necessário afirmar ou negar um ou outro.

- 21. Isso se torna evidente, primeiro, a partir da definição de verdade e falsidade; pois dizer o que é falso é simplesmente dizer que o que é não é, ou que o que não é é. E dizer o que é verdadeiro é simplesmente dizer que o que é é, ou que o que não é não é. Está claro, então, que quem diz que algo é, diz ou o que é verdadeiro ou o que é falso; e se ele diz o que é verdadeiro, deve ser assim, porque dizer o que é verdadeiro é dizer que o que é é. E se ele diz o que é falso, não deve ser assim, porque dizer o que é falso é simplesmente

dizer que o que é não é. O mesmo se aplica se ele diz que algo não é; pois se ele diz o que é falso, deve ser; e se ele diz o que é verdadeiro, não deve ser. Portanto, ou a afirmação ou a negação é necessariamente verdadeira. Mas aquele que sustenta que há um intermediário entre contraditórios não afirma que é necessário dizer que o que é ou é ou não é; nem afirma que é necessário falar dessa forma sobre o que não é. Assim, nem aquele que afirma nem aquele que nega precisam dizer o que é verdadeiro ou o que é falso.

'22. Além disso, um intermediário (384).

Ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte: um intermediário entre quaisquer dois contraditórios pode ser entendido de uma maneira como algo que participa de cada um dos extremos, e este é um intermediário no mesmo gênero, como o verde ou o amarelo é um intermediário entre o branco e o preto; ou de outra maneira como algo que é a negação de cada extremo, e tal intermediário é diferente em gênero; por exemplo, uma pedra, que não é nem um homem nem um cavalo, é um intermediário entre um homem e um cavalo. Portanto, se há um intermediário entre contraditórios, ele será tal, seja da primeira maneira, seja da segunda.

'23. Se é um intermediário da segunda maneira, não haverá mudança. Isso se torna claro da seguinte forma: toda mudança é do que não é bom para o que é bom, ou do que é bom para o que não é bom. Portanto, como a mudança ocorre entre contrários, por exemplo, branco e preto, a mudança deve ocorrer entre coisas que são opostas como contraditórios; pois o preto não é branco, como fica claro a partir das afirmações acima. Mas, de acordo com a posição anterior, não pode haver mudança do que não é bom para o que é bom, ou vice-versa. Portanto, não haverá mudança. No entanto, sempre aparece ou parece que a mudança procede do que não é bom para o que é bom, ou vice-versa. Que toda mudança desse tipo seria destruída se a posição anterior for verdadeira "torna-se claro da seguinte forma. A mudança só pode ocorrer entre contrários e intermediários que pertencem ao mesmo gênero. Mas só pode haver uma mudança de um extremo a outro por meio de um intermediário. Portanto, se há um intermediário entre contraditórios como a negação de ambos, ou seja, como algo pertencente a um gênero diferente, será impossível que a mudança ocorra entre um extremo e um intermediário e, portanto, entre um extremo e outro.

'24. E se é um intermediário da primeira maneira, de modo que o intermediário entre contraditórios pertence ao mesmo gênero por participar de ambos, como o amarelo é um intermediário entre o branco e o preto, "segue-se esta conclusão impossível: haverá algum processo de geração que termina no branco e não vem do não-branco, porque a mudança procede não apenas de um extremo a outro, mas também de um intermediário. Mas não parece ser verdade que haja qualquer processo de mudança que termine no branco que não proceda do não-branco. Assim, fica claro que não há nenhuma maneira pela qual possa haver um intermediário entre contraditórios.

'25. Além disso, a mente (385).

Ele apresenta o terceiro argumento, que é o seguinte: em toda concepção pela qual o intelecto conhece ou compreende, ele afirma ou nega algo. Ora, pela definição de verdade e falsidade, parece que, quer se afirme, quer se negue, deve-se dizer o que é verdadeiro ou o que é falso; porque quando o intelecto compõe dessa maneira, seja afirmando ou negando conforme a

realidade se apresenta, ele expressa o que é verdadeiro; mas quando age de outro modo, expressa o que é falso. Assim, fica claro que uma afirmação verdadeira deve ser sempre uma afirmação ou uma negação, porque alguma opinião deve ser verdadeira, e toda opinião é uma afirmação ou uma negação. Logo, deve ser sempre uma afirmação ou uma negação o que é verdadeiro; e, portanto, não há intermediário entre os contraditórios.

'26. Além disso, é necessário (386).

Em seguida, ele apresenta o quarto argumento, que é o seguinte: se alguém sustenta que deve haver um intermediário entre os contraditórios, então é necessário dizer que, no caso de todos os contraditórios, deve haver, além dos próprios contraditórios, algo verdadeiro que seja um intermediário entre eles, a menos que essa pessoa esteja argumentando "pelo argumento", ou seja, sem nenhuma razão real, mas apenas porque lhe agrada falar dessa maneira. Mas isso não pode ser verdadeiro em todos os casos, porque o verdadeiro e o não-verdadeiro são contraditórios. Assim, seguir-se-ia que há alguém que diz o que não é nem verdadeiro nem falso. Mas o oposto disso foi esclarecido pela definição de verdade e falsidade.

'27. Da mesma forma, como ser e não-ser são contraditórios, seguir-se-á que existe algo além do ser e do não-ser, e, assim, haverá algum tipo de mudança além da geração e da corrupção; pois a geração é uma mudança para o ser, e a corrupção, uma mudança para o não-ser. Portanto, não pode haver intermediário entre os contraditórios.

'28. Além disso, haverá (387).

Ele apresenta o quinto argumento. Diz que, em alguns gêneros, uma negação ocupa o lugar de uma diferença contrária; ou, segundo outro texto, "a negação supre o contrário", porque um dos dois contrários, que deve estar no mesmo gênero, deriva sua definição da negação, como é claro no caso do par e do ímpar, e do justo e do injusto. Portanto, se há um intermediário entre a afirmação e a negação, haverá algum intermediário entre todos esses contrários, já que eles obviamente dependem da afirmação e da negação; por exemplo, no caso dos números, haverá algum número que não seja nem par nem ímpar. Mas isso é claramente impossível à luz da definição do par e do ímpar; pois o par é o que pode ser dividido em números iguais, e o ímpar é o que não pode. Portanto, segue-se que não pode haver um intermediário entre a afirmação e a negação.

'29. Além disso, haverá (388).

Agora ele apresenta o sexto argumento: aqueles que afirmam que há um intermediário entre uma afirmação e uma negação sustentam alguma terceira coisa além dessas duas, que todos postulam em comum, dizendo que não há nada intermediário entre elas. Mas três está relacionado a dois "como metade a mais", ou seja, numa proporção de um e meio para um. Portanto, de acordo com a opinião daqueles que sustentam um intermediário entre uma afirmação e uma negação, parece à primeira vista que todas as coisas "serão relacionadas como metade a mais", i.e., numa proporção de um e meio para um em relação às coisas que são dadas, porque haverá não apenas afirmações e negações, mas também intermediários. E essa não é a única conclusão que se segue, mas também se segue que haverá muito mais coisas em regressão infinita. Pois é evidente que tudo o que pode ser afirmado também pode ser negado. Mas se é possível afirmar que existem as três

coisas seguintes: uma afirmação, uma negação e um intermediário, então também é possível negar essas três. E assim como uma negação difere de uma afirmação, de maneira semelhante haverá também alguma quarta coisa que difere das três mencionadas; pois ela terá uma substância e estrutura inteligível diferentes daquelas mencionadas, da mesma forma que uma negação tem uma substância e estrutura inteligível diferentes de uma afirmação. E é possível negar essas quatro, e as negações delas serão verdadeiras; e assim até o infinito. Logo, haverá infinitamente mais coisas do que foi postulado. Isso parece absurdo.

'30. Além disso, quando alguém (389).

Ele apresenta o sétimo argumento, e ele é o seguinte: se alguém perguntasse se um homem ou alguma outra coisa é branco, aquele que responde deve dizer "sim" ou "não". Se ele diz "sim", é evidente que diz que a afirmação é verdadeira; mas se ele não afirma isso, mas diz "não", fica claro que ele nega isso. Ora, a única coisa que ele nega é o que lhe foi perguntado, e a negação disso é o não-ser, porque é negativa. Portanto, segue-se que, ao responder a essa pergunta, ele deve necessariamente admitir a afirmativa ou afirmar a negativa. Logo, não há intermediário entre essas duas.

'31. Ora, alguns homens (390).

Ele apresenta a razão pela qual alguns homens adotam essa opinião, e, a esse respeito, faz três coisas. Primeiro, mostra por que alguns homens sustentaram essa opinião. Segundo (391:C 733), explica como se pode argumentar dialeticamente contra eles ("O ponto de partida"). Terceiro (392:C 734), observa as visões filosóficas das quais dependem as opiniões anteriores ("A afirmação").

Ele diz, portanto, primeiramente (390), que a opinião anterior, como outras opiniões irracionais, é adotada por certos pensadores por uma de duas razões. A primeira é esta: quando alguns homens não conseguem refutar "argumentos erísticos", i.e., argumentos disputativos ou sofísticos, que lhes são apresentados por outros ou por si mesmos, eles concordam com quem apresenta o argumento e assentem à conclusão, dizendo que o que foi mostrado é verdadeiro. E então tentam confirmar isso criando outros argumentos.

'32. A segunda razão pela qual os homens adotam essa posição é que alguns homens querem descobrir um argumento para provar tudo e, portanto, o que não pode ser provado, eles não querem afirmar, mas negar. Mas os primeiros princípios, que são as concepções comuns de todos os homens, não podem ser provados. Logo, esses homens os negam e, assim, adotam visões irracionais.

'33. O ponto de partida (391).

Ele indica o ponto de partida a partir do qual se deve proceder para argumentar contra tais opiniões. Diz que o ponto de partida é derivado das definições de verdade e falsidade, ou das definições de outros termos, como fica claro pelos argumentos apresentados acima. Pois os homens devem admitir as definições das coisas se sustentam que as palavras significam algo; pois a expressão inteligível de uma coisa que uma palavra significa é a definição de uma coisa. Mas, se não admitem que todas as palavras significam algo, não diferem das plantas, como foi dito acima

(348:C 652).

'34. Agora a afirmação (392).

Aqui ele apresenta a opinião da qual dependem as opiniões anteriores. Diz que essas opiniões derivam da posição de Heráclito, que afirmou que todas as coisas estão em movimento e, portanto, que elas são e não são ao mesmo tempo. E, como o que está sendo movido tem o não-ser misturado com o ser, segue-se que tudo é verdadeiro.

'35. E da posição de Anaxágoras segue-se que há um intermediário entre os contraditórios; pois ele sustentava que tudo está misturado com tudo, porque tudo vem de tudo. Mas nenhum dos extremos pode ser predicado da mistura; por exemplo, cores intermediárias não são nem brancura nem negritude. Daí a mistura não é nem boa nem não-boas, nem branca nem não-branca; e assim há um intermediário entre os contraditórios. Segue-se, então, que tudo é falso; pois, segundo a opinião comum, não postulamos nada além da afirmação e da negação. Logo, se tanto uma afirmação quanto sua negação são falsas, segue-se que tudo é falso.

LIÇÃO 17 - Rejeição das opiniões de que Tudo é Verdadeiro e Falso, e de que Tudo está em Repouso e em Movimento

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 8: 1012a 29-1012b 31

193. Estabelecidos esses pontos, é evidente que as teorias que foram expressas de modo unívoco e acerca de todas as coisas não podem ser verdadeiras como alguns as afirmam. Ora, alguns dizem que nada é verdadeiro (pois afirmam que nada impede que todas as afirmações sejam como a afirmação de que a diagonal de um quadrado é comensurável com um de seus lados), e outros dizem que tudo é verdadeiro. Essas visões são quase as mesmas que a de Heráclito; pois aquele que diz que todas as coisas são verdadeiras e todas falsas admite ambas as visões, além de suas próprias palavras. Logo, se essas são impossíveis, estas também devem ser impossíveis.
194. Além disso, é evidente que há contraditórios que não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo. Nem podem todos ser falsos, embora isso pareça mais possível a partir do que foi dito.
195. Mas, ao opor-se a todas essas visões, é necessário postular, como foi afirmado na discussão acima (332), não 'que algo é ou não é', mas que uma palavra significa algo. Portanto, é necessário argumentar a partir de uma definição, uma vez que tenhamos aceito o que significam verdade e falsidade. Mas se dizer o que é verdadeiro é meramente negar o que é falso, nem tudo pode ser falso. Pois uma parte de uma contradição deve ser verdadeira.
196. Novamente, se tudo deve ser afirmado ou negado, ambos não podem ser falsos; pois uma parte de uma contradição é falsa.
197. E a visão comumente expressa aplica-se a todas essas teorias — elas se destroem a si mesmas; pois aquele que diz que tudo é verdadeiro torna verdadeiro o contrário de sua própria afirmação e, assim, torna a sua própria não verdadeira; pois o contrário nega que ela seja verdadeira. E aquele que diz que tudo é falso torna sua própria afirmação falsa. Mas se o primeiro faz uma exceção para a afirmação contrária, dizendo que só ela não é

verdadeira, e o último faz uma exceção para sua própria afirmação, dizendo que ela não é falsa, ainda assim terão que considerar a verdade e a falsidade de um número infinito de afirmações. Pois aquele que diz que uma afirmação verdadeira é verdadeira está certo; e esse processo continuará ao infinito.

- 198. Ora, é evidente que aqueles que dizem que todas as coisas estão em repouso não falam a verdade, e tampouco aqueles que dizem que todas as coisas estão em movimento.
- 199. Pois, se todas as coisas estão em repouso, a mesma coisa será sempre verdadeira e falsa; mas isso parece ser algo que muda, pois aquele que faz uma afirmação em um certo tempo não era e novamente não será.
- 200. E se todas as coisas estão em movimento, nada será verdadeiro, e então tudo será falso. Mas foi demonstrado que isso é impossível.
- 201. Além disso, deve haver algum ser que é mudado; pois a mudança é de algo para algo.
- 202. Mas não é verdade que todas as coisas estão em repouso ou em movimento às vezes, e nada sempre; pois há algo que sempre move as coisas que estão sendo movidas, e o primeiro motor é em si mesmo imóvel.

COMENTÁRIO

- 36. Ele argumenta dialeticamente contra certas posições que decorrem das mencionadas acima. Primeiro (393:C736), argumenta contra certos homens que destroem os princípios da lógica; e segundo (398:C744), contra certos homens que destroem os princípios da filosofia natural (“Agora é evidente”).

Pois a filosofia primeira deve argumentar dialeticamente contra aqueles que negam os princípios das ciências particulares, porque todos os princípios se baseiam no princípio de que uma afirmação e uma negação não são verdadeiras ao mesmo tempo, e que não há intermediário entre elas. Ora, esses princípios são os princípios mais específicos desta ciência, pois dependem do conceito de ente, que é o sujeito primário deste ramo da filosofia. Mas o verdadeiro e o falso pertencem especificamente ao estudo da lógica; pois dependem do tipo de ente que se encontra na mente, com o qual a lógica lida; pois a verdade e a falsidade existem na mente, como é dito no Livro VI desta obra (558:C1231). O movimento e o repouso, por outro lado, pertencem propriamente ao estudo da filosofia natural, pois a natureza é definida como um princípio de movimento e de repouso. Ora, o erro sobre a verdade e a falsidade é resultado do erro sobre o ente e o não-ente, pois a verdade e a falsidade são definidas por meio do ente e do não-ente, como foi dito acima. Pois há verdade quando se diz que o que é, é, ou que o que não é, não é; e a falsidade é definida de modo oposto. E similarmente, o erro sobre o repouso e o movimento é resultado do erro sobre o ente e o não-ente; pois o que está em movimento enquanto tal ainda não existe, enquanto o que está em repouso já é. Portanto, quando os erros sobre o ente e o não-ente forem removidos, os erros sobre a verdade e a falsidade e sobre o repouso e o movimento também serão então removidos.

- 37. Quanto à primeira parte desta divisão, ele faz duas coisas. Primeiro (393:C737), expõe as opiniões errôneas sobre a verdade e a falsidade. Segundo (394:C739), critica essas opiniões (“Além disso, é evidente”).

Assim, ele diz (393) que, “com esses pontos estabelecidos”, i.e., com os pontos anteriores estabelecidos que devem ser usados contra as posições paradoxais mencionadas acima, é obviamente impossível que as visões de alguns homens sejam verdadeiras, a saber, que devemos formar uma opinião “univocamente”, i.e., pensar da mesma maneira, sobre todas as coisas, de modo que devamos dizer que todas as coisas são igualmente verdadeiras ou igualmente falsas. Pois alguns pensadores disseram que nada é verdadeiro, mas tudo é falso, e que nada impede que digamos que todas as afirmações são tão falsas quanto a afirmação (que é falsa) de que a diagonal de um quadrado é comensurável com um de seus lados. Mas outros disseram que todas as coisas são verdadeiras. Afirmações deste último tipo são um resultado da opinião de Heráclito, como foi apontado (362:C684); pois ele disse que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, e disso segue-se que tudo é verdadeiro.

'38. E para que talvez alguém não diga que, além dessas opiniões, há também uma terceira, que afirma que tudo é ao mesmo tempo verdadeiro e falso, ele responde, como que encontrando uma objeção tácita, que qualquer um que sustente essa opinião também sustenta ambas as opiniões anteriores. Portanto, se as duas primeiras opiniões são impossíveis, a terceira também deve ser impossível.

'39. Além disso, é evidente (394).

Então ele apresenta argumentos contra as opiniões anteriores, e o primeiro deles é o seguinte: é evidente que há certos contraditórios que não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo nem falsos ao mesmo tempo, por exemplo, o verdadeiro e o não-verdadeiro, o ente e o não-ente. Isso pode ser melhor compreendido a partir do que foi dito. Portanto, se um desses dois contraditórios deve ser falso e o outro verdadeiro, nem todas as coisas podem ser verdadeiras ou todas falsas.

'40. Mas ao opor-se (395).

Ele dá o segundo argumento. Ele diz que ao opor-se “a essas visões”, ou posições, “é necessário postular”, ou solicitar, não que alguém admita que algo é ou não é na realidade, como foi dito acima (332:C611), porque isso parece ser petição de princípio, mas que ele admita que uma palavra significa algo. Ora, se isso não for concedido, a disputa chega ao fim; mas se for concedido, é então necessário dar definições, como já foi dito acima (332:C611). Portanto, devemos argumentar contra esses pensadores procedendo a partir de definições, e no caso da presente tese devemos fazer isso especialmente considerando a definição de falsidade. Ora, se a verdade consiste meramente em afirmar o que é falso negar, e vice-versa, segue-se que nem todas as afirmações podem ser falsas, porque ou a afirmação ou a negação de algo deve ser verdadeira. Pois obviamente a verdade consiste simplesmente em dizer que o que é, é, ou em dizer que o que não é, não é; e a falsidade consiste em dizer que o que é, não é, ou em dizer que o que não é, é. Portanto, é claro que é verdadeiro dizer que aquilo é do qual é falso que não é, ou dizer que aquilo não é do qual é falso que é; e é falso dizer que aquilo é do qual é verdadeiro que não é, ou dizer que aquilo não é do qual é verdadeiro que é. Assim, a partir da definição de verdade e falsidade, é claro que nem todas as coisas são falsas. E pela mesma razão, é claro que nem todas as coisas são verdadeiras.

'41. Além disso, se tudo (396).

Aqui ele dá o terceiro argumento, que é o seguinte: é claro a partir do que foi dito acima que devemos ou afirmar ou negar algo de cada coisa, uma vez que não há intermediário entre contraditórios. É impossível, então, que tudo seja falso. E pelo mesmo raciocínio prova-se que é impossível que tudo seja verdadeiro, i.e., em razão do fato de que é impossível tanto afirmar quanto negar algo ao mesmo tempo.

'42. E a visão (397).

Ele apresenta o quarto argumento: todas as afirmações ou opiniões anteriores enfrentam este resultado irracional — elas se destroem. Esta é "a visão comumente expressa", ou seja, uma afirmação frequentemente ouvida feita por todos; e assim outro texto diz: "Acontece que é comumente sustentada". Ele prova essa visão da seguinte forma: quem diz que tudo é verdadeiro torna o contrário de sua própria opinião verdadeiro. Mas o contrário de sua própria opinião é que sua própria opinião não é verdadeira. Portanto, quem diz que tudo é verdadeiro diz que sua própria opinião não é verdadeira; e assim destrói sua própria opinião. Da mesma forma, é evidente que quem diz que tudo é falso também diz que sua própria opinião é falsa.

'43. E porque alguém poderia dizer que aquele que afirma que tudo é verdadeiro faz uma exceção ao contrário de sua própria afirmação ou o exclui do que vale universalmente (e o mesmo se aplica a quem diz que tudo é falso), ele portanto

rejeita esta resposta. Ele diz que, se aquele que diz que tudo é verdadeiro faz uma exceção à sua própria opinião contrária, dizendo que ela sozinha não é verdadeira, e se aquele que diz que tudo é falso faz uma exceção à sua própria opinião, dizendo que ela sozinha não é falsa, ainda assim segue-se que eles poderão "considerar", ou apresentar, um número infinito de afirmações verdadeiras contra aqueles que sustentam que todas são falsas, e um número infinito de afirmações falsas contra aqueles que sustentam que todas são verdadeiras. Pois, admitindo que uma opinião seja verdadeira, segue-se que um número infinito são verdadeiras. E admitindo que uma opinião seja falsa, segue-se que um número infinito são falsas. Pois se a posição, ou opinião, de que Sócrates está sentado é verdadeira, então a opinião de que é verdade que Sócrates está sentado também será verdadeira, e assim por diante ao infinito. Pois quem diz que uma afirmação verdadeira é verdadeira está sempre certo; e quem diz que uma afirmação falsa é verdadeira está sempre errado; e isso pode prosseguir ao infinito.

'44. Agora é (398).

Ele argumenta contra aqueles que destroem os princípios da natureza, ou seja, movimento e repouso, e quanto a isso faz três coisas.

Primeiro, ele menciona a falsidade dessas opiniões, dizendo que é evidente, a partir do que foi dito acima, que nem a opinião que afirma que tudo está em movimento, nem aquela que afirma que tudo está em repouso, é verdadeira.

'45. Pois se todas as coisas (399).

Segundo, ele mostra que essas opiniões são falsas. Primeiramente, ele mostra que a opinião que sustenta que tudo está em repouso é falsa; pois se tudo estivesse em repouso, nada seria então

mudado do estado em que às vezes está. Portanto, o que é verdadeiro seria sempre verdadeiro, e o que é falso seria sempre falso. Mas isso parece absurdo; pois a verdade e a falsidade de uma proposição são mutáveis. E isso não é de se admirar, porque o homem que tem uma opinião ou faz uma afirmação em um momento não era, e agora é, e novamente não será.

'46. Segundo, ele usa dois argumentos para mostrar que a opinião que sustenta que todas as coisas estão em movimento é falsa. Ele dá o primeiro (400) onde diz: "E se todas as coisas". É como segue. Se todas as coisas estão em movimento e nada está em repouso, nada será verdadeiro no mundo; pois o que é verdadeiro já existe, mas o que está em movimento ainda não existe. Portanto, tudo deve ser falso. Mas isso é impossível, como foi mostrado (395:C 740).

'47. Além disso, é necessário (401).

Ele dá o segundo argumento, e é assim: tudo que está passando por mudança é necessariamente um ser, porque tudo que está sendo mudado está sendo mudado de algo para outra coisa, e tudo que está sendo mudado em outra coisa pertence ao sujeito que está passando pela mudança. Portanto, não é necessário dizer que tudo no sujeito que passa pela mudança está sendo mudado, mas que há algo que permanece. Portanto, nem tudo está em movimento.

'48. Mas não é (402).

Ele dá o terceiro argumento, e ele descarta uma opinião falsa que poderia surgir do que foi dito acima. Pois, como nem todas as coisas estão em movimento nem todas em repouso, alguém poderia então pensar que todas as coisas estão às vezes em movimento e às vezes em repouso. Ao descartar essa opinião, ele diz que não é verdade que todas as coisas estão às vezes em movimento e às vezes em repouso, pois há certas coisas móveis que estão sempre sendo movidas, ou seja, os corpos celestes acima de nós, e há um motor, ou seja, o primeiro, que é sempre imóvel e sempre no mesmo estado, como foi provado no Livro VIII da *Física*.