

INTRODUÇÃO

É o *Organon*, sem dúvida, a obra introductória de Aristóteles, o exórdio do "*Corpus aristotelicum*", e inicia-se ela por esta, que ora apresentamos, "*Das Categorias*", **a cuja tradução procedemos**, e em que os comentários às passagens principais estão calcados nas obras dos mais conspícuos comentaristas.

Não seguimos aqui a inqualificável intenção de apenas citar gregos do período de decadência e comentaristas modernos, deixando de lado os grandes escolásticos, cujos comentários são sem dúvida superiores aos da maioria dos outros comentaristas. Ao tomarmos, por exemplo, a edição das obras de Aristóteles, efectuada pela Universidade de Oxford, sob a direcção, e principais comentários, de David Ross, notamos que não cita nenhuma vez, na análise dos *Analíticos*, nem a Tomás de Aquino, nem a Fonseca, nem a Suarez, nem a João de São Tomás, nem a Peñafiel, nem a Baltazar Teles, nem a Baltazar Álvares, nem aos conimbricenses, nem aos salmanticenses, nem a Capreolo, nem ao Ferrariense, para citarmos apenas alguns. E **por quê?** Porque tais obras são desprezadas? Acaso outros superaram os trabalhos realizados por tão conspícuos comentaristas? Acaso um Fitzgerald, ou outro qualquer, merecerá maior destaque que aqueles que realizaram obra de vulto e de profunda análise? Absolutamente não! Será **porque** Ross desconhece tais trabalhos? Presumivelmente sim. Admitiremos apenas essa presunção, pois não desejamos fazer afirmações outras nas quais poderíamos atribuir intenções inconfessáveis. Contudo, não é de modo algum perdoável que assim proceda ele.

Nós compendiaremos, aqui, os comentários de ambos os lados; ou melhor, de todos os lados, e o leitor terá oportunidade de verificar não só onde há os melhores trabalhos, como também damos uma síntese das grandes contribuições que os escolásticos apresentaram à obra aristotélica, com as demonstrações que se tornarem necessárias.

TEMA DA OBRA

Examina esta obra as *categorias* (*kathegoriai*), no latim *praedicamentum*. São "as séries ou coordenações dos predicamentos superiores e inferiores em quaisquer gênero e classe", o que constitui, como nos mostra Caietanus, as operações lógicas. Nesta obra, Aristóteles examina os gêneros supremos, que são os predicamentos, deixando as outras partes da Lógica para os livros seguintes, como veremos oportunamente

DIVISÃO DA OBRA

O livro "*Das Categorias*" divide-se em três partes.

A *primeira* é a que examina os ***ante-predicamentos***, e compõe-se de quatro capítulos, ***nos quais*** estuda os preâmbulos e os pré-requisitos necessários para a razão do ente predicamental e para a sua coordenação nos seus gêneros, pois os gêneros supremos contêm, acima de si, apenas os análogos e os equívocos, e abaixo de si apenas os unívocos, considerando, comparativamente, um predicamento a outro, se são denominativos, bem como a coordenação dos requisitos dos predicamentos.

A *segunda parte* trata dos *Predicamentos*, do capítulo quinto ao nono, ***nos quais*** examina os dez predicamentos (categorias), aos quais se reduzem, genericamente, todos os entes criados.

Na *terceira parte*, examina os *postpredicamentos*, que são a *oposição*, a *prioridade*, o *simultâneo*, a *moção*, e o *habere* (hábito), os quais são propriedades de todos ou de muitos predicamentos, propriedades comuns quase.

TERMINOLOGIA

Para melhor inteligência da matéria, mantemos não só a terminologia grega como a latina, facilitando, assim, ao leitor fazer paralelos.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

SÚMULA DO CAPÍTULO 1

Este capítulo oferece três definições. A primeira é a dos equívocos, a segunda, a dos unívocos, e a terceira, a dos denominativos.

CAPÍTULO 1 (Das Categorias)

Predicamenta = predicamentos¹

Equívocos (homônimos), unívocos (sinônimos) e denominativos (parônimos) ²

Chamam-se **equívocos** (homonyma)³ as coisas que de comum só têm o nome, enquanto a noção designada por esse nome é diversa. Assim, tanto um homem real como um homem em pintura podem ser chamados "animal".

Essas duas coisas não têm, na verdade, em comum, senão o nome, enquanto a noção⁴ designada pelo nome é diferente, (são empregadas equivocadamente).

5 Se se desejar saber em que realiza cada uma delas a essência de animal⁵, é uma definição própria a uma e outra que se deverá dar.

¹ Damos entre chaves os termos correspondentes nos diversos idiomas, ora em grego, ora em latim, ora em português. O leitor inteligente logo os perceberá. Queremos salientar, também, que não fazem eles parte do texto original, salvo os gregos.

Categoria, no latim, é **categoria** e também **praedicamentum**, pl. **praedicamenta**, em grego **Kategoria**.

² Homônimo = equívoco; sinônimo = unívoco; parônimo = denominativo

³ **Homonyma**, em grego, significa as coisas equívocas (homônimas), que são aquelas que têm em comum o nome, não, porém, a noção. Assim, **cão**, que pode referir-se ao animal e à constelação.

⁴ **Logos** é lei, é princípio, é noção, é discurso, é razão. Aqui traduzimos por **noção**, que indica o que se nota intencionalmente de uma coisa, o que representamos da coisa. **Logos** refere-se, também, ao que é a coisa cogitada, não enquanto é cogitada, mas o que é em si.

⁵ **to... einai**, com um nome no dativo (o à coisa ser, o ser que é atribuído à coisa), significa a quiddidade, a essência da coisa (anotação de Waitz, I, 271, cit. por Tricot).

Por outro lado, **unívoco**⁶ diz-se do que tem ao mesmo tempo comunidade de nome e identidade de noção. Por exemplo, um homem e um boi são ambos "animais"; com efeito, não somente o homem e o boi são chamados pelo nome *10* comum de animal, mas sua definição é a mesma, pois se desejarmos saber qual é a definição de cada um deles, em que cada um deles realiza a essência de animal, então a definição, que se deverá dar, é a mesma.

Por fim, chamam-se denominativas⁷, as coisas que, diferindo uma da outra pela terminação, recebem seu nome de algum outro nome;¹⁵ assim, da palavra **gramática** vem **gramático**, e de **coragem**, **corajoso**.

SÚMULA DO CAPÍTULO 2

Este capítulo contém duas partes.

A primeira parte apresenta duas divisões e a segunda, uma definição.

A primeira divisão trata dos COMPLEXOS e dos INCOMPLEXOS⁸. A segunda divisão trata das coisas predicamentais, segundo quatro classificações.

Na segunda parte, trata Aristóteles da definição do que existe no SUBJECTUM.

CAPÍTULO 2 (Das diferentes expressões)

Entre as expressões, umas são simples e outras compostas. Como exemplos da primeira, temos: homem, boi, corre, vencedor. Como exemplos das últimas, temos: "O homem corre", "O homem é vencedor";

20 Entre os seres, uns são afirmados de um sujeito, não estando nunca presentes no sujeito⁹, por exemplo, **homem** é afirmado de um sujeito; ou seja, de um

⁶ **Unívoco** (**synônimon** opõe-se a **homônimon**) diz-se dos nomes, ou conceitos que são idênticos em natureza e em nome.

⁷ **Denominativas** (**parônima**) são as coisas que diferem da outra pelo "caso", terminação, como exemplifica Aristóteles, mas que têm um sentido intermédio entre os **homônimos** e os **sinônimos**.

⁸ Sobre a complexidade e a incomplexidade dos conceitos vejam-se os comentários a este capítulo.

determinado homem, mas não está em nenhum sujeito. Outros¹⁰ estão num sujeito, contudo não são afirmados de nenhum sujeito (por **estar num sujeito**¹¹, entendo o que, não se encontrando em um sujeito como sua parte, não pode ser separado do em que 25 ele está); por exemplo, uma certa ciência gramatical existe num sujeito; ou seja, na alma, mas não é ela afirmada de nenhum sujeito; e uma certa brancura existe num sujeito, ou seja, no corpo (pois toda cor está num corpo) e, contudo, não é ela afirmada de nenhum sujeito.

Outros seres¹² são ao mesmo tempo afirmados **1^b** de um sujeito e estão num sujeito: por exemplo, a Ciência está num sujeito, ou seja, na alma, e ela é também afirmada de um sujeito, a gramática.

Outros seres, afinal¹³, não estão num sujeito, nem são afirmados de um sujeito, por exemplo **este homem, este cavalo**, pois nenhum ser dessa natureza está num sujeito, nem é afirmado de um sujeito.

E falando de modo mais geral, os indivíduos, e o que é numericamente um nunca são afirmados de um sujeito¹⁴; para alguns¹⁵, porém, nada impede que estejam num sujeito, pois uma certa ciência gramatical está em um sujeito [mas não é afirmada de nenhum sujeito]¹⁶.

⁹ O universal, como forma, é a substância segunda (**ousia deuterá**). Não está num sujeito, pois não é um acidente, cujo ser consiste em ser-em-outro (**inesse**), já que é uma substância, que se predica de um sujeito (**hipokeimenon**), na qualidade de universal. O sujeito é o substracto, e tanto pode ser a forma como a matéria, ou o conjunto dos dois, **to synolon**.

¹⁰ O acidente particular está num sujeito na sua qualidade de acidente. Contudo, não é predicado de um sujeito porque o predicado é necessariamente geral e aquele é particular. Assim, exemplifica-se: tal ciência particular, tal brancura.

¹¹ Aristóteles define o acidente pelas seguintes notas: 1) estar em um sujeito (**inesse**); 2) não ser apenas uma parte do todo, como o são, por exemplo, a alma ou a mão; 3) estar **inerente no sujeito e não poder** existir sem ele. Assim uma cor não pode existir sem o corpo.

¹² O acidente universal, como a Ciência, por exemplo, está num sujeito, do qual é um acidente. Este acidente é um predicado do sujeito, por ser universal.

¹³ Temos, aqui, a substância individual (**tode ti**), que é a substância primeira (a matéria), que não está num sujeito, porque não é acidente, mas, sim, substância, nem é predicado de um sujeito, porque é individual.

¹⁴ Por ser individual, a substância primeira nunca é predicado de um sujeito.

¹⁵ Os acidentes particulares.

¹⁶ As palavras entre chaves estão suprimidas em algumas edições.

SÚMULA DO CAPÍTULO 3

*Oferece este capítulo **DUAS REGRAS** que servem para conhecer sob vários aspectos os predicamentos.*

Essas regras são expostas no texto.

CAPÍTULO 3 (O predicado do predicado - Gêneros e espécies)

10 Quando uma coisa é atribuída a uma outra como a seu sujeito, tudo o que é afirmado do predicado deverá ser também afirmado do sujeito: por exemplo, **homem** é atribuído ao homem individual, e, por outro lado, **animal** é atribuído a homem; portanto, ao homem individual se deverá atribuir também **animal**, pois o **15** homem individual é ao mesmo tempo homem e animal.

Se os gêneros são diferentes¹⁷, e não subordinados uns aos outros, suas diferenças serão especificamente outras. Tomemos **animal** e **ciência**; **pedestre** e **bípede**, **alado** e **aquático** são diferenças de **animal**. Ora, nenhuma dessas diferenças é uma diferença para **ciência**, pois uma ciência não se diferencia de outra **20** ciência pelo facto de ser bípede.

Por outro lado, nos gêneros subordinados uns aos outros, nada impede que as suas diferenças sejam as mesmas, pois os gêneros mais elevados são predicados dos gêneros menos elevados, de maneira que todas as diferenças do predicado serão também diferenças dos sujeitos.

SÚMULA DO CAPÍTULO 4

Oferece Aristóteles neste capítulo a divisão dos predicamentos em dez gêneros supremos.

¹⁷ O **gênero** foi devidamente examinado no "Isagoge", de Porfírio (edição desta casa).

Demonstra que essas VOZES dos predicamentos são simples (incomplexas) e não complexas

CAPÍTULO 4 (Das Categorias)

25 As expressões sem nenhuma ligação significam¹⁸ a substância, a quantidade, a qualidade, a relação, o lugar, o tempo, a posição, a posse (**habitus**), a acção, a afecção (paixão).

É substância para dizê-lo numa palavra, por exemplo, **homem, cavalo**; quantidade, por exemplo, **comprido-de-dois-côvados, comprido-de-três-côvados**; qualidade, **branco, gramático**; relação, **duplo, metade, maior**; lugar, **no Liceu, no Forum**; tempo, **ontem, no ano passado**; posição: **está deitado, está de pé**; posse [**habitus**]: **é calçado, é armado**; acção: **corta, queima**; afecção (paixão): **cortado, queimado**.

5 Nenhum desses termos em si mesmo e por si mesmo nem afirma nem nega nada; é somente pela ligação desses termos entre si que se produz a afirmação ou a negação. Com efeito, toda afirmação e toda negação é, assim parece¹⁹, verdadeira ou falsa, enquanto que, para as expressões sem nenhuma ligação, não há 10 nem verdadeiro nem falso: por exemplo, **homem, branco, corre, é vencedor**.

COMENTÁRIOS AOS CAPÍTULOS 1, 2, 3 e 4

ANÁLISE GERAL DOS ANTE-PREDICAMENTOS

¹⁸ As categorias também foram estudadas no "Isagoge", onde também apresentamos as justificações respectivas. Nos comentários, reunimos as razões desta classificação aristotélica, que não se funda apenas em razões gramaticais, como alguns comentaristas afirmam.

¹⁹ Segundo a opinião (**doxa**) comum.

Chamam os lógicos de *ante-predicamentos* os preâmbulos e os pré-requisitos para ordenar os *predicamentos*, propostos por Aristóteles. Classificam, assim, em quatro ordens. A primeira divisão consiste em *unívocos*, *equívocos*, *análogos* e *denominativos*. Chama-se *unívoca* a predicação, quando a razão total é absolutamente a mesma; *equívoca*, quando as razões são totalmente diversas; *análogas*, quando parte é a mesma, e parte é diversa; *denominativos*, **quando derivadas** do abstracto, assim o branco da brancura.

O que predicamos de um é o nome apenas, ou alguma coisa decorrente do nome. Se o que se predica **se faz** apenas pelo nome, e não pela conceituação, temos o *equívoco*, e, no segundo, temos a predicação *unívoca*.

Assim, no primeiro caso, *cão* pode significar a peça de uma arma, ou ainda, o animal, e predicado para ambos é predicado equivocadamente, e *animal*, predicado de *homem* e de *cavalo*, é predicado *univocamente*. Quando se predica saudável do *remédio* e do *homem*, predica-se *analogamente*, porque *remédio* e *homem* são diversos, porque pertencem a gêneros diferentes, mas a sanidade é uma, e refere-se à mesma. A *analogia* pode ser: a) segundo o ser, e não segundo a intenção; b) segundo a intenção apenas, e não segundo o ser; c) segundo o ser e segundo a intenção.

Esta última constitui a predicação analógica propriamente. Um termo é *unívoco*, quando o nome e a razão total são os mesmos; assim o nome animal, univocamente, predica-se de leão e de homem, não somente porque o nome animal convém a ambos, mas, também, porque a sua definição essencial é a mesma, já que tanto homem como leão são animais. Ao estudarmos os termos, as idéias e os conceitos, vimos que **pode haver** termos *equívocos*, não, porém, conceitos *equívocos*, porque se os termos, quando *equívocos*, são os mesmos, os conceitos, que eles significam, são diversos. Assim, há termos *equívocos*, não, porém, conceitos *equívocos*. Os conceitos só podem ser *unívocos* ou *análogos*. Já vimos acima que há três modos de ser dos conceitos *análogos*.

A) No primeiro tipo, não são propriamente análogos, porque há univocidade segundo o ser, pois referem-se à mesma razão de ser; no segundo e no terceiro, temos, propriamente, a analogia.

B) Os predicados devem ser analisados quanto à sua complexidade e incomplexidade *in re* et *in voce* (como passaremos a examinar).

C) Examinem-se os predicamentos que estão no sujeito, ou que se dizem do sujeito.

Quatro são as combinações:

- 1) os que se dizem do sujeito, mas que não estão no sujeito (a substância universal, a substância segunda);
- 2) os que estão no sujeito, mas não se dizem do sujeito (*accidentes singulares*, como branco);
- 3) os que não se dizem do sujeito, nem estão no sujeito (substâncias singulares, como *este homem*, como a substância primeira, a *matéria*);
- 4) os que se dizem do sujeito e que estão no sujeito (accidentes universais, como ciência, que está no homem enquanto ele é sujeito, e se diz desta ou daquela ciência).

Esta divisão dos predicamentos é feita por Aristóteles. Quatro são as regras dos ante-predicamentos. 1) É predicado *per se* o que é predicado segundo a própria razão, e o que não é predicado segundo a própria razão, não se predica *per se*. Assim, o que se predica do gênero, predica-se da espécie, mas nem tudo o que se predica da espécie **se predica** do gênero (como, por ex., a *diferença*). São comuns as *falácias* de *accidente*, como a predicação *per accidens*, quando considerada como *per se*.

- 2) Uma coisa difere de outra coisa, quando a razão de uma não é a razão da outra.
- 3) Quando se predica algo de algum sujeito, o que se diz do predicado **se diz** do sujeito.
- 4) Nos gêneros não subalternados, as diferenças essenciais não são as mesmas.

RAZÕES DOS ANTE-PREDICAMENTOS

A primeira razão dos ante-predicamentos consiste em serem eles considerados segundo tríplice aspecto.

Primeiro, o daqueles predicados que estão acima de todo predicamento: os *análogos* e os *equívocos*.

Segundo, o daqueles que se coordenam no mesmo predicamento: os *unívocos*.

Terceiro, o daqueles que estão num predicamento em relação aos que estão em outro, os *denominativos*.

Deve-se, ainda, considerar a conveniência e a inconveniência nos nomes, pois o lógico não trata das coisas senão enquanto são explicadas pelos nomes e pelos conceitos.

Os análogos e os equívocos não estão acima dos predicamentos em algo que seja unívoco.

A razão dos segundos **ante-predicamentos** consiste em serem coordenações das coisas simples, não das complexas. As coisas simples têm, uma única definição e quiddidade. Só é um ente *simpliciter* (simplesmente ente) aquele que tem unidade e quiddidade na essência. Essa a razão (*logos*) da distinção dos *complexos* e dos *incomplexos*, como **ante-predicamentos**.

A razão do terceiro **ante-predicamento** consiste no **estar** ou não no sujeito, no **se atribuir intencionalmente ou não ao sujeito**, cujas quatro combinações são citadas por Aristóteles. O que se predica de um sujeito é algo real, que inhere **nele** ou algo que dele se diz, como algo que apenas intencionalmente atribuímos ao sujeito. Neste terceiro ante-predicamento, distingue Aristóteles um duplo gênero de entes; ou seja, a substância e o acidente, e um duplo gênero das intenções, a universalidade e a singularidade, o que conduz à formação dessas coordenações dos predicamentos accidentais e da substância, segundo a singularidade e a universalidade.

A razão do quarto **ante-predicamento** consiste em ser necessário conhecer, na coordenação dos predicamentos, não só a conexão deles, que se colocam em linha recta, que pertence à colocação recta do predicamento, como também à conexão ou separação deles, que se colocam de lado enquanto diferença. Duas regras surgem aqui.

O que se predica essencialmente de um superior predica-se de seus inferiores (naturalmente subordinados). O que se predica do sul-americano, predica-se do brasileiro. É imprescindível que o inferior esteja coordenado, portanto, em linha directa ao superior.

Os gêneros, que não estão subordinados, não possuem as mesmas diferenças. Quando estão subordinados, as diferenças são as mesmas. Os gêneros subalternados ou se põem um sob o outro, ou sob um terceiro, como *animal* e *planta*, que se subordinam a *vivente*.

Possuem os gêneros em potência diferenças, pelas quais se dividem em suas espécies. Contudo, é mister **nunca confundir as diferenças constitutivas com as diferenças accidentais**. Assim, bípede e quadrúpede são diferenças accidentais, mas corpóreo e incorpóreo são diferenças constitutivas.

DOS EQUÍVOCOS

Define Aristóteles como equívocos (*homonymá*) as coisas **que se têm em comum o nome**, contudo a razão designada por esse nome é diversa. Assim animal é tanto um homem real como um homem pintado, numa pintura.

A definição, porém, de Aristóteles refere-se aos *equivocos equivocados*, tanto que os trata no plural. Quanto ao *equivoco equivocante* é mister atender para o que segue: a equivocação dá-se no nome, não no conceito, pois não há conceitos equívocos, mas apenas unívocos ou análogos. O conceito equívoco seria outro que outro; outro conceito, portanto. Há, sim, nomes equívocos, quando o nome é o mesmo e **a razão à qual intencionalmente se refere é outra**, distinta. Há, assim, termos verbais equívocos, não conceitos equívocos; há equivocidade *in você* não *in ratione*. Note-se que Aristóteles não diz que *vox* é equívoca mas *nomen*. Portanto, a equivocidade está na razão do nome, enquanto nome. Mas o nome equívoco é o que tem muitas significações.

Tanto os análogos como os equívocos, quando tomados em seu significado, o que deles se predica lhes é proporcionado. Assim "o leão corre" é proporcionado ao leão animal real, mas "**o leão que há em nós corre**" seria inadequado.

Assim o predicado é adequado e verdadeiro segundo é tomado o nome equívoco ou análogo, o que é fácil perceber-se.

DOS ANÁLOGOS

A maneira mais comum de entender a analogia é a de um *medium* entre a univocidade e a equivocidade. Para uns é uma espécie de univocidade, para outros, porém, uma espécie de equivocidade.

Dizem-se conceitos análogos aqueles que têm em sua razão alguma nota em comum. Se assim se entende, neste caso, há analogia entre todas as entidades, porque há entre elas algo em comum quanto à sua razão, não apenas considerada em sua quiddidade, mas em sua afirmação entitativa. Essa razão que os identifica, chamavam-na os pitagóricos e os platônicos de *logos analogante*, o *logos que analogia os analogados*. Mas o que analogia vários, esse *logos* tanto pode referir-se ao que é intrínseco como ao que é extrínseco às coisas ou a uma delas, pelo menos. Por essa razão se dividiu a analogia em *analogia de atribuição extrínseca*, quando o *logos* faz parte ou se refere ao que é extrínseco à coisa. Assim o sol, no crepúsculo, em sua agonia, assemelha-se ao herói, que agoniza após a luta. Esse

logos analogante refere-se à extrínsecidade; portanto, essa analogia é de atribuição extrínseca, característica da metáfora.

Mas antes dessa divisão de atribuição, temos que notar que há semelhanças, não de atribuição, quer intrínseca, quer extrínseca, mas de mera proporcionalidade. Neste caso, a divisão seria: 1) *analogia de atribuição* e *analogia de proporcionalidade*; 2) *analogia de atribuição intrínseca* e *de atribuição extrínseca*. Essa divisão nos é apresentada por Tomás de Aquino.

Um ente puramente equívoco seria um ente totalmente outro, em sua *entitas* e em sua quiddidade, que qualquer outro. Ora tal ente teria, pelo menos, em comum, o ter *entitas*, o ter uma quiddidade, etc. Conseqüentemente, a equivocidade absoluta é impossível. Portanto, entre os equívocos há, pelo menos, um *logos analogante*, embora haja diferenças quidditativas numerosas.

Também a univocidade pura implicaria a total identificação entre os entes, negando-se, assim, qualquer distinção, o que é absurdo, já que os entes apresentam aspectos outros que outros. Conseqüentemente, decorre que a analogia apresenta graus e esses graus são notados entre o que os univoca e os equivocava, o que demonstra que a analogia é incompreensível sem a univocidade e a equivocidade. Esta é, porém, matéria controversa e cabe à Ontologia estudá-la. Nos comentários à *Metafísica*, volveremos a essa matéria, mas já apresentando razões e argumentos que não cabem aqui.

Os conceitos unívocos são aqueles, cujas razões são absolutamente semelhantes; ou seja, com igualdade e paridade em alguma natureza, enquanto os análogos são os que se ausentam dessa unidade ou conveniência absoluta, e só têm conveniência de modo relativo; ou seja, na justa proporção ou comensuração.

Por isso também se pode falar numa *analogia de proporção* e numa *analogia de proporcionalidade*. A primeira é comumente confundida com a de atribuição (assim são quando se refere ao animal e ao alimento). A segunda é a analogia que se refere à qualidade ou à comparação das próprias proporções.

A analogia de proporção ou de atribuição se diz *secundum intentionem* (segundo a intenção) e não *secundum esse* (segundo o ser). A intenção não se refere a algo *secundum esse* em **ambos os analogados**, mas apenas em um deles. O *logos analogante*, portanto, em um dos analogados, é não só segundo a intenção, mas também segundo o ser. O primeiro tomou o nome de analogado superior e o segundo de analogado inferior. Na analogia de proporcionalidade, o *logos analogante* em nenhum é segundo o ser, mas apenas segundo a intenção.

Diz-se, ademais, que a analogia de proporcionalidade pode ser *própria* ou *imprópria* (ou *metafórica*). *Própria*, quando a razão significada pelo análogo **se dá** em ambos analogados, como a analogia que se dá entre a substância e o acidente.

Metafórica ou *imprópria*, quando a razão significada **se dá** formalmente em um e por similaridade ou por translação em outro, como *risonho* ao referir-se ao homem e ao prado.

Conclui-se: Os conceitos análogos por atribuição e os análogos metaforicamente não possuem um conceito comum, nem objectivo, nem formal, mas muitos, com unidade de comparação e de conotação, **pelos quais** diferem dos puramente equívocos.

E ainda: os conceitos análogos por proporcionalidade própria podem ter um conceito *um* a respeito de todos os analogados, inadequado e imperfeito, que não prescindem dos inferiores por algo, que inclua naquela potência e exclua em acto, mas por algo que em acto não explica, como também em acto os inclua ou implique.

A ANALOGIA E A UNIVOCIDADE SEGUNDO OS ESCOTISTAS

Os escotistas admitem quatro graus de univocação:

1) *Primeiro grau*, o mais perfeito. Dá-se este grau quando *algo* além de ser unívoco segundo o *nome* e segundo a *razão*, é também segundo o *modo de ser*, segundo a *mesma ordem* e segundo a *mesma perfeição*. Assim *homem* se diz não só no nome, mas também na razão, no mesmo modo de ser, na mesma ordem e na mesma perfeição para todos os singulares individuais da espécie humana.

2) *Segundo grau* é o que é comum no *nome* e na *razão*, no mesmo *modo* de ser, na mesma *ordem*, não, porém, na mesma *perfeição*. Temos, assim, animalidade, que se predica do homem e do bruto univocamente, menos na mesma perfeição, já que é mais perfeito no homem que no bruto.

3) *Terceiro grau* temos o que é comum no *nome*, na *razão*, no mesmo *modo* de ser, não, porém, na mesma *ordem*, nem na mesma *perfeição*, como número, quando se refere a binário ou a ternário.

4) O *quarto grau* é aquele que o é apenas no *nome* e na *razão* e em nenhum dos outros, como ente, que se diz da substância e do acidente, que não se univocam segundo o *modo* de ser, nem segundo a *ordem*, nem segundo a *perfeição*.

Este último grau de univocação é chamado pelos escotistas de *unívoco-análogo*. Se compararmos a substância e o acidente, enquanto entes, e ente enquanto nome e razão, há univocidade; não há, porém, no modo de ser, já que a substância é *in se* e o acidente *in alio* (em outro), nem segundo a ordem, já que a substância sustenta o

acidente, o que lhe dá prioridade, nem segundo o modo de perfeição, já que a substância, além de fruir da *inseidade*, frui, também, da independência, enquanto o acidente é um *ens-entis*, um ser em outro, dependente de outro, a substância.

SÚMULA DO CAP. 5 (DA SUBSTÂNCIA)

Este capítulo é composto de TRÊS PARTES.

Na PRIMEIRA PARTE, divide a substância em PRIMEIRA e SEGUNDA, na SEGUNDA PARTE, compara uma com a outra, e na TERCEIRA, enumera as propriedades da substância.

Define, na primeira parte, a substância primeira (OUSIA PROTE), como aquela que não está num sujeito, nem se diz do sujeito, já que, por ser substância, não inhere num sujeito, e, por ser singular, não se diz dos inferiores. A substância segunda é definida no plural: as que são gêneros e espécies, sob as quais estão as substâncias primeiras.

Na SEGUNDA PARTE, afirma que as substâncias primeiras são mais substâncias que as segundas. Nas segundas, as espécies são mais substâncias que os gêneros, porque mais se aproximam das substâncias primeiras. As ESPÉCIES ÍNFIMAS são igualmente substâncias, porque distam igualmente dos indivíduos, e de igual modo todas as substâncias primeiras são iguais, se comparadas entre si.

Na TERCEIRA PARTE, examina a PRIMEIRA propriedade da substância, que é a de não estar em um sujeito. A SEGUNDA: a de ser univocamente predicada. A TERCEIRA, a de significar algo; a QUARTA, não ter contrário; a QUINTA, não estar sujeita a mais e a menos, e a SEXTA, ser susceptível de conter contrários.

CAPÍTULO 5 (Da substância)

A substância²⁰, no sentido mais fundamental²¹, primeiro e principal do termo, é o que não é afirmado de um sujeito, nem está num sujeito: por exemplo, o homem individual ou o cavalo individual.

²⁰ A substância primeira e a segunda são examinadas nos comentários a este capítulo. O termo **substância**, em Aristóteles, contudo, é tomado ora como **primeira**, ora como **segunda**, ora como o **composto** (to synolon), ora como **quiddidade**. Salientaremos as divergências à proporção que surjam.

Mas chamam-se **substâncias segundas** as espécies, nas quais as substâncias, tomadas no 15 sentido próprio, são contidas²², e às espécies é preciso acrescentar os gêneros dessas espécies: por exemplo, o homem individual entra numa espécie, que é o homem, e **no gênero** dessa espécie, que é o animal. Designa-se, pois, com o nome de **segundas** essas últimas substâncias; ou seja, homem e animal.

É claro, segundo o que dissemos, que o predicado deve ser afirmado do sujeito, tanto pelo 20 nome como pela noção²³. Por exemplo, **homem** é afirmado de um sujeito, a saber do homem individual: por um lado, o nome de homem lhe é atribuído, pois se atribui o nome de homem ao indivíduo²⁴; por outro lado, a definição do homem será também atribuída ao homem individual, pois o homem individual é ao 25 mesmo tempo homem e animal. Daí resulta, pois, que tanto nome como noção são igualmente atribuídos ao sujeito.

Quanto aos seres que estão num sujeito²⁵, a maior parte do tempo nem o seu nome, nem a sua noção são atribuídos ao sujeito. Em certos casos, contudo, **nada impede que o nome seja atribuído ao sujeito**, mas pela noção é impossível: por exemplo, o branco inerente a um sujeito, como o corpo, é atribuído a esse sujeito (pois um corpo é chamado de branco), mas a definição de branco não poderá jamais ser atribuída ao corpo.

Tudo o mais²⁶, ou é afirmado das substâncias primeiras, tomadas como sujeitos, ou, então, está nesses mesmos sujeitos. Tal resulta manifestamente dos exemplos

²¹ A definição negativa que oferece, como fundamental, é dada em sentido absoluto e geral.

²² A substância segunda é a forma.

²³ O predicado deve ser dito do sujeito univocamente **in nominem ac rationem**, em nome e razão (noção).

²⁴ O nome de **homem** atribui-se tanto à espécie como ao indivíduo.

²⁵ Os accidentes, tomados **in abstracto**, não são atribuídos ao sujeito nem em nome nem em noção (**brancura** não é atribuído nem em nome nem em noção à neve); os accidentes, tomados **in concreto** (branco, negro), são atribuídos ao sujeito, mas apenas em nome, não em noção (razão) (a neve é branca), mas branca não é a noção (razão) de neve.

²⁶ *Tudo o mais, quer dizer, o que não é substância primeira. Pacius (II, 31, Cit. por Tricot) afirma que o raciocínio de Aristóteles pode ser reduzido ao seguinte silogismo: Quod est subjectum omnium aliarum rerum, sine et ab aliae res esse non possunt; atqui primae substantiae sunt subjectum omnium aliarum rerum; ergo sine primis substantiis reliquae res esse non possunt. Reduzindo o silogismo de Pacius a uma forma mais regular, temos:*

particulares que se nos apresentam. Eis, por exemplo, o termo **animal**, que é atribuído a **homem: animal** será, conseqüentemente, atribuído ao homem individual, pois se não o fosse a nenhum dos homens **2b** individuais, não o seria também ao homem em geral. Outro exemplo: a cor está no corpo; ela está, por conseqüência também no corpo individual, pois se ela não estivesse inerente a nenhum dos corpos individuais, ela também não estaria no corpo em geral. De onde resulta que tudo o mais ou é afirmado das substâncias primeiras, tomadas como sujeitos, ou é 5 inerente a esses mesmos sujeitos. Se tais substâncias primeiras não existissem, nenhuma coisa poderia existir.

Entre as substâncias segundas, a espécie é mais substância que o gênero, pois ela está mais próxima da substância primeira. Com efeito, se se deseja compreender a natureza da substância primeira, **só se oferecerá um conhecimento 10 mais preciso e mais apropriado se se explicar preferentemente pela espécie do que pelo gênero**: é assim que, para dar melhor compreensão do homem individual, oferecer-se-á um conhecimento mais preciso se preferentemente se disser que é um homem do que se se disser que é um animal, pois o primeiro carácter é mais próprio do homem individual, enquanto o segundo é mais geral. Da mesma maneira, para fazer compreender a natureza de tal árvore, fornecer-se-á uma explicação mais instructiva ao dizer que é uma árvore do que ao dizer que é uma planta.

15 Ademais, as substâncias primeiras, pela facto de serem elas o substracto de tudo o mais, e que tudo o mais é **delas** afirmado, ou nelas se encontra, são por isso chamadas substâncias por excelência. E a maneira como as substâncias primeiras se comportam em relação a tudo o mais é também **aquela como a espécie se comporta em relação ao gênero**. A espécie é, com efeito, um substracto para a gênero, pois se os gêneros são afirmados das espécies, estas, ao contrário, não são

*Sem o sujeito de todas as coisas, as outras coisas não podem ser;
ora, as primeiras substâncias são sujeito de todas as outras coisas; logo, sem as primeiras substâncias as outras coisas não podem ser.
Temos, então, um silogismo em Celarent.
e M-P ou seja: da primeira figura*

*a S-M
e S-P*

*Termo médio: o que é sujeito de todas as outras coisas
Predicado: não podem ser
Sujeito: primeiras substâncias
Na verdade, a conclusão diz: "As outras coisas só podem ser se houver as primeiras substâncias, o que é um juízo modal.*

afirmadas do gênero²⁷. De onde resulta que, por essas razões igualmente, a espécie é mais substância que o gênero.

Quanto às espécies que não são gêneros²⁸, uma não é em nada mais substância que a outra, pois não se compreenderá de maneira mais 25 apropriada ao dizer-se do homem individual que ele é homem do que dizer do cavalo individual que é cavalo. É igualmente o caso das substâncias primeiras, em que uma não é mais substância que a outra, pois o homem individual não é em nada mais substância que o boi individual.

Eis, pois, com razão, **porque** após as substâncias primeiras, **de tudo o mais, somente** as 30 espécies e os gêneros são chamados substâncias segundas, pois de todos os predicados são eles os únicos a expressar a substância primeira.

Se, com efeito, se quer compreender a natureza do homem individual, **e se se procede pela espécie ou pelo gênero**, daremos uma explicação apropriada, que tornaremos mais precisa ainda, ao dizer que é preferentemente um homem do que dizer que é um animal.

Ao contrário, assinalar ao homem qualquer outra determinação seria tornar imprópria 35 a explicação: ao dizer-se, por exemplo, que é branco ou que corre, ou seja lá o que for de semelhante. Daí resulta, com razão, que, entre todas, são apenas essas noções chamadas substâncias.

Outro argumento²⁹: as substâncias primeiras, pelo facto de serem elas o substracto de tudo o mais, são chamadas, no sentido mais 3a apropriado da palavra, substâncias. Ora, a relação das substâncias primeiras a tudo quanto não é elas é também a das espécies e dos gêneros em relação a tudo o mais, **pois de espécies e de gêneros é que tudo o mais é afirmado**.

Dizer, com efeito, que o homem individual é gramático, quer dizer, por via de consequência, 5 que o homem e o animal são também gramáticos. O mesmo se dá em todos os outros casos.

²⁷ Não há reciprocidade aqui.

²⁸ Trata-se da **specie specialissima** (atomon eidos) da qual tratamos nos comentários ao "Isagoge" de Porfírio, que é aquela que não é gênero de outra espécie, pois abaixo dela estão apenas os indivíduos, como são as espécies **casa, chapéu, homem**.

²⁹ Fora das **substâncias primeiras** (matéria) só as espécies e os gêneros (forma) se podem chamar de substância.

O carácter comum a toda substância é de não estar em um sujeito. A substância primeira não está, com efeito, num sujeito, e ela não é, com efeito, atributo de um sujeito.

Quanto às substâncias segundas, é claro, notadamente pelas razões seguintes, que elas 10 não estão num sujeito³⁰. De início, com efeito, o homem é sem dúvida atributo de um sujeito; ou seja, do homem individual, porém não está num sujeito, **pois o homem não é uma parte do homem individual**.

Mesma anotação quanto a animal, que é atributo de um sujeito, ou seja, do homem individual, mas que, também, não é ele uma parte do homem individual. Ademais, no que concerne 15 às coisas, que estão num sujeito, nada impede de atribuir, em certos casos, seu nome ao próprio sujeito, quando é impossível atribuir-lhe a sua definição. Ora, para as substâncias segundas, o que se pode atribuir ao sujeito é tanto a sua definição, como o seu nome: a definição de homem é atribuída ao homem individual, e a de animal também o é. Daí resulta 20 que a substância não pode estar no número das coisas que estão num sujeito.

Mas esse carácter não é particular à substância, pois **a diferença também faz parte das coisas que não estão num sujeito**. Com efeito, o pedestre e o bípede são afirmados de um sujeito, ou seja do homem, mas não estão num 25 sujeito, pois o bípede e o pedestre não são partes do homem.

Além disso, a definição da diferença é afirmada do que a diferença é afirmada: por exemplo, se pedestre é afirmado de homem, a definição de pedestre será também afirmada de homem, pois o homem é pedestre.

Não nos perturbe, porém, o facto de as partes das substâncias estarem no todo como num sujeito, com o temor de nos encontrarmos, então 30, na necessidade de admitir que essas partes não sejam substâncias. Quando dizemos que as coisas estão no sujeito, não entendemos, por isso, que seja a maneira como as partes estão contidas no todo.

O carácter das substâncias segundas³¹, **bem como das diferenças**, consiste em todos os casos em serem atribuídas em sentido unívoco, 35 pois todas as suas predicacões têm por sujeito ou indivíduos ou espécies.

³⁰ Vide, nos comentários, as propriedades da substância. A acima é a primeira delas.

³¹ Segunda propriedade da substância.

É verdade que da substância primeira não decorre nenhuma categoria, pois não é ela afirmada de nenhum sujeito. Mas, entre as substâncias segundas, a espécie é afirmada do indivíduo, e o gênero, por sua vez, da espécie e do indivíduo.

3b O mesmo se dá quanto às diferenças, as quais são afirmadas, também, das espécies e dos indivíduos. *Ademais, a definição das espécies e a dos gêneros aplica-se às substâncias primeiras*, e a do gênero à espécie, pois tudo o que se diz do predicado será dito também do sujeito.

5 Da mesma maneira, a definição das diferenças aplica-se às espécies e aos indivíduos. Mas são unívocas, como dissemos, as coisas cujo nome é comum e a noção idêntica. Daí resulta que em todos os casos em que, seja as substâncias, seja as diferenças, são predicados, a atribuição se faz em sentido unívoco.

10 Toda substância parece devidamente significar um ser determinado³². No que concerne às substâncias primeiras, é incontestavelmente verdadeiro que elas significam um ser determinado, pois a coisa expressa é um indivíduo e uma unidade numérica. Para as substâncias segundas, também, poder-se-ia crer, em razão da própria forma de sua apelação, que elas significam um ser determinado, quando dizemos 15, por exemplo, **homem** ou **animal**. E, contudo, isso não é exacto; tais expressões significam antes uma qualificação, pois o sujeito não é um como no caso da substância primeira; na realidade, **homem** é atribuído a uma multiplicidade, e **animal** igualmente.

Contudo, não é assim de modo absoluto que a espécie e o gênero significam a qualidade, como o faria, por exemplo, o branco (pois o branco não significa nada mais que a qualidade), mas determinam a qualidade em relação 20 à substância: o que significam é uma substância de tal qualidade.

A determinação tem, ademais, uma grande extensão: *no caso do gênero, maior que no da espécie*, pois, o termo **animal** abrange um maior número de seres que o termo **homem**.

Um outro carácter das substâncias é não terem elas contrários³³. Com efeito, se se considera 25 a substância primeira, qual poderia ser o seu contrário, por exemplo, para o homem individual ou para o animal individual? Não há, com efeito, nenhum contrário; não há contrário tampouco nem para **homem** nem para **animal**.

Esse carácter não é, contudo, especial à substância, mas pertence também a muitas outras categorias, por exemplo à quantidade. Com efeito, comprido-de-dois-côvados ou comprido-de-três-côvado nada têm de contrário, 30 *do mesmo modo que o número dez, nem qualquer outro termo dessa natureza*, a menos que se pretenda que o muito é contrário do pouco, ou o grande, do pequeno³⁴. Mas, com efeito, quando se trata de quantidades determinadas, não há nunca contrário a nenhuma dentre elas.

Além disso, parece que a substância não é susceptível de mais ou de menos³⁵. Entendo por isso, não que uma substância não possa ser 35 mais ou menos substância que outra substância (pois já estabelecemos a realidade deste facto), mas que qualquer substância não pode ser dita mais ou menos o que ela é em si mesma; por exemplo, esta substância aqui, este homem aqui, não será mais ou menos homem que ele mesmo, ou que qualquer outro homem.

Com efeito, um homem não é mais homem 4a que um outro, à maneira como o branco se diz mais ou menos branco que outro branco, e o belo mais ou menos belo que outro belo. Uma só e mesma coisa *pode-se dizer* mais ou menos que ela mesma de tal qualidade: o corpo, por exemplo, se é branco, pode dizer-se agora mais 5 branco do que antes, ou se é quente, mais ou menos quente; *mas não se pode dizer que a substância é mais ou menos o que ela é*: o homem não se diz mais homem agora do que antes, como também se dá quanto às outras coisas que são substâncias. Assim, pois, a substância não é susceptível de mais e de menos.

10 Mas, acima de tudo, o que é a propriedade máxima da substância³⁶, é, assim parece, o facto de, permanecendo idêntica e numericamente uma, **ser** apta a receber contrários. É assim que, entre todas as outras coisas que não são substâncias, estar-se-ia na incapacidade de apresentar uma coisa de uma natureza tal que, sendo numericamente uma, fosse ela um receptáculo de contrários: por exemplo, a cor, que é uma e idêntica numericamente, não pode ser branca e negra, do mesmo modo que uma acção 15 não pode ser boa e má. E o mesmo se dá quanto a todas as outras coisas que não são substâncias. Mas a substância, enquanto permanece uma e idêntica numericamente, não é menos apta a receber os contrários: por exemplo, o homem individual, sendo um e o mesmo, é ora branco, 20 ora negro; ora quente, ora frio; ora bom, ora mau.

³² Terceira propriedade da substância.

³³ Quarta propriedade da substância.

³⁴ O grande e o pequeno, o muito e o pouco são opostos correlativos, e não são contrários.

³⁵ Quinta propriedade da substância.

³⁶ Sexta propriedade da substância.

Em nenhuma outra parte se manifesta coisa semelhante, a menos que não levantemos uma objecção ao pretender que o juízo e a opinião são aptos a receber também os contrários. Eis que, com efeito, a mesma expressão pode parecer ao mesmo tempo simultaneamente verdadeira e falsa: se, por exemplo, o juízo **tal homem está sentado** é verdadeiro, uma vez o homem de pé, este juízo é falso. O mesmo se dará com a opinião: se temos a opinião verdadeira que tal homem está sentado, quando o homem estiver de pé, ter-se-á uma opinião falsa, se se conservar a mesma opinião sobre a sua pessoa.

Mas, mesmo se se admite essa objecção, há pelo menos uma diferença na maneira de receber os contrários. Por um lado, com efeito, no que concerne às substâncias, é ao mudá-las que são elas aptas a receber os contrários: o que era frio tornou-se quente por uma mutação (é, com efeito, uma alteração); o que era branco tornou-se negro, e o mau, bom. O mesmo se dá quanto a todas as outras substâncias: é ao experimentar uma mutação que cada uma delas é apta a receber os contrários. Em oposição, no que concerne ao juízo e à opinião, **em 35 si mesmos permanecem absolutamente e totalmente imutáveis**: é por uma mutação no objecto, que o contrário lhes sobrevém. Com efeito, o juízo **tal homem está sentado** permanece idêntico, e é seguindo a mutação do objecto **4b**, que é ora verdadeiro, ora falso. Mesma anotação em relação à opinião. Assim, pela maneira como se passam as coisas, o carácter particular da substância será sua aptidão a receber os contrários por uma mutação que lhe é própria. Admitir, pois, que, por excepção, o juízo e a opinião podem também receber os 5 contrários, **é não prestar atenção à verdade: se, com efeito, se pode dizer que o juízo e a opinião são aptos a receber os contrários**, não é que experimentem eles mesmos uma mutação, mas, sim, pelo facto de que essa modificação sobrevém num objecto estranho. É, com efeito, a realidade ou a não-realidade da coisa que torna o juízo verdadeiro ou falso, e não a aptidão do próprio juízo para receber os contrários. Numa 10 palavra, nada há que possa trazer uma mutação ao juízo ou à opinião; não podem, pois, ser receptáculos de contrários, pois nenhuma modificação pode sobrevir-lhes. Mas a substância, como é em si mesma, ela admite os contrários, dela pode-se dizer que recebe os contrários, pois experimenta igualmente a doença e a saúde, 15 a brancura e a negrura. E pelo facto de experimentar assim cada uma das qualidades dessa espécie, pode-se dizer que ela recebe os contrários. **É, pois**, a propriedade da substância ser, permanecendo inteiramente idêntica e numericamente uma, receptáculo de contrários pela mutação da qual é ela sujeito.

Falamos já suficientemente sobre a substância.

CONCEITO DE SUBSTÂNCIA

Substância (do latim *sub stare*, *substância*, *quod sub stat*) nos dá a idéia de suporte, o que está abaixo, o que é estável, a base do que é real.

Aristóteles distinguia a *substância primeira* de a **substância segunda** (*substantia prima*, *substantia secunda*, para os escolásticos) *ousia prote e ousia deuteria*, em grego.

O mesmo conceito é aceito pela escolástica. Muitas outras definições foram propostas, como, por exemplo, a de Descartes: "a substância é a coisa que existe de tal forma, que ela não tem necessidade senão de si mesma para existir", ou a de Spinoza: "Entendo por substância o que existe em si e é concebido por si; quer dizer, o que, cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado." Vê-se que Spinoza faz uma síntese da concepção de substância de Aristóteles com a de Descartes. *O que existe em si* é aristotélico, e *o que não precisa de outra coisa para existir*, é de Descartes.

Na *filosofia* moderna, outros modos de compreender a substância surgiram. Leibnitz, ao mesmo tempo que repele o panteísmo de Spinoza, repele o aparente estatismo da concepção aristotélica. Só a mônada, e apenas ela, é a substância. Portanto, o que é próprio da substância é a *vis*, a *conatio*, a força leibnitziana, dinâmica e de expansão, que não deve ser confundida com a força estática e de empuxe dos gregos.

Leibnitz opõe-se à crítica destructiva dos empiristas, como a de Hume e a de Locke. Leibnitz define a substância como o **ens paretum vi agendi, o ente dotado da força de actuar**, o que ultrapassa o estaticismo da razão dos racionalistas.

Locke aceita a substância, mas afirma a sua incognoscibilidade. Dela nada se sabe, e o de que nada se sabe é substância. "Nada mais é que uma forma especial da vinculação das qualidades. Supomos que há uma substância, porque não imaginamos as qualidades sem sujeito no qual são inherentes".

A impossibilidade de apreendê-la, que levou empiristas e alguns positivistas a negá-la, encontrou em Kant uma tentativa de solução. A substância é captável apenas por meios transcendentais. Substância e accidente são categorias de relação que correspondem aos juízos categóricos. No processo posterior da filosofia, ora se procura salvá-la, ora destruí-la. Predomina, no entanto, a tentativa de dinamizá-la, retirando-a do estaticismo (na verdade aparente) em que estava.

A substância é o primeiro gênero do ser, e é um ente de per si. É o que permanece. É importante o conceito de permanência no de substância, pois, na filosofia moderna, por influência de Wolf, afirmou-se que o aristotelismo predicava

a imutabilidade da substância, o que permitiu as críticas de Kant a esse conceito. Kant desconhecia a obra aristotélica, e fundou-se nas afirmativas de Wolf.

A substância é o que permanece, e não o que se perpetua numa imutabilidade, pois Aristóteles admite uma mutação substancial.

A SUBSTÂNCIA NA LÓGICA: Pode-se tomar a substância em sentido lato, e como tal significa a essência, e em sentido restrito como o fundamento que sustenta em si mesmo, como portadora de acidentes, como fundamento dos acidentes, o que *subestá*.

Uma substância pode ser *completa* ou *incompleta*. A primeira é a simples, a segunda é a composta.

Divide-se, ainda, a substância em *primeira* e *segunda*. **A primeira é a que não está no sujeito nem se diz do sujeito; a segunda, a que, embora não esteja no sujeito, se diz do sujeito.**

Assim, na divisão aristotélica, a matéria é a substância primeira (*ousia prote, substantia prima*), e a forma, a substância segunda (*ousia deuterá, substantia secunda*). A primeira é individualizante, a segunda é universalizante.

À substância convém, pois, *ser por si* ou *subsistir*, e *subestar* aos acidentes. Ser por si significa independência no ser (*in essendo*), embora não absoluta. Significa, pois, independência do sujeito da inhesão e independência do coprincípio intrínseco substancial. A substância, que é sujeito, chama-se, na Lógica, substância predicamental.

A substância transcendental pode ser *finita* (*criada*) ou *infinita* (*incriada*), e **segundo a razão da completação**, pode ser completa, pode ser simples ou composta; simples como *homem*, composta, como *filósofo*. A substância incompleta ora o é em razão da espécie apenas (como a *alma humana*), ou em razão da espécie e da substancialidade, como a *matéria prima* e a forma *substancial* recebida na matéria.

Accidentalmente, a substância predicamental divide-se em razão do *modo de ser* (universalidade e singularidade), **em substância primeira e segunda**. A substância primeira é o indivíduo, e a segunda é a substância universal.

Em sua essência, divide-se em *composta* (composta de partes essenciais) e *simples* (não composta de partes essenciais).

Propriedades da substância - Anota Aristóteles as seguintes propriedades:

1) **Não está num subjectum, não inhere em outro**. Esta propriedade convém tanto à substância primeira como à segunda. A substância primeira é o *subjectum* lógico da segunda, e esta se predica da primeira, que não é sujeito físico ou de inhesão.

2) Significar ou ser um algo qualquer, quer dizer algo por si subsistente e substantivamente expresso, diferente dos acidentes, que apenas significam adjectivamente.

3) Não ser sujeito a mais e menos; quer dizer que a essência substancial não pode tornar-se mais intensa ou menos intensa, como, por exemplo, o calor. Contudo, uma substância pode ser mais nobre do que outra.

4) Não ter contrários. **Dizem-se contrários aqueles que, no mesmo sujeito, se repelem**. Como a substância não está no sujeito, não pode expelir alguma coisa do sujeito. A razão das qualidades contrárias não impede que as substâncias lutem entre si.

5) Ser susceptível de contrários. Como a substância é sujeito da inhesão dos acidentes, pode permitir acidentes contrários.

6) A substância segunda pode ser predicada univocamente da primeira, porque aquela está contida nesta.

Comentários: Sustenta Santo Agostinho in *Catégorias* c 5, que os gregos chamavam substância *hipokeimenon* (o que permanece *keimenon*, em baixo, **hipo**); portanto o que subestá e subsiste, tomados, aqui, **ambos os termos**, ora numa significação idêntica, ora em significações diversas. *Estar debaixo* equivale a estar sob outras coisas como suporte e fundamento ou sujeito delas. E isso pode suceder realmente, como se dá com a substância, que está sob os acidentes, já segundo a razão, como a substância primeira está sob a segunda (matéria que está sob a forma), que toma, em certas ocasiões, o nome de *sujeito de inhesão* ou de *predicação*, e este último não é suficiente sem o anterior, para a razão de substância, porque também o acidente singular pode estar sob o universal da predicação, como salienta Suarez nas *Disputationes Metaphysicae* XXXIII, sec. 1, 1. E acrescenta que convém entender o primeiro no sentido de estar sob os acidentes de maneira principal, ou seja *ut quod*, porque também pode um acidente estar sob outro *ut quo* e não *ut quod*, já que **ele** necessita estar sustentado por outro (o acidente está *como pelo qual*, enquanto a substância está *como o qual*). Tudo isto estava já subentendido por Aristóteles com a negação "*não estar em um sujeito*", pois a substância está sob os acidentes de tal maneira que não **necessita de** um suporte semelhante. Também o conceito de *estar debaixo* significa que uma coisa é em si mesma tão sólida e consistente, que pode sustentar outra.

Portanto com esta interpretação, no verbo *estar debaixo* (subestar, *substare*), e no nome substância, que daquele se deriva, são indicadas duas razões ou propriedades: uma é absoluta, a saber, o existir em si e por si (*inseitas e perseitas*), propriedade que, atendendo à sua simplicidade, nós expressamos mediante a negação de existir em um sujeito; a outra é quase relativa e consiste em ser suporte dos accidentes.

Esta parece ser justamente a primeira etimologia do nome substância, pois é partindo dos accidentes que chegamos à conceituação de substância e concebemos esta como algo que está *sub*. Contudo, como salienta Suarez, na disputa citada, a segunda condição tem prioridade absoluta, e é inclusive de si suficiente para a razão de substância, prescindindo da posterior. Só nesse sentido se pode dizer que Deus é substância, já que existe de modo eminente em si e por si (*inseitas e perseitas*), embora não esteja sob accidentes. Neste caso teríamos, então, que estabelecer uma divisão em substância *criada*, a que está sob os accidentes, e a *incriada*, a que apenas tem *inseitas e perseitas*, o que exige uma diferença, pois não bastaria apenas dizer que tem tais razões ou propriedades, mas, negativamente, acrescentar que não é suporte de accidentes. Se é ou não possível dar-se uma substância criada que não seja portadora de accidentes, que fosse apenas *in se* e *per se*, é tema controverso, que não interessa nestas análises para o estudo desta obra, mas, sim, quando **examinarmos** a "Metafísica".

Impõe-se uma ressalva quanto ao verbo *substare*, ou ao verbo *subsistere*, que, nesta matéria, têm o sentido de **permanecer no ser**.

COMENTÁRIOS SOBRE A DIVISÃO DOS ACCIDENTES

Esta divisão aristotélica em nove predicamentos accidentais é matéria que pertence também à Lógica sem dúvida, embora pertença principalmente à Ontologia (Metafísica Geral).

Não só os antigos como os modernos ofereceram novas classificações, distintas da aristotélica, uns por julgarem-na **insuficiente**, outros por julgarem-na falsa. Na verdade, os argumentos apresentados não são valiosos nem convincentes, senão para aqueles que não se dedicaram a um estudo mais cuidadoso da matéria.

Examinando esta matéria, Francisco Suarez, em sua *Disputationes Metaphysicae XXXII* apresenta os seguintes problemas:

A divisão do ente em substância e acidente é uma divisão ontológica, estabelecida por Aristóteles.

Contudo, essa divisão apresenta algumas dificuldades que a filosofia posterior tentou resolver.

Assim temos: 1) enquanto se refere ao ente finito, dependente, contingente; ou seja, o ente criatural na concepção cristã, a divisão não oferece grandes dificuldades, mas passa a oferecê-las ao tratar-se do ente infinito, independente, necessário, ao qual não se pode atribuir *accidência*, no sentido que Aristóteles considera como acepção deste termo. E a razão é simples: tal divisão implicaria estar contido no dividente o que não está contido no ente dividido.

2) E ainda alegam alguns autores que tal divisão não poderia, pelas mesmas razões, ser atribuída ao ente criatural, pois ter-se-ia primeiramente que dividir o ente em *substância* e *accidente*, e a substância, posteriormente, em *incriada* e *criada*, já que, a razão de substância *incriada* convém com a *incriada*, não só na razão de ente, mas, também, na razão de substância. Logo, **de nenhuma maneira se poderia atribuir ao ente criado tal divisão**.

3) Por outro lado, há outras divisões do ente, que são igualmente universais e que distribuem igualmente o mesmo ente; portanto, não há nenhuma razão para preferir essa divisão às outras. E tal se dá porque o ente pode dividir-se em *absoluto* e *relativo*, e essa divisão é adequada ao ente, já que é impossível pensar em um ente que não esteja contido num desses dois membros. E decorre daí que essa é uma divisão *próxima* e *imediate* do mesmo ente, pois, do contrário, os membros dividendes não poderiam dividi-lo adequadamente.

4) Por outro lado, o ente criado divide-se em *acto* e *potência*, e esta divisão também é *adequada* e *imediate*. Ainda se pode dividir o ente em *completo* e *incompleto*, já que se dão alguns entes íntegros e totais, como os suportes substanciais, que podem ser chamados, com razão, entes completos. Outras divisões são ainda apresentadas, nas mesmas condições, sem aumentar, contudo, a razão da dúvida que se oferece.

5) Parece, ainda, que essa divisão é inadequada, porque existe algo que participa da razão de ente sem ser substância nem acidente. Temos o modo de uma coisa que não é substância da coisa nem tampouco acidente, já que não inhere, mas apenas modifica, por certa identidade, a coisa da qual é modo.

Assim, a dependência de uma coisa, como a criatural, é algo da coisa, e neste sentido está contida sob o ente, pois é alguma coisa e não nada; mas não é acidente, já que não está num sujeito nem procede de um sujeito, tendo, contudo, prioridade natural sobre qualquer sujeito, por proceder do nada. Também não é substância, pois distingue-se *ex-natura rei* (para Suarez) da substância que se produz mediante ela.

6) As dificuldades ainda crescem devido a algumas propriedades da substância ou do ente, as quais, sendo consideradas em suas razões formais, não são consideradas como substâncias, mas como propriedades da substância. E tampouco são accidentes, já que não se distinguem da substância, nem real nem modalmente, mas apenas formalmente, por precisão intelectual, distinção que é de razão. Diz-se que é uma propriedade da substância ser apta para estar sob os accidentes, mas essa propriedade não acrescenta nenhum acidente à substância, nem explica a própria razão de substância.

7) As propriedades do ente em comum não podem ser accidentes nem substâncias, por serem comuns a uns e outras, e, contudo, são entes, pois, do contrário, seriam nada.

Ante, pois, essas razões, afirmam muitos que esses dois membros (substância-accidente) não dividem suficientemente o ente.

SOLUÇÃO OFERECIDA POR SUAREZ

Inicia mostrando que é evidente que substância e acidente se manifestam, pois a água (substância) ora é quente, ora é fria (accidentes). Tais accidentes não fazem a substância perder coisa alguma. E se há quem afirme que há accidentes de accidentes, terá de admitir, contudo, que esses se detêm em alguma substância, já que não se pode proceder *in infinitum*, nem se pode deter em um acidente que não esteja inerente em alguma substância, pois, do contrário, não seria mais acidente, mas substância. E este ser será fundamental e radicalmente sujeito do acidente. Pretende, pois, demonstrar que a divisão do ente em substância e acidente é uma divisão congruente. E, comentando e analisando as razões contrárias apresentadas, oferece as suas em favor da tese aristotélica, que passaremos a compendiar.

É evidente que a divisão do ente em *ente em si* e *ente em outro* é adequada, pois um ente ou é em si ou é em outro. Essa divisão robustece a aristotélica, pois a *substância é o ente em si* e o *accidente o ente em outro*. A justificação desta divisão é feita por ele longamente em suas famosas *Disputationes Metaphysicae*, e teremos ocasião de apresentar as razões que apresenta:

Admitindo-se, para argumentar por ora, que cada um se toma, enquanto inclui a negação imediata do outro (a demonstração virá depois), **conclui-se** que o que não se acha em outro à maneira de acidente, ou seja inerindo ou afectando fora da essência das coisas, diz-se que existe por si, e é substância. Ao invés, tudo o que não é por si, mas adere a algo, existe em outro, chama-se acidente.

O modo de existir por si é a negação do outro.

As respostas às aporias oferecidas são as seguintes:

a) não se dando no ser infinito, necessário e independente (que na filosofia cristã é Deus) nenhum acidente, todo acidente é criatural. Portanto, todo acidente é ente criado. Note-se, porém, que Aristóteles não considera como substância apenas o *ente por si* (*per se*), mas o que pode estar sob os accidentes, o que tem aptidão para estar sob os accidentes, o que é matéria de dúvida para muitos, não, porém, para Suarez.

O modo de existir por si é o que constitui essencialmente a substância criada, mas esta não o alcança com a máxima perfeição. Já o mesmo não se dá com a substância incriada, que possui a razão completa de substância em virtude de sua essência. A substância criada não realiza plenamente a razão perfeita de substância, ou não subsiste perfeitamente, nem de maneira completamente absoluta, mas, sim, em ordem a compor um todo, como a matéria prima. A natureza substancial criada, como se verá, não é acto subsistente essencialmente, mas aptitudinalmente. Portanto, como se vê nesta divisão, como é ela agora estabelecida, não se inclui a substância incriada.

b) Na verdade, outras divisões anteriores a essas poderiam ser propostas, pois a substância poderia ser dividida em vivente e inanimada, a primeira em racional ou irracional, a racional em simples ou puramente intelectual e em composta ou discursiva, e por último a simples em criada ou incriada.

Vê-se, pois, que se podem multiplicar *in infinitum* essas divisões, já que as conveniências e diferenças das coisas podem ser concebidas por nós de ilimitadas maneiras por referência às diversas acções ou propriedades.

Como há maiores distinções entre o ente criado e o incriado do que as entre os entes criados, Suarez propõe que a divisão primeira deve ser em *ente a se* (incriado) e *ente ab alio* (criado), o primeiro por provir de si mesmo, e o segundo por provir de outro; o primeiro, por ter em si mesmo a sua razão e princípio de ser; o segundo, por tê-los em outro, do qual recebe o ser.

Deste modo, Deus, que é o ser a *se*, está fora de todo gênero ou de todo predicamento. Por isso, embora de certo modo convenha na razão de substância com alguns entes criados, não convém de maneira unívoca, mas análoga, como facilmente pode concluir-se desde que se estudem as características que distinguem o ser a *se* do ser *ab alio*, como ele procede na sua famosa disputa XXXI.

c) Sem dúvida podem ser excogitadas outras divisões do ente comum, além da entre substância e acidente. Mas esta supera as anteriormente indicadas, como a entre completo e incompleto, já que o que é incompleto num gênero pode ser ente mais perfeito que o que é completo em outro gênero, e o que num gênero é completo, segundo a razão própria desse gênero, é absolutamente incompleto na razão ou no âmbito do ente, enquanto a divisão de Aristóteles apresenta maior adequação.

d) Entre os acidentes há muitos que são apenas modos dos entes, como a *figura*, que é modo da quantidade e que, contudo, não participa da razão da quantidade, mas da qualidade, o "onde" (*ubi*) e outros que mais adiante serão examinados.

Esses modos dos entes se reduzem aos gêneros das coisas de que são modos e com as que têm identidade real, de sorte que o modo da substância se reduz à substância e é substância ao menos incompleta, enquanto o modo do acidente é acidente, e reduz-se àquele gênero de acidentes em que se encontra o próprio acidente ao qual pertence tal modo. Mas essa opinião, alega Suarez, não é universalmente verdadeira, porque às vezes sucede que o modo da coisa participa da razão de substância ou acidente que se dá na coisa da qual é modo. Tal afirmativa nem sempre é verdadeira, como vimos com a *figura*, que é modo da quantidade, mas que pertence à categoria da qualidade. O *onde*, que é um modo da quantidade, é, contudo, um predicamento especial.

A DISTINÇÃO ENTRE SUBSTÂNCIA E ACCIDENTE

Para uns, como Soncinas, VII *Metaph.*, q. 36, seguido por muitos outros, a separação entre eles é *real própria*, como a que se verifica entre realidades mutuamente separáveis.

Outros afirmam que não pertence à razão de acidente o distinguir-se da substância *ex natura rei* (pela natureza da coisa), ou seja, real ou modalmente, bastando apenas uma distinção de razão com *fundamento in re*, com fundamento na coisa, na realidade. Assim, na matéria prima, distinguem-se a potência receptiva e a substância da matéria, já que a razão de potência denota uma razão formal diversa, embora, na realidade, não se distinga da entidade em que se acha.

Para outros, a substância é faculdade operativa próxima, quer por virtude natural, quer por virtude *obediencial*, virtude que não se distingue realmente da própria substância, e, contudo, é formalmente um acidente pertencente à qualidade, enquanto que a faculdade operativa nada mais é que uma potência, como salienta Suarez na disputa acima citada. Por outro lado, para que dois predicamentos de acidentes se distingam não é mister uma distinção real entre eles, bastando apenas uma distinção de razão formal em virtude do entendimento, como se vê entre *acção*

e paixão (afecção), **o que é suficiente para distinguir** o acidente de a substância, pois a razão é igual, já que não se necessita de uma distinção maior que a predicamental.

Outros afirmam que é mister uma distinção real, pelo menos modal. E a razão é que essa distinção não é apenas estabelecida pela nossa mente, mas deve dar-se na realidade, pois, do contrário, não seria um ente real, mas de razão. Contudo, onde não há distinção na realidade não pode manter-se nesta a verdadeira razão de acidente. Portanto, para a verdadeira razão de acidente é preciso que exista, na realidade, alguma distinção real entre ele e a substância. E prova-se por estas razões: se na realidade não há nenhuma distinção, não há nada que advenha realmente a outro, já que uma coisa não pode advir a si mesma, visto não poder-se pensar nada que, em relação a uma coisa, seja mais essencial que ela mesma. Portanto, sem distinção real não pode conceber-se a verdadeira razão de acidente real, já que pertence à razão de acidente advir a alguma coisa. Mas ainda podem apresentar-se outros argumentos. Pertence à razão de acidente alguma inhesão real, actual ou aptitudinal. Mas uma coisa não pode ter, em relação a si mesma, verdadeira e real inhesão, mas omnínoda identidade real. Portanto, não é possível entender a verdadeira razão de acidente sem alguma distinção real. Ademais, quando a mente concebe sob diversos modos ou conceitos uma mesma substância, não forma nenhum conceito distinto e adequado da essência de tal substância. Como conseqüência, qualquer desses conceitos é inadequado à substância, segundo a sua razão substancial e essencial, e também a razão formal concebida na substância, enquanto se distingue dela unicamente de maneira conceptual, nunca tem verdadeira razão de acidente. E esses argumentos são corroborados por estes outros: se uma substância qualquer se concebe, distinta e adequadamente, tal como é em si, será concebida com um só conceito e segundo uma só razão formal adequada e essencial a ele, já que nenhuma razão formal pode ser mais essencial que aquela que é adequada à entidade da coisa e não se distingue dela na realidade. Portanto, nenhuma forma ou modo pode ter, na realidade, verdadeira razão de acidente se não se distingue real ou modalmente *ex natura rei* da substância. Fundado em textos de Tomás de Aquino, atribui Suarez essa doutrina ao aquinatense, pelo menos como probabilíssima.

Finalmente, outros filósofos afirmam que se deve empregar uma distinção, porque uma coisa é falar do acidente real e físico (aquele que se dá nesta coisa), e outra falar do acidente lógico ou predicamental. O primeiro exige uma distinção *ex natura rei* pelas razões já expostas. No segundo sentido denomina-se acidente o que, segundo o nosso meio de predicar e conceber, predica-se, accidental e contingentemente, atendendo a alguma razão especial que baste para estabelecer uma ordenação predicamental. Ora, este último acidente nem sempre requer uma distinção actual na realidade, segundo essa **opinião**.

Nas análises que se farão em torno dos predicamentos, mais adiante, verificar-se-á que há fundamento para esta doutrina, como a mais segura, pois se é exigível a distinção real, quando se trata dos accidentes onticamente considerados na coisa, já tal não é exigível quando são tomados apenas predicamentalmente. É mister, pois, distinguir o accidente enquanto predicável, enquanto predicamento, e enquanto físico (onticamente na coisa), como o fizemos nos comentários ao *Isagoge* de Porfírio.

A distinção predicamental não exige a distinção real necessariamente, pois pode haver casos em que tal não se dá, em que não são realmente distintos da substância, quando, na realidade, não são actualmente distintos. Com essa distinção, que é também aceita por Suarez, **resolvem-se** facilmente as dificuldades apostas pelas diversas posições, embora não sejam verdadeiros todos os exemplos que elas oferecem. Com a análise dos predicamentos, distinguindo o accidente predicável do predicamental e do físico (ôntico), como se procederá mais adiante, essas dificuldades desaparecem, ou melhor, são resolvidas.

É ANÁLOGA A DIVISÃO ENTRE SUBSTÂNCIA E ACCIDENTE?

No livro IV c. 2, da *Metafísica*, Aristóteles afirma que ente não se diz equivocadamente da substância e do accidente. Pelo menos não há diversidade aqui entre os autores. O ente comum não poderia ser objecto da *Metafísica* se fosse ele equívoco. É verdade que Porfírio afirma, no capítulo sobre a espécie, que ente predica-se equivocadamente dos dez primeiros gêneros. Scot nega tal afirmativa em Aristóteles, e despreza a autoridade de Porfírio. Mas convém esclarecer: nos autores antigos incluíam-se os análogos entre os equívocos, como se vê no próprio Aristóteles, em Santo Agostinho, o que também salienta Suarez em seus comentários ao *Organon* de Aristóteles.

Defendem muitos que o ente é unívoco em relação à substância e ao accidente e argumentam da seguinte maneira: se substância e accidente não conviessem formalmente em nenhum conceito, não poderíamos formar nenhum conceito da substância em virtude do accidente, já que este conceito não seria próprio, como é evidente, nem comum, se não se admite tal conceito comum. Mas se há algum conceito comum, deve ser o conceito de ente.

Ademais, o ente criado pode ser objecto de ciência, e a partir dele pode elaborar-se uma proposição universal e uma contradição, coisas que são indício evidente de um só conceito comum formal e objectivo. Portanto, para tais autores, o conceito de ente criado é unívoco, porque se diz da substância e do accidente, segundo o mesmo nome e a mesma razão, **no que** consiste a definição dos unívocos.

Contudo, a opinião mais comum defende que o ente é análogo em relação à substância e ao accidente. Mantém esta doutrina Tomás de Aquino, Averróis, Alexandre, Porfírio, Alberto Magno, Ammonius e também a aprova Suarez, embora divirja este da maneira como muitos tomistas defendem essa posição, cujos argumentos repele para oferecer outros. E combate-os, porque pretendem excluir a unidade do conceito objectivo de ente. Ente se diz imediatamente da substância e de todos os accidentes, o qual é contraditório com o nome unívoco, pois tal termo significa de maneira imediata uma única razão precisiva e abstracta e comum às coisas das que se predica univocamente. Por outro lado, se o accidente fosse ente unívoco não se definiria mediante a substância, em oposição ao que ensinou Aristóteles no VI da *Metafísica* c. 1. E é isso patente, porque as coisas que convêm univocamente em alguma razão, **convêm** na mesma definição, pelo **que** uma delas pode ser definida mediante a outra. Outra razão é que se o ente fosse unívoco em relação à substância e aos accidentes, poderia incluir-se nas definições, pois é sempre legítimo incluir na definição de todas as razões comuns e nas que podem resolver-se os gêneros mais próximos, porque, em lugar do nome posto na definição, é legítimo consignar sua definição, segundo o testemunha Aristóteles nos II dos *Tópicos*, c. 2.

O ente não é gênero nem diferença, pois o ente, unido aos outros predicados, não lhes acrescenta nada, como o afirma Aristóteles no IV da *Metafísica*, c. 2, **pelo que** constituiria uma falácia supérflua o unir o ente aos outros termos das definições. Como quarta razão, acrescenta Suarez, que se o ente fosse unívoco seria gênero, já que seria universal, porque seria *um em muitos e de muitos*, bem como não poderia ser outro universal que o gênero, como facilmente se põe de manifesto, recorrendo os outros, e porque se predicaria de muitos objectos especificamente diferentes. Por outro lado, os predicamentos não teriam uma diversidade primária, nem se dariam dez gêneros supremos das coisas, nem poderiam dar-se diferenças que contrássem o gênero, já que isso pertence à razão de gênero, como se viu no *Isagoge*. E em favor da tese, argumenta Aristóteles, no III da *Metafísica*, c. 10, que a univocidade aí é impossível, porque o gênero se encontra fora da razão de diferença, enquanto que o ente não pode estar fora da razão de coisa alguma.

Contudo essas razões todas merecem reparos de Suarez que, com a sua argúcia incomparável, passa a examiná-las. Deve-se notar de antemão que Suarez aceita a tese. Apenas discorda de algumas razões por julgá-las fracas. Assim, a primeira razão, ao mesmo tempo que se opõe à univocidade do ente, ofende, contudo, também a unidade de seu conceito. E justifica: se o ente tem um só conceito, é necessário que o signifique de maneira imediata, a não ser que, **porventura, se trate** de um meio realmente prescindido dos inferiores, ou, pelo menos, que possa ser prescindido conceptualmente, de tal maneira que possua diferenças contractivas, nas quais não esteja incluído, de igual modo que o conceito de ente não está prescindido dos inferiores, embora, em absoluto, seja um meio conceptualmente

distinto da substância e do acidente. E se o médio é considerado no primeiro sentido, que é restricto, facilmente se negará que pertença à razão de termo unívoco o significar, de modo imediato, alguma natureza abstraída dessa maneira, e prescindida de seus inferiores; pois é suficiente que signifique uma razão comum, que se encontre por igual nos inferiores, seja qualquer o modo que tenha de ser comum, pois da razão de univocidade não se pode inferir nenhuma outra coisa, e esse modo de abstracção e precisão, como se verá mais adiante, não é necessário para a univocidade.

É verdade que na definição de acidente, enquanto ente, não entra a substância, mas enquanto acidente a definição a exige. O ente, enquanto ente, tem sua razão na qual não inclui a substância, mas o acidente, considerado precisamente enquanto ente, só está constituído pela razão formal de ente. Mas, na verdade, o acidente, enquanto em sua razão formal de acidente, exige a substância para ser definido, porque é *ente de ente*. As coisas, que convêm univocamente, têm a mesma definição, e tais termos não têm a mesma definição.

A terceira razão se opõe não só à univocidade do ente, mas, também, à unidade de seu conceito e, sobretudo, não se opõe a nenhuma delas. Na verdade, a substância é um ente por si e o acidente ente em outro (*in alio*). Seria, neste caso, legítimo dizer-se, em vez de substância, *ente por si* (*per se*), e em vez de acidente *ente em outro*? Cada um dos nove gêneros supremos é **descrito** como um acidente que afecta, de certa maneira determinada, a substância. Neste caso, porque não se poderia definir o acidente como o ente que afecta a substância de maneira determinada? Também se pode definir não só pelo gênero próximo e a diferença específica, mas, também, pelo gênero remoto e todas as diferenças intermédias, e, pelo mesmo motivo, em lugar do gênero supremo, poderá consignar-se o predicado transcendental com o modo determinante. E não se incorreria em falácia, como o quer fazer crer a terceira opinião, como tampouco se incorre em falácia ao dizer que a substância é ente por si, mas apenas explica-se mais distintamente o que a substância expressa de maneira mais confusa, e embora o ente esteja incluído no mesmo modo por si e em todas as diferenças inferiores, não obstante para que não haja falácia, basta que se dê diversidade na maneira de significar e de conceber, por modo de determinável e determinante.

Em suma, alega Suarez, **não se põe ente nas definições, não por ser análogo**, mas por ser um conceito transcendental. Por isso se deve dizer que quando Aristóteles negava que o ente se ponha nas definições, refere-se às definições próprias, que constam de gênero e diferença, e, neste sentido próprio, ter-se-ia de dizer, também, que os gêneros supremos não podem definir-se, e que, portanto, os transcendentais não pertencem às definições das coisas. Quando se define qualquer coisa dá-se por suposto que é ente, pois a questão essencial supõe a questão existencial. Por isso é supérfluo usar ente nas definições. Por isso conclui Suarez que quem quisesse pôr

em lugar da substância (ou também do acidente, proporcionalmente) aquela descrição, que seria também um misto de definição, seria, quem o fizesse, apenas mais prolixo, contudo não estaria formulando falsidade, nem incorreria em absurdo, como pretende o argumento, até quando o ente fosse análogo.

Quanto à quarta razão nega Suarez a consequência, pois, embora fosse o ente unívoco, poderia não ser gênero, já que não expressa um só conceito totalmente prescindido das diferenças, mas incluído nelas, pelo qual não realiza uma verdadeira composição *metafísica*, da qual o gênero viesse a ser como uma parte potencial. Esta a razão **por que** muitos opinam que o acidente é unívoco sem ser gênero, e, de maneira semelhante, que o movimento se predica univocamente da acção e da paixão (afecção) e que o mesmo ente é unívoco em relação a algumas coisas, embora não o seja em relação a todas, o que será examinado mais adiante.

QUAL A ESPÉCIE DE ANALOGIA QUE SE DEVE AFIRMAR?

A analogia, que se dá, não pode ser de *proporcionalidade*, mas de *atribuição*.

Aristóteles afirma que a analogia que se dá é a de atribuição. Tal afirmativa é freqüente em sua obra (como I de *Ética* c. 6, IV da *Metafísica* c. 2, VIII c. 4, XI c. 3, XII c. 4), tese também aceita por Tomás de Aquino, embora na *Summa contra Gentiles* I, c. 34 afirme que é uma *analogia de proporção*, tese em geral aceita pelos tomistas.

É mister, antes de prosseguir, para bem entender o pensamento suareziano, e evitar certas críticas mal fundadas que lhe endereçaram alguns tomistas neste ponto, distinguir as duas maneiras de *analogia de atribuição*. Onde há analogia, há analogados. É um conceito diádico de certo modo. Mas o *logos analogante* pode estar *intrinsecamente* em um dos analogados e nos outros por denominação *extrínseca*, e na segunda, pode estar intrinsecamente em todos os analogados, guardando estes certa ordem ou relação entre si.

Ora, a denominação extrínseca não põe nada real na coisa denominada. Consequentemente, o acidente não pode ser determinado por denominação extrínseca tomada da substância, mas sim, por entidade intrínseca, segundo a qual tem o seu próprio ser. Por outro lado, ente expressa imediatamente um só conceito objectivo, **cujá razão formal se encontra** intrinsecamente em todos os entes, e em virtude dela ficam compreendidos sob a significação ou analogia do ente. Portanto, esta analogia contém uma intrínseca relação ou indução da razão formal de ente, tanto no acidente como na substância. Deste modo conclui-se que esta analogia não pode consistir senão em que essa mesma razão formal de ente não desça de maneira complementemente legal e indiferente ao acidente e à substância, mas com certa

ordem e relação que exige por si mesma; ou seja, que se dê primeiro de maneira absoluta na substância, e depois no accidente, por relação à substância.

Ante tais argumentos, vê-se que este é também o pensamento de Scot, porque demonstra que o ente expressa a substância e o accidente mediante um mesmo conceito formal e objectivo. E desde o momento que se compreenda que a univocidade atribuída por Scot ao ente é a de quarto grau, a menor portanto, apenas a que é unívoca no nome e na razão lógica, as críticas que se façam ao *Doctor subtilis* são improcedentes.

Segundo a nossa posição na *Filosofia Concreta*, o ente pode ser tomado logicamente ou ontologicamente, ou onticamente, ou seja, segundo o esquema mental que dele formamos, que é o lógico, no que é ele como algo que há em sua razão ontológica, ou como é a *entitas* na coisa em sua singularidade, em sua onticidade. Ente é, assim, unívoco logicamente, análogo ontologicamente e equívoco onticamente, já que cada singularidade, enquanto tal, é sempre outra que outra que si mesma. Esta temática é por nós estudada, esclarecida e demonstrada em "*Temática e Problemática da Filosofia Concreta*".

Não haveria uma univocidade de primeiro, nem de segundo, nem de terceiro graus, segundo a classificação escotista tão pouco compreendida por seus adversários, que não o estudaram, porque a não aceitação da univocidade funda-se na diferença entre esta unidade do conceito de ente e a unidade do gênero; pois o gênero, embora desigualmente perfeito nas espécies, por razão da desigualdade de diferenças, razão pela qual se costuma dizer que fisicamente, ou segundo a realidade, é equívoco ou análogo, não obstante, considerado em si mesmo, não só se torna abstracção dessa desigualdade, mas também de toda ordem de um a respeito do outro, já que não desce a uma espécie mediante outra, ou por relação a outra, pelo qual, metafisicamente, tem perfeita univocidade, o que não ocorre igualmente com o ente pela razão contrária.

Por isso argumenta Suarez que a desigualdade do gênero, tal como existe nas espécies, provém unicamente das diferenças contractivas, que formal e precisamente não incluem o próprio do gênero, e só consiste nos diversos graus de perfeição. Por outro lado, os modos, pelos quais o ente criado se determina ao ser da substância ou do accidente incluem, intrinsecamente, o mesmo ente, e por isso se diz que o ente, de certo modo, possui, por si mesmo a desigualdade que tem na substância e no accidente, desigualdade que tampouco consiste em uma diversidade qualquer na perfeição, mas uma participação tão diversa, **que, na substância, se encontra absoluta** e simplesmente, enquanto, **no accidente se acha** apenas de maneira diminuída e por relação à substância.

Dizem alguns autores, fundando-se em Aristóteles, que o accidente não é ente, mas apenas um *ens-entis*, um ente do ente. Ora, tal argumento é improcedente, porque ao se dizer que o accidente não é ente não se diz que não é uma *entitas*.

SE O CONCEITO DE ACCIDENTE É UM CONCEITO COMUM

A divisão do ser (ente) em substância e accidente é uma divisão adequada para Aristóteles, como o foi, depois, entre os escolásticos, para o ente criado.

Pergunta-se: se ente não é gênero para os predicamentos, o conceito de accidente pode ser tomado como gênero para os nove accidentes de Aristóteles? A leitura de certas passagens da obra do estagirita leva a admitir que ele, de algum modo, vacilava ante esse problema.

Os que admitem que accidente tem um conceito comum são os mesmos que admitem que ente tem um conceito comum.

Ora, não é possível resolver-se um problema dessa espécie sem se clarear devidamente o que há em torno da analogia e da univocidade do accidente, pois sem se resolver esta questão não se poderá resolver a outra.

Do mesmo modo que se pode tomar o conceito de ente logicamente, ou ontologicamente ou onticamente, pode-se tomar também o conceito de accidente. Ou seja, pode-se tomar accidente predicavelmente (como um predicável), enquanto se diz que é algo, ou predicamentalmente (como predicamento), enquanto se diz que é verdadeiro que todo accidente sobrevém a algo, não se diz verdadeiramente que tudo o que sobrevém a algo seja accidente. E, finalmente, pode-se tomar o accidente como algo que se dá objectivamente na coisa, *nesta* coisa. Temos, assim, o accidente tomado logicamente como predicável, ontologicamente como predicamento, e onticamente como accidente físico nesta coisa.

Essas distinções nos obrigam, pois, a tomarmos outros caminhos para pesquisar em que sentido, e onde há um conceito comum para accidente.

Propõem alguns que a razão comum do accidente consiste na *inhesão*, em estar inherido em outro (*in alio*, na inaliabilidade). Ora, como vimos, não é necessariamente accidente o que sobrevém a outro, embora o accidente seja o que sobrevém a outro. Consequentemente, não se pode afirmar que a inhesão seja a razão comum do accidente, embora todo accidente seja inherente em outro. Uma forma substancial inhere numa matéria, para Aristóteles, sem ser accidente (só a forma qualitativa, como a de um artefacto, é que é accidental, e é uma espécie de accidente da qualidade, como se verá mais adiante).

A inhesão actual pertence, sem dúvida, à essência do accidente. É a tese dos que afirmam a inseparabilidade, portanto, do accidente à substância, tema de máxima importância, e que é objecto de prolongados e aprofundados estudos na teologia católica, em face dos problemas que surgem na eucaristia, que, necessariamente, tem de postular a distinção real entre a substância e o accidente.

Na verdade, a inhesão é extrínseca, pois há accidentes que não inerem intrinsecamente, mas extrinsecamente, como o *lugar circunstante* não inhere no ser localizado.

Aristóteles, em várias passagens de sua obra, afirma que o accidente tem em comum o ser *ente do ente* (*ens entis*), como se vê no livro IV da *Metafísica*, logo no início, e nos livros VII e IX da mesma obra, também no início, e nas diversas ocasiões em que trata da razão comum de accidente ou da sua divisão em nove gêneros.

O accidente, que tem por si entidade própria realmente distinta da substância (como é o pensamento escolástico), possui, por sua entidade intrínseca, como expõe Suarez, inhesão aptitudinal na substância (é, pois, apto a inherir uma substância). Em defesa desta tese, Suarez prossegue argumentando do seguinte modo: é certo que o accidente é por si mesmo apto para informar a substância de um modo tal que inhira nela, e seja por ela sustentada. Ora, tal só poderia convir actualmente a tal entidade a não ser que se suponha nela uma aptidão ou capacidade para esse modo. Mas essa aptidão não pode ser algo realmente distinto de tal entidade, como se percebe pelas razões, pelas quais se demonstra que a capacidade da matéria não se distingue da matéria, nem a aptidão de informar se distingue da forma substancial. É um ponto em que todos os escolásticos estão de acordo, porque seria supérfluo fingir tal distinção, sem nenhum fundamento ou início, e porque, em outro caso, seguir-se-ia do mesmo modo até o infinito. A aptidão para modificar a substância convém de modo essencial e primário, e também em virtude do fim primário dessa entidade, e é uma mesma coisa com ela, o que leva a concluir que pertence à sua essência. **A entidade accidental tende por natureza a modificar a substância. Para Suarez, o accidente é um modo do ente e inclui essencialmente não só a aptidão, mas, também, a actual modificação ou união com a coisa da qual é modo.** Embora pertença à razão de accidente como tal ser de algum modo uma modificação da substância, contudo não pertence à sua razão ser uma modificação imediata da substância, mas que também nisto prescinde da relação imediata ou mediata da substância. Realmente, tal tem fundamento, prossegue Suarez, porque há alguns accidentes que afectam imediatamente a substância mediante outros accidentes, como os actos imanes e os hábitos que não afectam a substância, a não ser por meio das potências e pelas qualidades corpóreas, através da quantidade. Ademais, **nenhum accidente é possível, no que se refere pelo menos às naturezas reais, e que seja accidente de modo próprio e completo, que não diga relação, em último termo,**

à substância como a sujeito primeiro e fim principal seu, já que, ainda quando um deles radique ali por meio de outro, todos, contudo, tendem a completar e adornar a substância, ou a servir-lhe de alguma maneira.

Aristóteles, no livro VII da *Metafísica* c. 1 e 4, texto 12 e c. 5, texto 19, afirma que a substância tem prioridade sobre o accidente (distinção, portanto, de ordem). Também afirma que o accidente não pode ter uma definição perfeita, porque inclui algo que está fora do sujeito. É uma entidade imperfeita, já que um ente do ente (*ens entis*, uma modificação do ente). Portanto, a sua definição implica uma relação ao sujeito. Suarez anota que alguns apresentam aqui uma objecção, que se refere à quantidade, à abstracção matemática, pela qual parece que a quantidade se concebe e define sem nenhuma ordem do sujeito. Mas é mister não esquecer que o matemático prescinde do sujeito sensível, do sujeito modificado por qualidades sensíveis, não prescinde, porém, absolutamente, do sujeito, porque considera a quantidade como uma realidade material e corpórea e, por conseguinte, existente na matéria ou na substância, e, por isso, é que se diz que *prescinde da matéria sensível não, porém, da inteligível*. Esta doutrina é também de Tomás de Aquino e de Alberto Magno, e funda-se na obra aristotélica. Acrescenta Suarez que o matemático não considera expressamente a relação ao sujeito, mas de modo muito implícito, porque não considera a essência da quantidade, mas apenas as propriedades, proporções e figuras que surgem da extensão da quantidade, e, para estas, não importa que se **considere** a quantidade como uma forma inherente num sujeito, ou que se considere **este** enquanto extenso no qual estão as superfícies e as linhas. A mesma quantidade é quanta e extensa em si. Portanto, pode abstrair-se e considerar-se segundo as modificações que lhe convêm sob esse aspecto. O matemático, como salienta Aristóteles no livro VIII da *Metafísica*, não prescinde da matéria inteligível.

COMPARAÇÃO ENTRE O ACCIDENTE E A SUBSTÂNCIA

No livro VII da *Metafísica*, Aristóteles afirma, no c. 1, que a substância é anterior ao accidente por sua razão, pelo conhecimento, pelo tempo e pela natureza.

No referente às coisas finitas, que são as coisas criadas, para a escolástica, a prioridade ontológica é indubitável, não, porém, a gnosiológica, nem a cronológica, nem a cosmológica, pois não se dá a substância com anterioridade temporal ao accidente, nem captamos a substância a não ser partindo do accidente. Em face disso, a afirmativa aristotélica mereceu comentários vastíssimos e uma longa especulação, cuja síntese procuraremos fazer, reduzindo-a tanto quanto possível.

A explicação mais consentânea para Alexandre de Afrodísia, e aceita também por Suarez, é que a anterioridade temporal, por exemplo, funda-se na separabilidade, já que o que é separável de outro pode existir sem ele, enquanto dele depende. E essa

é a doutrina de Aristóteles, porque este, logo que afirma a anterioridade temporal da substância, acrescenta: *porque nenhuma das outras categorias é separável, mas apenas desta*. Pode a substância nunca dar-se sem accidentes, mas tal não é necessário que se dê, mas é apenas contingente, porque julgam os defensores desta tese que a substância é apenas receptiva aptitudinalmente dos accidentes, o que provoca muita controvérsia, que teremos ocasião de examinar nos comentários à *Metafísica*, por pertencerem mais ao âmbito dessa ciência que propriamente ao que se refere à Lógica.

Quanto ao aspecto gnosiológico, afirma Aristóteles a prioridade por parte da substância. Esta prioridade é mais noética, pois afirma ele que o acidente não pode definir-se senão pela substância, enquanto esta, por sua essência, não inclui nem os accidentes nem a relação aos accidentes; não necessita, por isso, deles para ser definida exactamente.

Afirma-se, assim, que o conhecimento do acidente, enquanto acidente, exige a prioridade do conhecimento da substância, já que aquele não é possível compreender-se sem este. Contudo, esse conhecimento é confuso para Aristóteles, e o entendemos assim: o ser humano só percebe que algo é accidental ao perceber que há o substancial, portador desse acidente. Portanto, para ter ele a noção de acidente, é exigível a prioridade da noção de substância. Não se trata do conhecimento sensível deste fenómeno, mas tal conhecimento, que é aqui meramente intuitivo por ser sensível, não é ainda conhecimento da accidentalidade, já que esta implica, necessariamente, a noção de substância para poder ser engendrada.

A prioridade de natureza justifica-se por depender o acidente da substância.

Não se conhece perfeitamente uma realidade, conhecendo apenas a sua essência. É mister conhecer, também, suas propriedades, caso contrário o conhecimento preciso, que se tenha, não abrange toda a realidade. Ora, as propriedades são accidentes e, portanto, é mister conhecer os accidentes, e o conhecimento mais perfeito da substância será aquele que inclua também os accidentes que lhe são proporcionados. Contudo, noeticamente, impõe-se distinguir a intuição sensível dos accidentes, que são captados enquanto algo que se dá, não, porém, ainda com a razão de inhesão. Esta se dá noeticamente *a posteriori*, ao notar-se que há um sujeito de inhesão de tais factos concretos e, nesse instante, é que tais factos são noeticamente concebidos como accidentes do um sujeito no qual inherem. É neste sentido que Aristóteles fala na prioridade cognoscitiva da substância ao acidente. É o que teremos ocasião de verificar ao estudarmos o *De Anima* de Aristóteles.

A DIVISÃO DO ACCIDENTE EM NOVE GÊNEROS SUPREMOS (*SUMMA GENERA*)

Não cabe ao lógico nem ao dialéctico, enquanto tais, preocuparem-se com a natureza e a essência dos predicamentos de Aristóteles, já que este só os estudou, sob este ângulo, na *Metafísica*. Para o lógico (como para o dialéctico), o que interessa é a sua aplicação na arte directiva das operações do entendimento, a fim de que seu exercício seja o mais rigoroso e o mais racional. Interessa-se a Lógica por sua ordenação e por sua aplicação técnica. Não se discute, no *Organon*, seu fundamento nas coisas, mas apenas são eles tratados como meios hábeis de classificação, para coordenar os conceitos. O predicamento, em sentido lógico, é apenas uma disposição conveniente sob um gênero supremo dos gêneros e espécies, até chegar ao indivíduo, e essa disposição é a oferecida pelo dialéctico com o intuito de estabelecer definições, predicacões e demonstrações.

E é **tomada** nesse sentido que a classificação nos nove predicamentos é considerada. Esta a razão por que muitos disseram que se trata mais de *nomes* que de *coisas*, e isso se deve **ao fato de o dialéctico ter** mais de considerar as coisas enquanto assinaladas pelos nomes, do que, propriamente, quanto ao que elas são, que é tarefa do metafísico.

Este já procede de outro modo, porque lhe interessa, primacialmente, não o nome, mas a significação apontada pelo nome, ou seja: a essência própria da coisa. Contudo, não se deve considerar que essas duas posições possam dar-se estanquamente, separadamente. A harmônica combinação de ambas permite uma visão mais profunda da matéria, e evitaria os defeitos do logicismo, tão exagerados pelo racionalismo e pelo idealismo, posteriormente.

Uma pergunta, que desde logo surge, é a seguinte: é a divisão proposta por Aristóteles em nove accidentes adequada e completa, ou há lugar para maior ou menor divisão, ou, ainda, para outras divisões que não as propostas pelo Estagirita? Englobam-se, aqui, várias perguntas, sem dúvida, e muitíssimos problemas, sobre os quais versaram inúmeras opiniões, longas controvérsias, especulações demoradas e amplas. Cabe-nos apenas dar uma visão sinóptica e também sintética, tanto quanto possível, da matéria em questão, pois, para abordarem-se as questões, ter-se-ia de fazer obra volumosa, dadas as imensas contribuições oferecidas sobre o assunto que estão objectivadas numa literatura volumosíssima e totalmente superior às possibilidades humanas de compulsa-la.

Sem dúvida pecaremos, aqui, por deficiência, mas tudo envidaremos para tornar claro e sucinto, tanto quanto permitam as nossas forças, o que constitui um longo acervo, que só de leve nos foi possível manusear. Contudo, lançaremos mão das contribuições alheias, citando, porém, sua autoria, já que, por nossas próprias

forças, seria impossível embrenharmo-nos por uma tão vasta literatura, quase totalmente alheia as nossas possibilidades de compulsá-la, dada a deficiência flagrante de nossas bibliotecas.

No entanto, para que a nossa providência seja a mais completa possível, **cingir-nos-emos** à análise dos principais comentaristas, que felizmente temos às mãos.

Em primeiro lugar, devemos salientar que foram propostas outras divisões, que foram julgadas deveriam preceder à de Aristóteles, como a de que os accidentes assim como a substância, deveriam ser divididos previamente em completos e incompletos, sendo considerados como primeiros os íntegros, e como segundos os parciais. Se essa divisão é adequada à substância, também deveria ser adequada ao accidente, dizem. Outras divisões, seguindo paralelamente às da substância, foram propostas, como *accidentes primeiros* e *accidentes segundos*, ou, ainda, em *absolutos* e *relativos*, sendo absolutos a quantidade e a qualidade, e relativos todos os outros restantes, e relativo ainda subdividido em relativo *segundo o ser* (*secundum esse*) e relativo *segundo a predicação* (*secundum dici*), também chamado *relativo transcendental*. Também se dividiram os accidentes em *permanentes* e *transeuntes*, accidentes que modificam intrinsecamente, e os que modificam extrinsecamente a substância, etc.

Sem dúvida, alguns accidentes revelam ter entre si maior conveniência que com outros, e algumas dessas classificações têm a seu favor muitas razões **que devem ser consideradas**, como vemos com a classificação entre accidentes absolutos e relativos, segundo o esquema que reproduzimos nestes comentários.

Não iremos discutir essas classificações, senão na proporção que interessam elas ao estudo da Lógica.

A divisão entre absolutos e relativos pertence mais à razão de ente que à razão própria de accidente.

A justificação da divisão aristotélica encontra razões apresentadas por vários filósofos antigos e modernos, que passaremos a compendiar apenas quanto às que apresentam maior suficiência.

Santo Agostinho, no seu livro *Praedicamenta*, c. 8, divide essas categorias em três classes: três estão dentro da substância: a *quantidade*, a *qualidade* e o *sítio*; três fora dela *onde*, *quando* e *hábito*; e três parte fora e parte dentro: *relação*, *ação*, *paixão* (*pathos* = *afecção*). Contudo, tem de se argumentar que muitas qualidades estão parte dentro e parte fora, e muitas vezes a *afecção* não está de modo algum imanente e, ademais, não se justifica que a medida do predicamento da qualidade e da duração constituam predicamentos, e não a medida da intensidade ou da

perfeição. Também não se vê **por que** o vestido (*hábito*) não tenha razão de medida, como a tem, o *lugar*, etc. Outros autores procuraram justificar essa classificação, como Ockham, Avicena, sem maior felicidade. Na verdade, Aristóteles não procurou justificar a sua divisão. Deu-a como algo certo e definitivo. Outros autores afirmam que essa classificação é feita segundo o nosso modo de conceber, embora com fundamento nas coisas. Essa é a posição de Soncinas, de Henrique Henriques, Tomás de Aquino, Alexandre de Hales, os quais afirmam que não é necessário que tal divisão seja actualmente distinta na realidade, bastando apenas que a divisão seja racional, com fundamento suficiente nas coisas.

Ora, tudo quanto é diferente difere ou pelo gênero ou pela espécie. O que é diferente, é diferente por algo, portanto o é pelo gênero ou pela espécie. Ora, esses accidentes são gêneros supremos, são conceitos simples, não constam de gênero e diferença. Neste caso, então, qual seria a razão da diferença? A diferença aqui só pode ser, portanto, o diferir não em gênero, já que os accidentes são gêneros supremos, e não pertencem a um gênero superior, no qual diferissem como espécie, mas *diferir no gênero, não convir no gênero*.

Quanto à adequação da divisão é ela exposta na *Metafísica*, como veremos nos comentários a essa famosa obra de Aristóteles.

UMA PROPOSIÇÃO JUSTIFICATIVA

Partindo-se do esquema abaixo, que reproduzimos, da autoria de *Nostrates*, podemos apresentar os argumentos a seguir:

Todo ente é ou

1) Substância

A) absoluto segundo a

- 1) matéria quantidade
- 2) forma qualidade

2) Accidente

B) relativo, segundo a relação

- 1) de adveniência intrínseca
- 2) de adveniência extrínseca:

- a) segundo causalidade..... acção-afecção
- b) segundo a medida..... **ubi** (onde) quando
- c) segundo a ordem.....**situs-habitus**

Neste caso, podemos argumentar assim:

uma substância qualquer, finita, contingente, criada, é uma unidade, mas compõe-na uma dualidade de estrutura: uma estrutura física (*hilética*), que é a *matéria*, e uma estrutura eidética, que é a *forma*.

Sua estrutura hilética é, conseqüentemente, material; portanto, quantitativa; sua forma é conseqüentemente qualidade. Essa oposição é constitutiva (*ens et ens*) não contrária, mas, para alguns, apenas correlativa, porque, para estes, a matéria seria matéria da forma, e a forma, a forma da matéria. Essa correlação é, contudo, não mútua necessariamente, porque seria possível admitir-se a forma independentemente da matéria, e a matéria independentemente da forma, o que é tema de divergências.

Se o ser é finito, necessariamente é composto. E sua composição é estrutural e conseqüentemente apresenta o de que é constituído (matéria) e o pelo qual é o que é e não outra coisa (forma). Estas se apresentam em sua constituição como quantidade e qualidade, com suas espécies, como veremos adiante.

Essas estruturas mantêm entre si relações intrínsecas; mas como em todo composto de matéria e forma (*substância primeira* e *substância segunda*) mantêm relações extrínsecas. Quando essas relações revelam interactuações, revelam, também, que há algo que as sofre. Enquanto actua, é mister que haja o que sofra a actuação. Esta reciprocidade é inevitável: acção-afecção. Essa relação é a causalidade. Enquanto o todo (*to synolon*) o composto hilemórfico, de matéria e forma), ele é medido no espaço (*ubi*) e no tempo (*quando*), relações que lhe advêm extrinsecamente. Quanto à sua ordenação extrínseca, tem relações de *situs* e de *habitus*.

Quando mais adiante examinemos cada categoria, esta classificação se tornará mais clara. Por ora, ela se justifica quanto às relações extrínsecas, pois uma substância se relaciona quanto à causalidade, e, por ser um ser finito e dependente, é um ente que provém de outro e actua de certo modo, é apto à medida, porque um ente cronotópico (tempo-espacial), e conserva uma ordem em sua extrinsecidade, que lhe é **dada** pelo *situs* e pelo *habitus*.

Mais adiante justificaremos melhor esta exposição, a qual receberá nos comentários à *Metafísica* maior soma de argumentos a seu favor. Queremos apenas apresentar uma justificação à classificação aristotélica, sem que deixemos de reconhecer que é matéria controversa.

COMENTÁRIOS SOBRE A SUBSTÂNCIA

A substância não é aqui tomada como quiddidade ou essência da coisa, mas, sim, como o *ente per se*, como o ente que se opõe ao acidente, que é inherente a algo. A substância é tomada como *in ordine a se*, como em ordem para si mesma, subsistente, como algo que não se sustenta em outro, que *é sistente em si mesma*, e, ademais, que é *substante*. Assim, **subsistir e subestar** são as propriedades deste primeiro predicamento. São estes **os dois primeiros actos em que consiste a substância**.

É a substância o que sustenta os accidentes. **Positivamente, significa o que, sendo, exclui a dependência de outro**, e, negativamente, é a negação da dependência, e a comunicação em relação a outro.

A substância é tomada como o ente *per se existente*. Enquanto o acidente é o ente que é em outro, a substância é em si mesma.

Esta característica da substância é que se chama *perseidade*, que não é consistente apenas numa razão negativa, mas positiva.

Ora, o ser *per se* é mais nobre que o ser *in alio*, em outro.

Ora, o ser um em outro é o ser inerente em outro. Mas essa negação que cabe à substância é uma positividade, **porque** é inerente em si mesma.

À substância convém o não ser em outro, o que a distingue perfeitamente do ser que é em outro, como o accidente.

Pergunta-se: se a divisão aristotélica entre substância primeira e segunda encontra um forte fundamento.

A classificação aristotélica tem validade, porque, inegavelmente, uma coisa é a substância tomada enquanto estrutura hilética de uma coisa, e outra enquanto estrutura eidética; ou seja, uma enquanto estrutura material, e outra, enquanto estrutura formal, pois uma mesma matéria poderia, enquanto é substância de uma coisa, apresentar-se formalmente de outros modos, como o barro, que ora pode ser substância primeira do tijolo ou de uma escultura.

A substância primeira *subestá*, *subjaz* à segunda.

SÚMULA DO CAP. 6 (DA QUANTIDADE)

Este capítulo é dividido em DUAS PARTES: na primeira, Aristóteles expõe as divisões da quantidade; na segunda, descreve as suas propriedades.

Inicia, na primeira parte, por dividir a quantidade em duas: a CONTÍNUA e a DESCONTÍNUA (ou discreta). Contínua é a quantidade, define, cujas partes são unidas por um termo comum; discreta, cujas partes não têm um termo comum.

Pertencem à quantidade discreta o número e a oração. À contínua, pertencem a linha, a superfície e o corpo, o lugar (espaço) e o tempo, tendo este uma continuidade sucessiva. A segunda divisão consiste em ora ter a quantidade posição nas partes, ora não ter posição. A linha, a superfície, o corpo e o lugar têm posição, enquanto o número, a oração e o tempo não têm, porque suas partes não permanecem, embora tenham estas uma ordem entre si.

Na segunda parte, examina as propriedades para assinalar as seguintes: PRIMEIRA: não ter contrário; SEGUNDA: não ser susceptível de mais nem menos; TERCEIRA: que é maximamente própria e, segundo a quantidade, as coisas podem ser chamadas de IGUAIS ou DESIGUAIS.

CAPÍTULO 6 (Da quantidade)

20 A quantidade³⁷ ora diz-se discreta, ora diz-se contínua. Além disso, a quantidade é constituída ora de partes, tendo entre elas uma posição, uma em relação à outra, **ora** de partes, que não têm posição, uma em relação à outra.

Exemplos de quantidade discreta: o número e a oração³⁸ [discurso]; de quantidade contínua: a linha, a superfície, o corpo [o sólido] e, ademais, o tempo e o lugar [situações, situação].

25 No que concerne às partes do número³⁹, não há nenhum limite comum em que as partes estejam em contacto. É assim que cinco, sendo uma parte de dez, cinco e cinco em nenhum limite comum se tocam; ao contrário, estes dois cinco estão separados.

Da mesma forma, três e sete não se encontram em nenhum limite comum. E, de uma maneira 30 geral, não se poderia, num número, conceber um limite comum entre as suas partes, as quais estão na realidade sempre separadas. O número é, pois, uma quantidade discreta.

Do mesmo modo, também, o discurso é uma quantidade discreta. Que o discurso seja, com efeito, uma quantidade, é evidente, pois é medido por sílabas breves e longas. Quero falar, aqui, do discurso que é emitido pela voz

35 (ele é, ademais, uma quantidade discreta), pois não há nenhum limite em que as suas partes estejam em contacto: não há limite comum em que as sílabas se encontrem, mas cada uma delas é distinta em si mesma e por si.

³⁷ Na **Metafísica**, IV, 13 (1020 a 7), Aristóteles diz que a quantidade "é o que é divisível em dois ou mais elementos integrantes, em que cada um é por natureza uma coisa uma e determinada").

³⁸ Oração, discurso, logos, é usado aqui no sentido **de palavra**.

³⁹ Primeira divisão essencial da quantidade: discreta e contínua (pois é discreta ou contínua).

Quanto à linha, é uma quantidade contínua, pois é possível conceber um **5^a** limite comum em que as suas partes se tocam: é o ponto; e, para a superfície, é a linha, pois as partes da superfície se tocam também num limite comum.

O mesmo se dá quanto ao sólido: pode-se conceber um limite comum, linha ou superfície, 5 em que as partes do corpo estejam em contacto.

O tempo e o lugar **exibem também essa espécie de quantidade**. O tempo presente, com efeito, atém-se, ao mesmo tempo, ao passado e ao futuro. Por sua vez, o lugar⁴⁰ é uma quantidade contínua, pois as partes de um corpo 10 ocupam um certo lugar, e essas partes, estando em contacto num limite comum, segue-se daí que as partes do lugar, que estão ocupadas por cada parte do corpo, estão elas em contacto no mesmo limite comum que as partes do corpo. Assim, o lugar é, também, contínuo, pois, num limite comum, as suas partes estão em contacto.

15 Além disso⁴¹, há quantidades que são constituídas de partes que têm entre si uma posição recíproca. É assim que as partes da linha têm uma posição recíproca: cada uma delas está situada em alguma parte; **poder-se-ia, distinguir e estabelecer a posição de cada uma na 20 superfície, e dizer a qual parte do resto é ela contígua**. Igualmente, ainda, as partes da superfície ocupam uma posição, pois poder-se-ia igualmente estabelecer a posição de cada uma delas e dizer quais partes são contíguas entre si. Para as partes do sólido é o mesmo, e também para as do lugar

No que concerne ao número, ao contrário, não seria possível mostrar que as suas partes 25 ocupam uma certa posição recíproca, nem que estejam situadas em alguma parte, nem estabelecer quais partes são contíguas entre si. O mesmo se dá quanto ao tempo, pois nenhuma das partes do tempo é permanente, e como o que não é permanente poderia ter uma posição? Com efeito, é preferível⁴² dizer que as partes do tempo têm uma certa ordem, em virtude da qual uma é anterior e outra posterior. Anotação que se aplica também ao número: conta-se um antes de dois, e dois antes de três, e, dessa maneira, pode-se dizer que o número tem uma espécie de ordem, embora não se possa, de nenhum modo, dar-lhe uma posição.

⁴⁰ Na Física, IV, 1 a 5, e ainda 4, 212 a 20, Aristóteles diz que o lugar "é o limite imóvel e imediato do continente", de onde conclui que se o corpo é contínuo, o lugar é contínuo.

⁴¹ Outra divisão essencial da quantidade: quantidades, cujas partes ocupam ou não uma posição umas em relação às outras como, no primeiro caso, a linha, a superfície, e o sólido, ou, no segundo caso, o número, o tempo e o discurso.

⁴² A distinção que se faz entre as partes do tempo, para Aristóteles, é apenas a fundada na ordem delas, já que o passado e o futuro se fundem no presente.

Quanto ao discurso, dá-se a mesma coisa: nenhuma de suas partes subsiste, mas tal parte, uma vez pronunciada, não é mais possível 35 de retomá-la: resulta daí que as partes do discurso não podem ter posição, pois nada subsiste nele.

Há, assim, quantidades que são constituídas de partes que têm uma posição, e outras, de partes que não têm posição.

Só são chamadas de quantidades no sentido próprio as coisas de que acabamos de falar; tudo o mais é apenas por acidente. É, com **5^b** efeito, em consideração dessas quantidades propriamente ditas, que chamamos as outras quantidades; assim se diz que o branco é grande pelo facto de que a superfície branca é grande, e a acção é longa, ou o movimento, longo, pelo facto de que o tempo em que eles decorrem é longo, pois não é por sua essência que cada uma dessas determinações é chamada quantidade.

5 Se, por exemplo, se quer captar a lonjura de uma acção, nós a definiremos pelo tempo, ao dizer que a acção se passou num ano, ou alguma coisa semelhante; e para assinalar a grandeza do branco, defini-la-emos pela superfície, pois é na medida em que a superfície é grande que o branco pode ser chamado grande.

Assim, pois, as únicas quantidades em sentido próprio e por essência são as de que acima 10 falamos: ao contrário, nenhuma outra coisa é quantidade por si, e, se ela é quantidade, só o será por acidente.

Ademais, **a quantidade não admite nenhum contrário**⁴³. No que concerne às quantidades determinadas, é manifesto que elas não têm contrário: tal é o caso de três-côvados-de-tamanho ou de dois- côvados-de-tamanho, ou da superfície ou de qualquer outra quantidade dessa espécie, para a qual, com efeito, não existe contrário.

Poder-se-á dizer que o muito é o contrário do pouco, ou o grande do pequeno? Mas nenhuma 15 dessas noções é uma quantidade; elas pertencem, sim, aos relativos⁴⁴, pois nada, considerado em si e por si, pode dizer-se grande ou pequeno, mas somente pelo facto de estar referido a uma outra coisa.

Por exemplo, diz-se que uma montanha é pequena e um grão de milho, grande, pelo facto de o grão de milho ser maior que outras coisas 20 do mesmo gênero, a

⁴³ **Primeira propriedade da quantidade: não tem contrários**. Como se verá a seguir, as quantidades indeterminadas não são contrárias.

⁴⁴ As quantidades indeterminadas como o grande e o pequeno são antes relativos e não **quanta**, e pertencem à categoria da **relação**.

montanha ser menor também que outras coisas do mesmo gênero. Estamos, assim, em presença de uma relação a uma outra coisa, pois se fosse questão do pequeno e do grande por si [*per se*], não se poderia dizer que uma montanha é pequena, nem que um grão de milho é grande. Outro exemplo: dizemos que, numa vila, há muitos habitantes, e que, em Atenas, há poucos, embora a população de Atenas seja, na verdade, mais numerosa. Dizemos ainda que uma casa contém muita gente e um teatro pouca, embora nesse último lugar haja muito mais gente.

Da mesma forma o tamanho-de-dois-côvados e o tamanho-de-três-côvados, e qualquer grandeza dessa espécie expressam uma quantidade, enquanto o grande ou o pequeno não expressam uma quantidade, mas, sim, uma relação, pois é por referência a uma outra coisa que se considera o grande ou o pequeno. É assim manifesto que esses últimos termos são também relativos.

30 Ademais, reconheçamos ou não, esses termos, como quantidades, não têm, de nenhuma maneira, nenhum contrário, pois o que não se pode tomar em si e por si, mas que somente podemos referir a uma outra coisa, como se poderia dar-lhe um contrário? Ademais, se se quer admitir que o grande e o pequeno são contrários, daí resultará que o mesmo sujeito poderia receber ao mesmo tempo os contrários, 35 e que as coisas são em referência a si mesmas seus próprios contrários. Acontece, com efeito, algumas vezes que a mesma coisa é ao mesmo tempo grande e pequena, pois pequena, relativamente a tal objecto, uma coisa é grande relativamente a tal outro; por conseguinte, poder-se-ia fazer que a mesma coisa fosse ao mesmo tempo grande e pequena, e por via de consequência, que ela recebesse simultaneamente os contrários.

Ora, é comum ninguém admitir, simultaneamente, os contrários, assim como vimos quanto à substância: se a substância é apta a receber os contrários, pelo menos não é simultaneamente que se é doente e são. Da mesma maneira nada é ao mesmo tempo branco e negro, e nada do que existe admite, além disso, a coexistência dos contrários.

5 Ademais, acontecerá que as coisas serão seus próprios contrários. Com efeito, se o grande é o contrário do pequeno, e se a mesma coisa é ao mesmo tempo grande e pequena, uma mesma coisa será contrária a si mesma. Ora, é impossível que uma mesma coisa seja contrária a si mesma. Portanto, o grande não é o contrário do pequeno; nem o muito, do pouco. Daí resulta que, mesmo que se pretendesse que esses termos não são relativos, mas 10 quantidades, não possuiriam, contudo, nenhum contrário.

Mas é sobretudo no caso do lugar que a contrariedade oferece a aparência de pertencer à quantidade. Define-se, com efeito, o alto como o contrário do baixo, chamando baixa a região central porque a distância máxima é a do centro às

extremidades do Universo. Parece 15 mesmo que é desses contrários que se extrai a definição de todos os outros contrários, pois os termos que, no mesmo gênero, estão afastados um do outro pela maior distância, são definidos como contrários⁴⁵.

Não parece que a quantidade seja susceptível de mais ou de menos⁴⁶. Tal é o caso de tamanho-de-dois-côvados: uma coisa comprida-de dois-côvados 20 não é mais longa que outra de-dois-côvados. Outra coisa não se dá no que concerne ao número; por exemplo, três não é mais três que cinco é cinco, nem três mais três que qualquer outro três. Também não se diz que um tempo é mais tempo que outro tempo. E de todas as quantidades, que enumeramos, não há absolutamente nenhuma à qual o mais e o menos possam ser atribuídas. Concluo 25 que a quantidade não é susceptível de mais e de menos.

Mas o que, acima de tudo, é o carácter próprio da quantidade⁴⁷, é que se lhe pode atribuir o igual e o desigual. De cada uma das quantidades que falamos, com efeito, diz-se que é ela igual ou desigual; diz-se de um sólido, por exemplo, que é igual ou desigual a um outro; do número, que é igual e desigual; do tempo 30, que é igual e desigual. O mesmo se dá de todas as outras quantidades que mencionamos, às quais podemos atribuir o igual e o desigual. Em compensação, ***todas as outras determinações, que não são quantidades, não podem de nenhuma maneira, assim parece, ser afirmadas iguais e desiguais***: a disposição⁴⁸, por exemplo, não pode absolutamente ser qualificada de igual ou desigual, mas, sim, de semelhante e de dissemelhante; do branco não se pode, de nenhuma maneira, dizer igual e desigual, mas semelhante e dissemelhante.

35 E este é a carácter mais próprio da quantidade: o de poder-se-lhe atribuir o igual e o desigual.

COMENTÁRIOS SOBRE A QUANTIDADE

Tanto nesta obra, como no Livro V *da Metafísica*, Aristóteles coloca a quantidade em primeiro lugar ao estudar os predicamentos. Embora reconheça ele que a

⁴⁵ Não esqueçamos que as determinações de lugar não são quantidades, mas **relativos**.

⁴⁶ Segunda propriedade da quantidade: não admitir mais nem menos.

⁴⁷ Terceira e última propriedade da quantidade: admitir o igual e o desigual.

⁴⁸ Disposição, aqui (**diáthesis**), significa um estado quantitativo passageiro (doença, calor, enjoamento) e opõe-se a **éxis**, maneira de ser, estado habitual e também a **pathos** (**afecção** superficial). No exame da qualidade, essas distinções serão melhor esclarecidas.

qualidade é, entre os accidentes, o gênero mais perfeito, devido ao nosso conhecimento, em sua primordialidade, dedicar-se directamente às coisas corpóreas, toma a quantidade em primeiro lugar.

Não dá Aristóteles, nas *Categorias*, nenhuma definição da quantidade em geral, dividindo-a, imediatamente, em contínua e discreta ou descontínua.

É na quantidade contínua que ele coloca principalmente a quantidade, já que a descontínua é apenas uma multidão de várias quantidades ou realidades *quantas*.

Passemos, portanto, a examinar primeiramente a quantidade *contínua*, para passarmos a seguir ao exame da quantidade discreta.

É no citado livro da *Metafísica*, que Aristóteles trata *ex professo* da quantidade, e onde enumera o seu enunciado, não propriamente definindo a quantidade, mas o *quantum*, como o que é divisível nos elementos que há nele, dos quais um e outro, ou cada *um* deles, tem aptidão para ser algo um e um indivíduo determinado. A definição de *quantum*, tanto se refere às coisas concretas como às abstractas, valendo para ambas as espécies. Contudo, essa descrição, que convém às coisas *quantas*, também convém às coisas não *quantas*, e não se aplica em alguns casos a coisas que são *quantas*.

Dentre as substâncias, a que consta de matéria e forma é realmente divisível nestas, que estão, nela, formalmente, as quais constituem a sua estrutura. Em segundo lugar, essa substância é divisível em suas partes substanciais integrantes. Inclui-se uma substância concebida sem quantidade será divisível em suas partes substanciais, visto seguirem estas sendo sempre realmente distintas. E também se pode argumentar quanto às formas materiais accidentais, como a brancura, etc., divisíveis em partes entitativas, quer segundo a extensidade, quer segundo a intensidade, sendo que esta última divisibilidade não a tem pela quantidade, mas pela qualidade. Argumentos, como este, esgrimem muitos contra as descrições aristotélicas.

Estas discussões são por nós examinadas nos comentários à *Metafísica*. Contudo, queremos dar aqui alguns argumentos em favor da tese aristotélica.

A quantidade indica de onde vem a qualidade quântica de ser divisível pelo modo indicado por Aristóteles, como reproduzimos acima. Por outro lado, uma coisa se diz quantidade enquanto estende as partes da substância (*partes extra partes*), partes que se excluem de um lugar, o que lhe dá o carácter de divisível. O *quantum* é divisível nos elementos que nele há; ou seja, nas coisas que constituem a sua estrutura hilética e que nele se encontram formal e realmente. Exclui-se, aqui, o que está apenas virtualmente. Essas partes não constituem *algo um* e um *indivíduo*

determinado antes da divisão, mas *podem* converter-se em tal mediante a divisão, o que mostra que estão real e formalmente no mesmo *quantum*, com anterioridade à divisão.

Afirma, assim, Aristóteles, que tudo o que é *quantum*, por mínimo que seja, é sempre divisível nos elementos que constituem a sua estrutura, de modo que, quando dividido, as partes continuam sendo *algo um*, e a divisão só pode, virtualmente, pelo menos, terminar, ao alcançar seres não quânticos, o que só é alcançável na quantidade discreta, e não na contínua, por se compor aquela de unidades, que não são números, e esta constar de partes quantas e não poder existir sem elas. (Note-se que esse modo de conceber é o aristotélico, e não o que é freqüentemente usado em certos meios filosóficos, que consideram que uma quantidade discreta é também um *quantum*. Ela o é enquanto considerada como *algo um*, em função puramente extensista, não intensista, porque, nesta consideração, por ser qualitativa não é ela divisível quanticamente. Esta a razão por que o argumento de Zeno, quanto aos passos de Aquiles, é falacioso, porque toma tais passos apenas quanticamente (extensistamente) e não intensistamente (como um todo qualitativo e, enquanto tal, indivisível). Esse todo qualitativo pode abranger, como abrange, uma extensão (como no caso dos passos de Aquiles), e podem ser numerados discretamente. Por isso sua medida nunca poderia ser a *punctualis*, incluindo, assim, maior extensão, o que leva a compreender que Aquiles não só alcançaria a tartaruga como a superaria inevitavelmente, pondo em xeque o argumento de Zeno de Eléia.

O argumento apresentado pelos adversários da tese aristotélica, quanto à divisão da entidade em forma e matéria, é improcedente, porque desde o momento que separássemos uma entidade em forma e matéria, a matéria deixaria automaticamente de ser, restando apenas a matéria sem a forma anterior, e não duas entidades *algo umas*, separadas. Tal divisibilidade é equivocadamente aplicada. Portanto, quando Aristóteles diz que *quantum é o que é divisível*, entende-se o que é divisível por si e por sua própria razão, referindo-se essa descrição apenas à quantidade. O que é *quantum per se* é divisível *per se*, enquanto o que é *quantum per accidens* será divisível *per accidens*. O ser humano, Pedro, é divisível enquanto indivíduo humano apenas *per accidens*, não *per se*. Quanto à qualidade e à divisibilidade que lhe *cabem*, trataremos mais adiante. Só se pode falar numa divisão possível, quando as partes, que antes estavam unidas, possam conservar-se separadas depois da divisão. Já o mesmo não se dá quanto a uma qualidade (por exemplo, *vinte graus* de calor), cuja divisão não leva cada grau a dar-se como é, separadamente (terceiro, sétimo etc.). O que não é *quantum* não é divisível do modo referido às coisas quânticas. As realidades sucessivas não são quantas *per se* mas *per accidens*, **porque**, nas coisas sucessivas, as partes acham-se de modo sucessivo, e o todo é divisível nelas, ao menos por designação da mente. Um movimento contínuo pode ser dividido em dois, não porque existam

simultaneamente (pois iria contra a natureza do ente sucessivo), mas **porque os reduz** numa sucessão descontínua.

A definição de Aristóteles tanto convém à quantidade discreta como à contínua. Acrescenta Aristóteles que a *magnitude é o que é divisível em realidades contínuas*, mas contínuas antes da divisão, embora não permaneçam contínuas após a divisão. Na verdade, *são contínuas aquelas coisas que ficam unidas por um limite comum*, como se verá mais adiante. A divisibilidade da quantidade contínua é distinta da divisibilidade da quantidade discreta, por isso o mesmo número pode estar dividido actualmente com a divisão do contínuo e, potencialmente, com a divisão da quantidade discreta e, do mesmo modo, uma mesma quantidade é indivisível com a divisão da quantidade discreta e divisível com a divisão da contínua. Tais juízos não são inconvenientes, na verdade.

Reconhecem os grandes comentaristas de Aristóteles, como São Tomás, por exemplo, que a própria e formal razão da quantidade é a extensão das partes em ordem ao todo. Contudo, essa extensão é aptitudinal, podendo actualizar-se ou não, já que a extensão é passível de aumento e diminuição, e sua colocação, no espaço, não é determinadamente obrigatória por razão da idéia de substância, nem da de quantidade, que não exige a actualização das partes nas quais pode ser dividida.

Como as discussões em torno deste tema pertencem mais à *Metafísica*, é nos comentários a esta obra que trataremos *ex professo* desta matéria, já que o que interessa aqui é apenas a sua conceituação lógica.

Contudo, no exame da quantidade, a maior dificuldade permanece na compreensão nítida do que seja quantidade discreta e quantidade contínua.

A distinção, que nunca deveria ser esquecida, entre *número numerante* e *número numerado* é uma das causas de tais confusões. O *número numerante* é a razão de numerar, que está no intelecto, como dois, três, quatro etc., que são razões pelas quais numeramos as coisas, e *números numerados* as próprias coisas, tomadas segundo tal maneira de numerar, dois copos, três árvores, quatro chapéus. **O número numerado refere-se, assim, às coisas enquanto numeráveis pelos números numerantes, razões de numeração.** O número na quantidade discreta é apontado pelo número numerante, enquanto apto a numerar o que é numericamente distinto de outro, segundo uma unidade. Se tomamos continuamente um metro e o numeramos discretamente em centímetros, dizemos apenas que, tomado o centímetro como unidade, podemos numerar o contínuo de um metro discretamente em centímetros, e poderíamos tomar os primeiros três centímetros da direita e os três últimos da esquerda, e teríamos, então, separado um conjunto de outro, por uma extensão. Tomaríamos, assim, discretamente pela mente e pela nossa numeração, o que, na coisa, seria contínuo.

Mas a quantidade discreta de que se fala não é propriamente esta, mas a que consta de entidades, que não têm o mesmo limite, que são realmente separadas.

A discreção, enquanto tal, não é a forma constituinte do número em razão de uma espécie, mas apenas em razão da multidão e da separação da quantidade contínua. A multidão, enquanto multidão, não é espécie da quantidade. Estes argumentos têm sido apresentados por alguns autores, buscando opor-se ao pensamento aristotélico. E argumentam ainda mais: todo número é pluralidade ou multitude. Consequentemente, como decorrência do que acima dissemos, o número exclui-se da categoria da quantidade, o que é o oposto do pensamento de Aristóteles.

Ora, este coloca o número no predicamento da quantidade, como se vê pelo texto e também na *Metafísica*, livro V.

É A QUANTIDADE DISCRETA UMA VERDADEIRA QUANTIDADE?

Como o que não é um ente *per se* pode ser uma quantidade *per se*? A quantidade discreta não é um ente *per se*, logo não pode ser uma quantidade *per se*, e não sendo uma quantidade *per se*, como pode ser uma espécie de quantidade? A quantidade discreta consta de substâncias íntegras, diferentes em número, e às vezes também em espécie, de modo que elas não compõem o ente *per se* uno. Constituindo esta quantidade um agregado de sujeitos, e sabendo que não é possível existir nenhum acidente formal uno *per se*, com unidade verdadeira e real, já que seria uma unidade de simplicidade, o que não é possível, pois uma entidade simples não pode achar-se em sujeitos tão distintos, será então uma unidade de composição.

Também não se poderia dizer isso, porque não há entre esses sujeitos nenhuma união ou composição real e, portanto, não podem eles constituir uma composição real. Estas afirmativas se opõem ao pensamento aristotélico, exposto no texto, já que ele afirma haver uma quantidade discreta. Um argumento importante, que se esgrime em oposição a Aristóteles é o seguinte: o número não se constitui por nenhuma união de suas partes; ao contrário, requer a negação dessa união, e inclui essa negação em sua razão essencial. De onde se conclui que o número, como número, não é um ente real, nem uma verdadeira quantidade. Em abono desta tese apresentam os seguintes argumentos: pertence à razão de número a divisão e separação actual de unidade. Ora, a divisão actual inclui a negação de união, o que é uma definição de Aristóteles, pois ele diz que a quantidade discreta é aquela, cujas partes não se unem num termo comum, e demonstra porque o ente real ou a quantidade não podem ser constituídos por uma negação e, sobretudo, pela negação da união real, já que o um, que não é simples, só pode surgir da união, e além disso vai contra a razão de quantidade o estar actualmente dividida, apesar de pertencer ao seu conceito o ser divisível. Mas o que está actualmente dividido não é já

divisível enquanto tal; como consequência, como tal não será já a quantidade, mas serão quantidades, pois quantidade discreta não é outra coisa que uma multidão de quantidades contínuas, e estas não constituem uma unidade *per se* e, consequentemente, não pode a multidão constituir uma espécie *per se* no gênero da quantidade.

Ora, é evidente que a multidão e a unidade, enquanto tais, opõem-se uma à outra, e a multidão de entes não é um ente, mas *uns* entes, o que é assinalado pelo próprio Aristóteles. Como a multidão consta de unidades, e qualquer uma delas é indivisa em si, e dividida pela outra, a quantidade discreta consta de unidades quantitativas indivisas em si, e divididas entre si. Estas são as razões apresentadas para negar à quantidade discreta o carácter de espécie. No texto, porém, e apoiado no livro V da *Metafísica*, Aristóteles afirma que a quantidade discreta é uma espécie da quantidade. Ora, a razão essencial da quantidade é ter extensão, ter *partes ex partes*, e isto convém, com toda propriedade, à quantidade discreta, já que as unidades quantitativas são comparadas de tal maneira que, por necessidade, uma existe fora da outra.

Fundado nestas razões, o número é aceito como uma espécie própria da quantidade, embora tomado materialmente pareça um ente por agregação. Formalmente, porém, é um acidente que existe, parcialmente, em vários sujeitos.

O tema provocou imensas disputas entre os grandes escolásticos, dividindo-se as opiniões em duas. Admitindo que o número seja uma quantidade discreta existente nas coisas, não acrescenta às coisas numeradas nenhum acidente distinto, na realidade, dessas mesmas coisas, tomadas colectivamente. Para outros, acrescenta, provada a procedência da primeira posição, e automaticamente **exclui-se** o fundamento da segunda.

Passaremos a compendiar os argumentos apresentados: a multidão real existe nas coisas. O número é uma multidão real. Este número surge da divisão da quantidade contínua. Para Aristóteles, os entes matemáticos, entre os quais estão os números, não estão separados das realidades naturais. Os números, para ele, existem. E também Platão, no *Sofista*, afirma que o número deve ser contado entre as coisas que existem na realidade. Para Aristóteles, o número é uma multidão de unidades, como ele expressa no Livro X da *Metafísica* c. 3. No Livro III da *Física* diz que o número surge da divisão do contínuo, pois da divisão não resulta nenhuma entidade fora dos termos intrínsecos de cada uma das partes. Aristóteles diz que o número é várias ou algumas unidades, é muitas coisas uma.

Afirma ainda que o número não é uma coisa, mas que vem a ser como um agregado, ou se o é, deve-se dizer que é aquilo que faz uma coisa de muitos.

Cada uma das unidades não acrescenta uma realidade às quantidades singulares. Consequentemente, o número inteiro também não acrescenta realidade qualquer a todas as unidades tomadas conjuntamente.

Se a unidade pusesse uma realidade distinta de sua quantidade e de toda entidade das outras unidades, então tal entidade pertenceria à razão da unidade, acima da quantidade, o que já foi provado que é falso.

Sem dúvida a unidade tem aptidão para compor um grupo de dois, de três, de um número sem limites, o que comprova claramente que o número não acrescenta nada sobre as unidades tomadas conjuntamente. Muitos autores combatem estas opiniões, afirmando que o número quantitativo acrescenta algo às coisas numeradas, o que, entretanto, não fundamentam. O número, na verdade, não acrescenta nada real acima de cada uma das quantidades contínuas e das unidades tomadas simultaneamente, pois, na realidade, consiste apenas na reunião dessas unidades. O número, na realidade, é uma colecção de entes ou accidentes. Nós o concebemos à maneira de uma unidade. Nós concebemos os números como constituídos por uma determinada quantidade de unidades, nem menos nem mais, e lhes atribuímos estas propriedades. O número não diz algo numerado actualmente, mas numerável, e essa numerabilidade é uma terminação que provém da nossa faculdade noética de numerar ou de medir a multidão de unidades, ou de concebê-las à maneira de número. A razão do número está, portanto, na pluralidade da quantidade. Quanto à essência verdadeira e real do número, esta pertence à *Metafísica* e não à Lógica, razão pela qual a discutiremos nos Comentários à *Metafísica* de Aristóteles. Aristóteles enumerou a quantidade discreta entre as espécies de quantidade, não porque tenha, na realidade, uma verdadeira unidade, mas porque possui, na realidade, o seu modo de extensão e de multiplicação e é concebida, comumente, à maneira de uma unidade, que tem a sua definição e propriedades, e como mostra Suarez, isto é suficiente para que fique incluída na coordenação predicamental, pois nem todas as coisas que se colocam nos predicamentos têm uma unidade própria e *per se* nas coisas. Este é o pensamento claro de Aristóteles. O fundamento do número, para ele, é de razão, e não se exige que ele tenha uma verdadeira unidade real.

O DISCURSO COMO ESPÉCIE DE QUANTIDADE

O que diz Aristóteles, aqui, é mais exemplificativo do que real. Pretendeu ele oferecer um exemplo, no que não foi muito feliz. Aliás o estagirita nem sempre foi feliz em seus exemplos. O discurso (oração) não é uma quantidade *per se* mas apenas metaforicamente e é de importância secundária para a boa inteligência do tema.

O TEMPO COMO ESPÉCIE DE QUANTIDADE

Aristóteles põe no texto o tempo como uma das espécies da quantidade, enquanto na *Metafísica*, livro V, c. 13, enumera o tempo e o movimento como *quantos* por acidente, o que indica que não os considera como espécies de quantidades. Ora, o tempo é um ente real e extenso e divisível *per se*, o que leva a muitos a afirmar que é um *quantum per se*. Pertence à razão do tempo que suas partes intrínsecas não sejam simultâneas, e que seus instantes sejam contínuos, o que o afirma extenso *per se* e, consequentemente, *quantum per se*.

Ora, o tempo nada mais é que a duração do movimento, que é sucessivo. E se o movimento não é um *quantum per se*, consequentemente não o será o tempo, e neste caso não é este uma espécie da quantidade.

Em face dessas razões contrárias, uma longa controvérsia se travou na filosofia, podendo nós facilmente delinear as posições que se tomam ante esta matéria:

1) a dos que afirmam que o tempo é uma espécie da quantidade. E não só este, mas também o movimento, embora distintos entre si, já que a extensão do movimento distingue-se da extensão do tempo, pois ao crescer uma, diminui a outra. Contudo, essa opinião não é a de Aristóteles, nem se pode admitir como sendo-lhe adequada. E as razões são simples: o tempo nada mais é que a duração do movimento. Ora, a duração de uma coisa não é distinta *ex natura rei* da própria coisa ou da existência da coisa. Por conseguinte, é sem fundamento querer distinguir duas quantidades distintas, especificamente distintas, numa e idêntica realidade, uma com que se extenda a própria coisa e a outra com que extenda a sua duração. O movimento é *quantum não per se*, mas pelo tempo, e o tempo é a quantidade com que se estende o próprio movimento, e o torna formalmente *quantum*, e que, por isso mesmo, o tempo constitui uma espécie própria da quantidade. É esta a razão por que Aristóteles, ao enumerar a acção e o movimento entre os quantos *per accidens*, os apresenta como coisas que se tornam quantos pelo tempo.

Em nenhuma coisa a duração é a sua quantidade; pois, na realidade, nada mais é que sua existência. E na ordem conceptual, como mostra Suarez, pode ser concebida, em suma, como uma certa propriedade sua, que é tal como é a existência que ela acompanha, pois se a existência é permanente, também o é a duração. Ao contrário, se a existência é sucessiva e contínua, igualmente o é a duração; portanto, não há uma duração que seja uma quantidade especial da coisa que dura.

Na *Metafísica*, livro V. c. 13, Aristóteles conclui que o tempo e o movimento são quantos *per accidens*, já que o movimento é quanto por razão da magnitude, e o tempo, ao invés, por razão do movimento. E diz ele textualmente: estas coisas se

dizem quantas e contínuas pelo facto de que são divisíveis por aquelas coisas das quais estas são afecções. O tempo, portanto, é uma certa afecção do movimento, e com ele guarda proporção. E como decorrência de o tempo realizar-se sucessivamente, do mesmo modo se realiza a duração, que é sucessiva, e se chama tempo. Logo, o tempo tem a sucessão pelo movimento e não ao contrário. E estas razões nos explicam o porque da definição de tempo que Aristóteles nos oferece na *Física*, livro IV, onde afirma que o tempo é o número do movimento segundo o anterior e o posterior, de onde se infere que o anterior e o posterior, no tempo, tomam-se do anterior e do posterior no movimento.

2) A segunda opinião afirma que o tempo é uma espécie de quantidade, como a enumera Aristóteles, negando, porém, que seja *quantum per se*. Para essa posição, o tempo é uma medida extrínseca do movimento, o que torna movimento e tempo como espécies distintas da quantidade.

3) Resta, finalmente, a posição dos que afirmam que o tempo não é uma espécie da quantidade. Esta posição afirma que, sendo o tempo contínuo, não é ele número, já que este é quantidade discreta. Consequentemente, o tempo não é uma quantidade discreta *per se*, como também não é uma quantidade *per se* contínua.

A análise e a crítica, que provocam estas posições, obrigam-nos a compendiar os seguintes argumentos: sem dúvida, a extensão do tempo varia em relação à extensão do movimento, já que, num movimento rápido, há menos tempo, e há mais tempo num movimento quando lento, tendo eles os mesmos termos de partida e de chegada (*terminus a quo* e *terminus ad quem*).

Mas isso prova que há um tempo extrínseco e um tempo intrínseco. O tempo extrínseco, o tempo cósmico, é o das coisas que seguem os seus movimentos astronômicos. O tempo intrínseco é a duração própria e intrínseca, que se acha no movimento sucessivo, a duração deste, a permanência deste no seu movimento. Enquanto duração, num movimento lento ou num movimento rápido, o tempo intrínseco é o mesmo, não o é o tempo extrínseco em relação ao movimento cósmico, já que a coisa móvel (no movimento) perdura de um termo a outro em seu ser, em seu tempo intrínseco. Tais aspectos revelam, pois, que o movimento e o tempo são quantidades *per accidens* e não *per se*, já que a duração extrínseca varia e pode variar accidentalmente. A duração intrínseca, porém, é a permanência do ser em si mesmo, e pertence à categoria da substância.

Deste modo se vê que as únicas quantidades contínuas para Aristóteles são as três espécies enumeradas: a linha, a superfície e o corpo, do que trataremos a seguir.

A LINHA, A SUPERFÍCIE E O CORPO COMO ESPÉCIES DA QUANTIDADE

Para Aristóteles, a linha e a superfície são verdadeiras espécies da quantidade, porque elas compõem materialmente os corpos, pois estes têm verdadeiramente extensões, e a linha e a superfície são termos deles, pois um corpo, sem linhas nem superfícies, não teria forma de corporeidade.

A linha distingue-se da superfície, não por carência de latitude, mas pela própria longitude positiva. A longitude dá-se materialmente na superfície e formalmente na linha. A linha é termo da superfície, como esta é termo do corpo (volume).

DAS PROPRIEDADES DA QUANTIDADE

Atribui Aristóteles três propriedades à quantidade, em que as duas primeiras são mais negações que positivities.

1) *A quantidade não tem contrário.* - A contrariedade é uma oposição entre termos positivos (*ens et ens*), e supõe que esses termos são especificamente diferentes. A contrariedade se dá entre coisas que se distanciam extremamente no mesmo gênero, e que se repelem. Entre as espécies de quantidade não há essa espécie de oposição, pois, por mais opostas, não se repelem no mesmo sujeito, pois a linha não repele a superfície, nem esta a linha, o número não repele a superfície, e etc. O divisível e o indivisível são contrários. Mas a verdade é que o divisível e o indivisível, tomados formalmente, não se opõem senão de modo privativo. Mas uma coisa divisível e uma indivisível não se opõem de maneira alguma, mas apenas se distinguem especificamente; ou seja, como o princípio e o principiado. Na verdade, entre as quantidades especificamente distintas não há contrariedade, nem tampouco há entre quantidades de uma mesma espécie, pois a contrariedade própria supõe uma distinção específica.

Aristóteles exemplifica que o grande e o pequeno se opõem contrariamente apenas relativamente, pois uma coisa pequena, em relação a outra, pode ser grande em relação a outra, distinta da primeira.

Quanto à diminuição e ao aumento não há aí contrariedade, porque, na diminuição, o que há é privação de certa quantidade, não contrariedade à quantidade, pois, do contrário, nem seria diminuição.

2) *A quantidade não é suscetível de mais e de menos.*

Esta segunda propriedade, estabelecida por Aristóteles, quer dizer que a quantidade não é susceptível de mais ou de menos concretamente na ordem da intensidade, pois, no da extensão, é evidente que uma quantidade é mais extensa do que outra,

enquanto intensivamente tal não se pode dar. Assim a quantidade é capaz de aumento ou diminuição extensiva, não intensiva.

3) *É sujeita à igualdade e à desigualdade.* É fundado na quantidade que se diz que as coisas são *iguais* ou *desiguais*. A igualdade é uma certa conveniência, e é tomada em sentido recto como quantitativa, mas em sentido translático como qualitativa.

À infinitude repugna a quantidade, por isso Aristóteles não qualificou como propriedade da quantidade o ser finita ou infinita, mas apenas a finitude na ordem da extensão. Por isso poder-se-ia dizer que é uma propriedade da quantidade o ser finita. Tomás de Aquino afirma que uma multidão infinita não seria número, nem uma longitude infinita seria linha.

É da razão do quanto contínuo ter alguma figura e, por conseguinte, ser finita.

A figura é uma propriedade da quantidade contínua, como também o **terem** posição no todo as suas partes. À quantidade descontínua pode-se-lhe atribuir, como propriedade, ser *par* ou *ímpar*.

SÚMULA DO CAP. 7 (DA RELAÇÃO)

Possui este capítulo TRÊS PARTES:

Na PRIMEIRA PARTE, descreve a definição dos RELATIVOS, segundo a opinião dos antigos.

Na SEGUNDA, recolhe quatro propriedades dos relativos.

Na TERCEIRA, retoma a definição dos antigos, e reexamina a que oferece, justificando-a.

Quanto à PRIMEIRA: a definição dos antigos era: são relativos os termos cuja essência consiste em **se dizerem dependentes** de outras coisas ou referirem-se de qualquer outra maneira a uma outra coisa.

Quanto à SEGUNDA: A primeira propriedade, que era assinalada pelos antigos, era a de ter contrário; segunda: haver mais e menos; terceira: o de ter correlativo, que mutuamente se explica; quarta: o ter simultaneidade de natureza entre os

termos; existirem os termos, não sendo um causa do outro, nem tendo anterioridade ao outro.

Quanto à **TERCEIRA**: rejeita a definição dos antigos e oferece a sua, na qual afirma que os relativos são aqueles cuja totalidade de seu ser consiste em ser algo referente a outro, ou, em outras palavras: são relativos os termos cujo ser apenas consiste no haver (no referir-se) de um termo a outro. Examina a seguir os aspectos indicados, e conclui que, na relação, se se conhece definidamente um relativo, conhece-se, também, definidamente, o ao qual é ele relativo.

CAPÍTULO 7 (Da Relação)

Chamam-se relativas⁴⁹ as coisas, cujo ser consiste totalmente no **se dizerem dependentes de outras coisas**, ou em se referirem de alguma maneira a outra coisa: por exemplo, o **maior** é o em que todo o ser consiste em **dizer-se** de outra coisa, pois é **de** alguma coisa que se diz **maior**; e o dobro é o que cujo ser consiste em ser dito de uma coisa, pois é **de** alguma coisa⁶ da qual se diz que é o dobro; e o mesmo se dá em todas as outras relações desse gênero

São também relativos os termos tais como **estado, disposição, sensação, ciência, posição**⁵⁰.

O ser de todos estes termos consiste no afirmar serem dependentes de outra coisa e nada mais: assim, o **estado** diz-se estado de alguma coisa, a ciência, ciência de alguma coisa, a **posição**, posição de alguma coisa, e assim sucessivamente. São, pois, relativos os termos cuja essência consiste em **se dizerem dependentes** de outra coisa ou referirem-se de alguma outra maneira a uma outra coisa. Assim, uma montanha diz-se grande em relação a uma outra coisa, pois é por relação a uma coisa que a montanha é chamada grande; o semelhante diz-se semelhante a alguma coisa, e os outros **10** termos da mesma natureza são chamados, igualmente, por relação a alguma coisa.

⁴⁹ Todo o ser do relativo consiste no referir-se a (ad aliud) outro. A sua sistência é ad, é na assistencialidade que consiste o seu ser, como se vê nos comentários. Na língua latina, graças às declinações, podemos notá-lo no genitivo (**dominus est servi dominus** = o senhor é senhor do escravo); no dativo (**aequale est aequale aequali** = o igual é igual ao igual), no ablativo (**majus est minore majus** = o maior é maior que o menor).

⁵⁰ Tais exemplos são relativos, enquanto tomados como gêneros, não enquanto tomados particularmente, pois, enquanto tais, são qualidades, como veremos mais adiante ao examinar a **qualidade**.

Acrescento que o deitar-se, a posição erecta ou sentada são posições determinadas, e a posição é um relativo; ao contrário, estar deitado, estar em pé, estar sentado não são em si mesmas posições, mas apenas extraem a seu nome, como parônimos, das posições que vamos enumerar.

15 Os relativos podem ter contrários⁵¹; por exemplo, a virtude é contrária do vício, sendo todos dois relativos, e a ciência é contrária à ignorância. Contudo, nem todos os relativos têm contrários: **ao dobro não se opõe nenhum contrário, nem ao triplo**, nem a nenhum termo deste gênero.

20 Parece, ainda, que os relativos admitem o mais e o menos⁵². Com efeito, o semelhante e o dissemelhante se dizem segundo o mais e o menos, o igual e o desigual, se dizem, também, segundo o mais e o menos e esses são relativos, pois o semelhante **se diz** semelhante de alguma coisa, e o dissemelhante, dissemelhante de 25 alguma coisa.

Contudo, ainda, nem todos os relativos são susceptíveis de mais e de menos: não se diz do dobro que é mais ou menos dobro, e do mesmo modo, de nenhum termo dessa espécie.

Ademais, todos os **relativos** têm seus **correlativos**⁵³: por exemplo, o escravo diz-se escravo **30** do senhor, e o senhor, senhor do escravo; o dobro, dobro da metade, a metade, metade do dobro; o maior, maior que seu menor, e o menor, menor que seu maior. O mesmo se dá quanto a todos os outros relativos. Mas há, contudo, uma diferença de "caso" na enunciação: assim chamamos conhecimento o conhecimento **do** cognoscível, e cognoscível o cognoscível **35 ao** conhecimento; sensação, a sensação **do** sensível, e sensível, o sensível **à** sensação⁵⁴.

Contudo, há casos em que a correlação parecerá não se produzir: é quando não se tratou de maneira apropriada o termo ao qual o relativo é referido e quando houve engano ao expressá-lo. Por exemplo, se se dá a asa como relativa ao pássaro, não há

⁵¹ **Primeira propriedade dos relativos: o admitirem a contrariedade.** Propriedade que, também, cabe à **qualidade**. A virtude e o vício, a ciência e a ignorância são **hábitos**. São relativos apenas **secundum dici**, segundo o modo de dizer, porque **secundum esse**, segundo o modo de ser, são qualidades, como se verá mais adiante.

⁵² Segunda propriedade dos relativos: São susceptíveis de mais ou menos. Esta propriedade também é da qualidade.

⁵³ Terceira propriedade dos relativos: a todo relativo corresponde um correlativo.

⁵⁴ Temos o genitivo de um lado e o dativo de outro, a reciprocção, pois, não tem o mesmo caso.

relação do pássaro à asa. Não é, com efeito, de maneira **7ª** apropriada que a primeira relação, a da asa ao pássaro, foi estabelecida, já que a asa não *se diz* relativa ao pássaro enquanto pássaro, mas enquanto alado, pois há outros seres alados que não são pássaros. Daí resulta que, quando a relação é tomada de maneira adequada, há, também, correlação: a asa é asa de um alado, e alado é alado pela asa.

5 Algumas vezes, sem dúvida, é necessário criar um nome especial, quando não se estabeleceu nenhum para designar de maneira apropriada o termo de uma relação: pôr, por exemplo, o leme como relativo à nave, não é considerar a relação exactamente, pois o leme não se diz da nave enquanto nave, visto que há naves **10** que não têm leme; também não há correlação, pois não se pode dizer que a nave é nave do leme. Mas, sem dúvida, a maneira de considerar a relação seria mais justa se se expressasse mais ou menos assim: "o leme é leme do provido-de-leme"¹¹, ou alguma outra coisa aproximada, pois falta o nome especial. E há correlação se a relação é tomada de maneira **15** apropriada, pois o "provido-de-leme" é provido de leme pelo leme.

O mesmo se dá em outros casos: por exemplo, a cabeça será colocada de alguma maneira mais apropriada como correlativo do "provido-de-cabeça" do que se é ela posta como correlativo do animal, pois não é enquanto animal que o animal tem uma cabeça, pois muitos animais não a têm. A maneira mais fácil, sem dúvida, de compreender o em que uma coisa é relativa, nos casos em que falta o nome, é tirar nomes dos primeiros termos e aplicá-los às **20** coisas, com as quais os primeiros termos estão em correlação, da mesma maneira nos exemplos que precedem, alado vem de asa, e "provido-de-leme" de leme.

Assim, pois, todos os relativos têm um correlativo, com a condição, contudo, que sejam adequadamente tomados, pois se estão estabelecidos **25** por referência a um termo tomado indeterminadamente, e não por referência ao próprio correlativo, não há correlação.

Quero dizer que, até para os correlativos sobre os quais todos estão de acordo, e alguns dão-lhes nomes, não existe correlação se um dos termos é designado por um nome que só expressa accidentalmente o correlativo, e não pelo próprio nome do correlativo. Por exemplo, o escravo, se é posto como escravo, não do senhor, mas do homem ou do bípede, ou de não importa qual seja esse gênero, não é um **30** correlativo, pois a relação não é tomada adequadamente.

Além disso, se a correlação é tomada de maneira apropriada, dever-se-á afastar todos estes dos outros caracteres que são accidentais para deixar apenas aquele com o qual a correlação adequada foi estabelecida, *e esta correlação existirá daquele modo sempre.*

Por exemplo, se o escravo tem por correlativo o senhor, será conveniente afastar todos os **35** outros caracteres que são accidentais ao senhor (tais como bípede, apto a receber a ciência, ou homem), para deixar apenas o carácter essencial de senhor, e sempre o escravo será expressado por relação a esse último, pois o escravo diz-se escravo do senhor.

7b Se a correlação não é tomada de maneira adequada, será conveniente afastar todos os outros caracteres para conservar aquele com o qual a correlação havia sido estabelecida, do contrário a correlação estabelecida não se fará. *Designemos*, com efeito, como relativo do escravo, o homem, o do alado, o pássaro, e *separemos* **5** do homem o carácter essencial de senhor. A correlação entre o senhor e escravo não continuará a existir, pois sem senhor não há escravo.

O mesmo raciocínio, se se separa do pássaro o seu carácter essencial de alado: o alado não será, por mais tempo, um relativo, pois se não há alado, a asa não terá correlativo. Concluo daí que é preciso designar adequadamente **10** os correlativos. Se existe um nome, essa designação torna-se fácil, mas se não existe, é necessário, sem dúvida, criar um. Mas, quando a denominação dos termos é feita adequadamente, é claro que todos os relativos são correlativos.

15 Parece que há entre os relativos simultaneidade natural⁵⁵, o que é verdadeiro na maioria dos casos⁵⁶: há simultaneidade do dobro e da metade, e se a metade existe, o dobro existe, da mesma maneira que se o senhor existe, o escravo existe, e se o escravo existe, o senhor existe. Igual anotação para os outros casos.

20 Ademais, esses relativos anulam-se reciprocamente: se não há o dobro, não há a metade, e se não há a metade, não há o dobro. O mesmo se dá quanto a todos os outros relativos desse gênero.⁵⁷

Contudo, não é verdadeiro, parece, que, em todos os casos, os relativos sejam naturalmente simultâneos?

⁵⁵ Quarta propriedade dos relativos: simultaneidade dos termos.

⁵⁶ Pelo menos o é aos relativos secundum esse.

⁵⁷ A simultaneidade não existe nos relativos *secudum dici*, pelas razões que Aristóteles passará a expor.

Assim, o *episteton* (o *scibilis*, o cognoscível) e o *aistheton* (o *sensibilis*, o sensível) são respectivamente anteriores à *epistème* (ao saber culto, ciência) e à *aisthesis* (à sensação). Na verdade, o desaparecimento do objecto acarreta o da ciência ou da sensação, enquanto não se produz o *inverso*.

Com efeito, o objecto da ciência pode parecer que existe anteriormente à ciência, pois o mais comum é de objectos previamente existentes ²⁵ adquirirmos a ciência: seria difícil, senão impossível, encontrar uma ciência que fosse contemporânea de seu objecto. Ademais, o aniquilamento do objecto acarreta o aniquilamento da ciência correspondente, enquanto o aniquilamento da ciência não acarreta o aniquilamento de seu objecto. Com efeito, não existindo o objecto da ciência, não há ciência ³⁰ (pois não haveria mais o que conhecer), mas se é a ciência que não existe, nada impede que seu objecto exista.

É o que se passa quanto à quadratura do círculo: admitindo-se que ela exista como objecto de ciência, não temos dela ainda a ciência⁵⁸, embora seja objecto de saber. Da mesma forma, do animal, uma vez aniquilado, não haveria ciência, mas poderia existir, contudo, em ³⁵ grande número de objectos de ciência.

O mesmo se dá quanto à sensação; o sensível, com efeito, é, assim bem parece, anterior à sensação; se o sensível desaparece, a sensação desaparece, enquanto que se é a sensação, o sensível não desaparece, pois a sensação se exerce sobre em corpo e num corpo.

Por outro lado, destruído o sensível, o corpo ^{8ª} é também destruído (pois o corpo faz parte dos sensíveis) e se o corpo não existe, a sensação também desaparece.

Também a destruição do sensível acarreta a da sensação. Ao contrário, a destruição da sensação não acarreta a do sensível: **aniquilado o animal, a sensação é aniquilada, enquanto o sensível subsistirá**; este será, por exemplo, ⁵ o corpo, o calor, o doce, o amargo, e todas as outras coisas que são sensíveis.

Outra prova: a sensação é engendrada ao mesmo tempo que o sujeito que sente, pois a sensação nasce com o animal; mas o sensível existe certamente antes do animal ou da sensação, pois o fogo e a água, e os outros elementos ¹⁰ dessa natureza, a partir dos quais o animal é constituído, existem, também, **antes que haja absolutamente, quer animal, quer sensação**. Por conseguinte, não se pode pensar que o sensível é anterior à sensação.

A questão, que surge, consiste em saber se é verdadeiro que nenhuma substância pode fazer parte dos relativos, como parece ser o ¹⁵ caso, ou se se pode colocar certas substâncias segundas.

Para as substâncias primeiras, é verdade que elas não são relativas, pois nem as substâncias inteiras, nem suas partes podem ser relativas: não se diz de um homem

⁵⁸

Do animal que teria a ciência.

que é homem de alguma coisa, nem de um boi, boi de alguma coisa. O mesmo se dá quanto às partes: a mão não se diz mão de qualquer um, mas a mão de qualquer um, e uma cabeça não se diz ²⁰ uma cabeça de alguém, mas a cabeça de alguém. Mesma solução para as substâncias segundas, ao menos para a maioria: o homem não se diz homem de alguma coisa, nem o boi, boi de alguma coisa; nem tampouco a madeira se diz madeira de alguma coisa, mas diz-se apenas propriedade de alguma coisa. Nos casos desse gênero, é claro que a substância não entra nos relativos.

²⁵ É somente para certas substâncias segundas que a questão pode colocar-se: por exemplo, a **cabeça se diz cabeça do que ela é parte, e a mão se diz mão do que é ela parte**, e é assim para todas as partes da mesma natureza. Daí resulta que esses termos parecem ser relativos. Se, pois, a definição que foi dada aos relativos era suficiente, seria muito difícil, ³⁰ senão impossível, provar que alguma substância não possa ser um relativo. Mas se a definição não é suficiente e **devem-se chamar relativos somente os termos cujo ser consiste apenas em ser afectado de uma certa relação**⁵⁹, talvez poder-se-ia trazer algum remédio a essa incerteza. A primeira definição convém sem dúvida a todos os relativos, mas o facto de uma coisa ³⁵ ser referida a alguma outra coisa não a torna, contudo, essencialmente relativa.

De tudo isso resulta, evidentemente, que, quando se conhece um relativo de maneira determinada, conhecer-se-á, também, de uma maneira determinada **o ao qual é relativo**. Isto é também evidente em si: pois se se sabe que tal coisa particular é um relativo, sendo dado ^{8b} que o ser dos relativos não é nada mais que o ser em relação, conhece-se, também, o ao qual é relativo. Mas se não se conhece absolutamente o ao qual está em relação, não se poderá saber se está ou não em relação. Exemplos particulares esclarecerão esta asserção: assim, se se sabe, de maneira determinada, que tal ⁵ coisa é dupla, sabe-se, imediatamente, de maneira determinada, o de que é ela dupla, pois se não houvesse nada de determinado, então não se saberia que essa coisa é o dobro. Da mesma maneira se se sabe que tal coisa é mais bela, deve-se, necessariamente, também, saber, imediatamente, e de uma maneira determinada, a coisa em comparação do que é ela mais bela.

Ao contrário, não se conhecerá de maneira ¹⁰ indeterminada que é ela mais bela que uma coisa que é menos bela; tal seria uma opinião incerta e não um conhecimento; com efeito, não se poderia conhecer desde logo de maneira precisa que tal coisa é mais bela que uma coisa que é menos bela, **pois poderia acontecer que não houvesse nada de menos belo que ela mesma**. É, pois, evidentemente necessário que, se se conhece de maneira definida um relativo, conhece-se, também, de maneira definida, o ao qual é relativo.

⁵⁹

Esta é a definição do relativo (**secundum esse**) que é a genuína relação.

15 Quanto à cabeça, à mão e a toda parte da mesma natureza, todas as coisas, que são substâncias, pode-se conhecer qual é sua essência de uma maneira determinada. Não se segue, porém, necessariamente, que se conheça do mesmo modo o seu correlativo, ***pois o ao qual essa cabeça ou essa mão se referem, é uma coisa da qual não se pode ter um conhecimento definido.*** Não trataríamos aqui dos relativos. E 20 se não são relativos, será verdadeiro dizer que nenhuma substância entra nos relativos.

Sem dúvida, é difícil, em tais matérias, algo assegurar de positivo, sem ter aí prestado atenção a muitos aspectos. Não é, contudo, inútil ter levantado questões sobre esses pontos.

COMENTÁRIOS À RELAÇÃO

Ao proceder a um exame do princípio de causalidade, logo nos surge, desde que permaneçamos dentro do quantitativo, a idéia de lei, a idéia, portanto, de relação, relação quantitativa.

Consideravam Leibnitz, Bergson, etc., que temos um sentir da nossa eficacidade de um todo causante de fenômenos, graças à experiência da transmissão da força, por exemplo, como a do taco à bola de bilhar.

Já nos tempos de Sócrates, os megáricos negavam a relação. Diziam que nenhuma coisa poderia ser qualidade de outra (fundavam-se, assim, no parmenidismo, que, como *ismo*, é uma forma viciosa da filosofia de Parmênides).

Afirmavam: não podemos dizer "o cavalo corre", porque a idéia de cavalo é uma idéia, e a de correr é outra. Não viam nenhuma ***legitimação*** possível da síntese operada pelo homem no juízo.

Havia, assim, sujeitos sem comunicação com os seus atributos, e sem comunicação uns com os outros. Se assim é, não há mudança, não há movimento no universo, há apenas termos, e as relações são apenas aparências.

Platão combateu-os, afirmando que há possibilidade do juízo, porque o espírito humano pode ligar, contrariamente ao que pensavam os megáricos, termos diferentes.

O espírito humano está em relação com outras coisas além dele, e pode estabelecer relações que correspondem à relação que existe entre as coisas. Tal é a dupla condição da verdade. O espírito humano está em relação com outras coisas, e aqui Platão coloca o que é fundamento e princípio da fenomenologia de Husserl para exemplificar: uma idéia é sempre idéia de alguma coisa.

E em segundo lugar, o juízo é um enunciado de relações; um juízo verdadeiro é um enunciado de relações que são reais.

O universo de Platão é um universo de relações. Para que uma idéia seja a idéia que ela é, supõe que ela é outra do que as outras idéias, isto é, que a própria identidade é uma relação, a própria identidade é a afirmação que uma coisa é outra que as outras e a mesma que ela mesma.

Posteriormente, Hegel mostrará que pensar no ser é pensar no não-ser, e que a idéia de unidade exige a de multiplicidade.

A teoria, que nega absolutamente as relações, termina na negação do ser e da verdade, o que também se dá na que apenas afirme que tudo é relação.

Se pensamos, dizia Platão, pensamos alguma coisa diferente do nosso espírito.

Verdade é o facto de as relações que temos em nossos pensamentos convirem às relações que estão nas coisas; e erro, o desacordo entre as representações e as coisas.

Em toda afirmação, continuava, está implicada uma idéia de negação, pois afirmar uma coisa é também dizer que ela é diferente das outras.

Toda idéia se define por sua diferença às outras. A relação significa apenas referência a outro (*re-latum*). Podemos estabelecer a seguinte distinção:

- a) relação como acidente predicamental;
- b) relação chamada transcendental.

Na segunda, expressa-se a ordem de uma coisa a outra.

Esta ordem não é uma realidade distinta do sujeito, que se identifica com ele. Pode ser substância, quantidade, qualidade, etc. Exemplos: a potência de entender e de querer nos actos de intelecção ou de volição, etc.

A predicamental expressa uma categoria distinta de ser, irreductível a todas as outras, a qual consiste precisamente na ordem, *respeito a* ou referência entre dois termos, e não é nem substância, nem quantidade, nem qualidade, etc, é tão só, *relação (re-latio)*.

Para os escolásticos, a relação transcendental é apenas relação no nome, porque, enquanto à sua essência, se *identifica* com os seres aos quais é atribuída.

O ser do relativo é um referir-se a outro. A sua natureza consiste em certa referência de uma coisa a outra.

* * *

Já salientava Alberto Magno " Inter philosophos semper fuit disputatio de relativis", e se procurarmos historicamente, veremos que tal tema está sempre na ordem do dia, quer na cultura ocidental, como em outras culturas.

Na Grécia, desde os pressocráticos até os filósofos helenistas, e no mundo cristão desde os primeiros apologetas até os dias de hoje, com momentos de fluxo e de refluxo, como o refluxo depois do século XIV, até chegar a Kant, e na filosofia posterior até nossos dias, período de fluxo, as relações passam, ao lado dos modos e dos valores, a ser tema primordial, como o serão, em futuro próximo, os sinais, os símbolos e as tensões.

Conhecida a especulação sobre a relação realizada pelos filósofos antigos, podemos partir de Aristóteles para a colocação do tema, dentro dos quadros da filosofia, como actualmente podemos construí-la.

O *pros ti*, o *para alguma coisa*, o *ad aliquid* dos escolásticos, a relação é o ser cujo ser consiste no *para*, ante algo. *Pros ti* é o relativo para ele.

Nos Comentários à Física de Aristóteles, Tomás de Aquino sintetiza a definição do peripatético nestas palavras: a relação consiste unicamente na referência a outra coisa (*re-fero*, trazer para... no particípio passado *re-latum*, de onde *relatio*, relativo, relação, o que corresponde ao *pros ti*. É uma definição muito ampla, mas que inclui todas as espécies de relação.

Duns Scot definia "Relatio est essentialiter habitudo ad *aliud*", a relação é essencialmente a *habitudo* a alguma coisa, o haver-se ante alguma coisa, o *habere ad*, o *referri ad*, o *ad-aliud*, o *respectus ad*, o *esse ad*. ***Esse ad*** é da sua essência.

SÍNTESE TOMISTA DA RELAÇÃO

O ser do que é relativo consiste no referir-se a outro, como o expressa Tomás de Aquino. Por sua razão própria, a relação não significa mais que referência a outro.

Os elementos que entram numa relação são os seguintes:

- a) um sujeito que diz ordem a outra coisa, no qual tem a relação a sua existência.
- b) um termo a que o sujeito diz ordem ou referência (referente);
- c) um fundamento em que se baseia a referência.

Para que uma relação seja real, é necessário que todos esses elementos sejam reais.

A relação, como vimos, pode ser considerada como:

- a) *accidente predicamental*, ou ainda como
- b) *transcendente*.

A **relação predicamental** expressa uma categoria distinta de ser; irreductível a todas as outras, a qual consiste na **ordem, respeito ou referência entre dois termos**, e não é nem substância, nem quantidade, nem qualidade, etc., mas *apenas relação*.

A **relação transcendental** é só relação no nome, porque, em sua essência, ela se identifica com os seres aos quais se atribui. Por exemplo, a ordem da potência de entender ou de querer e os actos da inteligência ou volição, são transcendentemente relativos, por se identificarem na realidade do sujeito, como já vimos.

Examinemos alguns pontos importantes: para Tomás de Aquino a relação não é uma realidade objectiva em si; ela representa apenas o ***ad-aliquid***. Em outras palavras: a relação é um ser assistencial. Sua existência consistiria apenas nesse ***ad-aliquid***, nesse *pros ti*, não tendo uma subsistência, um *suppositum*, uma entidade de *per se* (*perseitas*, perseidade).

Não se julgue, porém, que Tomás de Aquino, desse modo, ponha a perder a relação, pois a admite real, quando seus fundamentos são reais. **Se a relação, de *per se*, não tem subsistência, subsiste, no entanto, em outros, os quais lhe dão realidade.**

A relação predicamental seria uma relação ***ad-aliquid***, para algo, enquanto a transcendental seria ***ab aliquo***, de algo, vinda de algo. Como aqui já se invade um

tema controverso, não poderíamos examiná-lo agora, o que caberá à problemática, já que os neotomistas, influenciados pela filosofia moderna, aceitam-na contra a opinião dos "velhos tomistas".

O tema da relação é de uma complexidade extraordinária, pois não é ela imediatamente acessível à inteligência, como o é a substância, nem aos sentidos, como o são os accidentes em geral.

A relação obriga outro modo de conhecer, e como muitas vezes se nos escapa, é natural que parem aqui muitas controvérsias, cuja solução permite o surgimento de outras, no campo metafísico.

Na "Metafísica", Aristóteles explica: "A relação é, de todas as categorias, aquela que tem a maior realidade determinada ou substância; ela é até posterior à qualidade e à quantidade...

É, portanto, absurdo, ou antes, impossível fazer do que não é uma substância, um elemento de coisas que são uma substância e de fazer dela uma coisa anterior à substância, pois todas as outras categorias, além da substância, são posteriores a esta".

A relação deve sustentar-se numa base sólida para ser real, como o expôs Tomás de Aquino.

"Relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum" (a relação, contudo, sempre se funda sobre algo absoluto). A substância é o substrato das relações reais *"Substantia est fundamentum omnium entium"* (a substância é o fundamento de todos os entes).

Mas admite Tomás de Aquino que outras categorias possam servir de fundamento para a relação. Assim, a relação de semelhança funda-se na qualidade. Quanto à igualdade, que é a concordância na quantidade, é nesta que se funda a relação.

Duns Scot estabelece que a relação fundamenta-se não só na substância, como também na qualidade e na quantidade. Exclui Tomás de Aquino as outras categorias. Dessa forma, uma relação não pode ser fundamento real da relação. Também esse é o pensamento de Duns Scot, quando diz: *Impossibile est relationem relationis (realis)*. É um ponto controverso na filosofia. Aceitá-lo porém, como diz o aquinatense, seria um nunca acabar.

Quando a relação surge da mutação, apresenta ela aspectos que merecem destaque. Os termos *mutação* e *processo*, embora aparentemente sinônimos, exigem um esclarecimento. A *mutatio* (mutação) e *transitus* (processo) distinguem-se: a primeira é mais restricta, e a segunda mais ampla, muito embora sejam ambos os

termos tomados sinonimicamente na filosofia. No entanto, podemos dizer que, no processo, há sempre processões activas e passivas.

Tomás de Aquino distinguiu duas espécies de processos: um interno e outro externo. *"In omni mutatione et motu invenitur duplex processus: unus ab uno termino motus ad alium, sicut albedine in nigredinem (eiusdem subjecti), alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum"*.

O primeiro, intrínseco, como a passagem do branco para o preto, no mesmo sujeito; o segundo, como a passagem (*transitus*) da acção realizada no paciente pelo agente.

Tomás de Aquino estabelece estas proposições solidárias: *Não há relação real sem mutação, não há mutação sem nova relação real*. A segunda é evidente, pois qualquer mutação implica previamente uma nova relação real. Quanto à primeira, ***presta-se ela*** a dúvidas, ponto, portanto, que provoca grandes controvérsias.

Entre o fundamento de uma relação, e esta, estabelece-se uma distinção, que, para Tomás de Aquino, é real, embora surjam entre os tomistas divergências de opinião. Duns Scot aceita a evidência da distinção, visto que o mesmo fundamento pode servir a relações opostas, salvo na relação de criação, a qual é apenas formal. Entre os adversários desta concepção, temos João de Santo Tomás e Suarez, entre outros. É verdade que, em Tomás de Aquino, a presença de um pequeno número de passagens, que admitem a distinção real, leva a muitos tomistas a porem em dúvida a aceitação desta posição. Krempel, esquadrinhando a obra do aquinatense, reuniu copioso material para justificar tal tese.

Krempel simplifica da seguinte maneira: "mudar equivale a afastar-se de um *terminus a quo*; e *devir*, o alcançar um *terminus ad quem*. Ora, já que em toda mudança absoluta, os dois termos são intrínsecos do sujeito, a aproximação de um comporta inevitavelmente o afastamento do outro. Ao contrário, o *terminus ad quem* da relação, encontrando-se fora, pode ser atingido, ao seu surgimento, sem que o sujeito abandone o *terminus a quo*: quer dizer, sem que ele mude - atendendo-se objectivamente se todas as condições são realizadas. O argumento principal da distinção real está em poder guardar-se um fundamento, podendo perder-se totalmente a relação real que dele nasceu.

Ademais, para Tomás de Aquino, uma entidade absoluta e uma relação criada nunca se confundem sobre o plano da existência.

Para tornar mais claro o pensamento do aquinatense, Krempel oferece o seguinte exemplo: se numa peça, a luz de uma vela cai sobre uma criança que entra, não somente a vela está acesa, mas ainda ela ilumina: *determinatur ad instum*, como

dizia Tomás de Aquino a propósito da relação. Antes da entrada da criança, a vela queimava sem dúvida, não a iluminava, nem tampouco depois da saída da criança. Ao iluminá-la, a vela nada ganha, nem nada perde após. Nenhuma mudança se produziu nela, salvo naturalmente a de consumir-se. E, contudo, não só logicamente, mas ainda objectivamente, queimar é uma coisa, iluminar uma criança é totalmente outra, e o que decorre com toda evidência do facto que um pode existir sem o outro: não a iluminação sem a luz, mas o inverso; não a relação sem o fundamento, mas o fundamento sem a relação.

Este exemplo nos dá uma noção clara da distinção real entre a relação e o seu fundamento. Ademais, se Tomás de Aquino prova que de um mesmo fundamento só pode surgir uma única relação da mesma espécie, tal não impede, como ele mesmo o considerava, que, do mesmo fundamento, surjam diversas relações de espécies diferentes.

As relações podem ser *reais* ou de *razão*. As segundas, também chamadas de *relativum secundum dici*, não se fundam nos termos reais. Esta segunda relação é a que vários tomistas chamam de relação transcendental. Quanto ao genuíno sentido dessas expressões não se encontra ainda na escolástica matéria pacífica, surgindo sempre controvérsias.

Dividia Tomás de Aquino as relações em *relações estáticas*, as que têm por fundamento uma quantidade (perfeição), e *relações dinâmicas*, as que têm por fundamento o processo. Todas as relações dinâmicas realizam o conceito de ordem (*ordo ad*), supondo, conseqüentemente, um *principium* e, portanto, um *prius* e um *posterius*. O conceito de *ordo* é duplamente considerado: 1) o de gravidade como a hierarquia, ou 2) de relação entre diversos graus, e não apenas no sentido moderno de relação entre um todo e suas partes, e destas entre si.

Também se usava no sentido de fim, *ordo ad*, ou de *convenientia*, ou de *cooperatio*.

DA RELAÇÃO SECUNDUM DICI E DA SECUNDUM ESSE

Estabelecida a distinção entre a relação transcendental e a predicamental, entre a *secundum dici* e a *secundum esse*, causa, sem dúvida, **estranheza** haver filósofos que ponham em dúvida a sua validade ontica, ou seja, que negam a onticidade das relações.

Enquanto muitos outros aceitam a onticidade de ambas espécies, há os que só a admitem quanto às *secundum esse*, negando-a às *secundum dici*.

Ora, a relação consiste naquela entidade, cuja totalidade de seu ser consiste no referir-se a outro (*se habet ad aliud*). Esta seria uma definição que abrangeria, não só a relação *secundum esse*, segundo o ser, mas, também a relação *secundum dici*, segundo se diz, pois esta consistiria numa diferença específica, qual seja a de referência apenas *conhecida comparativamente a outro*. Ora, para que se dê uma tal comparação, é mister haver entre os termos, que são comparados, algo em comum, um *logos*, do qual ambos os termos, de certo modo, participem. Ora, nesse caso, não se poderia dizer que em tal relação todo o seu ser consiste no referir-se a outro, segundo a definição de Aristóteles.

Pelo menos só poderíamos considerar o que é comparável do que é comparado. Desse modo é patente que se deve distinguir a relação segundo o ser, da relação segundo se diz.

Como já se viu, a relação não exige apenas, pelo mínimo, dois termos que se referem. Exige, ademais, o fundamento da referência, que é o *logos* da relação.

A relação *secundum dici* diz-se no intelecto apreendente. É claro que a relação *secundum dici* é uma relação transcendental, mas a inversa não é verdadeira, porque uma relação *secundum esse* (relação real) pode ser também transcendental. Assim, a relação entre Deus e o homem é uma relação real, mas transcendental, já que sua fundamentação, para nós, é apenas metafísica e teológica.

Assim se pode dizer que a relação *secundum dici* é uma relação de razão e a *secundum esse* uma relação real.

Uma relação real pode ser transcendental quando se pode dizer que nem todo o ser consiste apenas num haver-se em referência a outro, mas apenas parcialmente.

A relação divide-se, accidentalmente em *mútua* e *não mútua*. A *não mútua* é aquela em que da parte de um termo não corresponde outra relação real. Assim a relação da ciência para com o seu objecto é não mútua, pois o objecto em nada muda pelo facto de ser conhecido.

A relação mútua ainda pode ser de *equiparância* e de *disquiparância*.

Dá-se a primeira, **quando ambos os extremos, além da mesma referência, recebem a mesma apelação, como a relação de semelhança em que os termos extremos A e B são semelhantes, A a B e B a A**. A segunda se dá quando não recebem a mesma apelação, mas diversa como a relação de paternidade e filiação, porque qualquer dos extremos não é o pai nem o filho, um é o pai, e o outro é o filho.

Esta relação é accidental, porque ela acontece a termos já constituídos, ou pelo menos em que um deles é já constituído, como, no caso do pai, que, de certo modo, antes de o ser actualmente já é, pois só é pai quando é pai do filho. Também o escravo ante o senhor é algo que só é escravo, quando o é, pois poderia antes ser um livre, que se tornou escravo e o senhor só se torna senhor do escravo quando se torna senhor do escravo.

Contudo, há relação mútua, que não é accidental para todas as partes, pois o filho só é como filho, como o efeito só é como efeito, pois, este, por exemplo, é totalmente o que é, sendo o que é, sem um antes de qualquer espécie, pois principia a ser quando principia a ser o que é, e não apenas quando principia a ser.

O efeito funda-se numa relação de paciente para agente em relação à causa, e esse fundamento é real, porque só há realmente efeito quando este recebe o ser da causa que nele flui; ou seja, o ser que flui no efeito provém da causa, ou, ainda, o ser do efeito é o ser da causa que neste flui.

Em latíssimo senso, toda relação é mútua, pois se não se dá uma relação real, dá-se uma relação de razão. De qualquer forma, **os termos mantêm entre si relações, estão numa ordem de referência (ordo ad) uns aos outros.**

Assim como o fundamento é causa da relação, é também da sua especificação. Pois diz-se que uma relação é de tal ou qual espécie, segundo é de tal ou qual espécie o fundamento.

Mas, também, os termos, como elementos imprescindíveis da relação, dão especificações diversas. Assim que se tomamos uma coisa branca em face de outra coisa branca, poderemos captar a relação de semelhança, mas se uma delas for preta, poderemos captar a relação de dissemelhança.

Depende, assim, a especificação das relações, não só do fundamento, como da ordem e da especificação dos termos.

Assim, a acção e a afecção, sem os quais não há o exercício da causalidade, são os esteios, que estruturam a causalidade, pois esta relação se funda, sobretudo, na acção, não enquanto a acção transita, mas enquanto permanece segundo determinação na causa.

A conveniência ou a desconveniência são relações segundo a substância, e decorrem de uma comparação, ou segundo a própria essência de uma coisa, ou segundo alguma coisa que sucede à essência; ou seja, segundo a *quantidade* e a *qualidade*.

A conveniência e desconveniência, segundo a substância, chamam-se *identidade* e *diversidade*; conveniência e desconveniência, segundo a quantidade, *igualdade* e *desigualdade*; conveniência e desconveniência, segundo a qualidade, a *semelhança* e a *dissemelhança*.

A diversidade ou distinção é ou *genérica*, ou *específica*, ou *numérica*, como também a identidade pode ser *genérica*, *específica* e *numérica*. Contudo, a identidade numérica é apenas uma relação de razão.

A distinção numérica implica a distinção segundo a posição; implica distância, indistância ou ordem, segundo o anterior e o posterior, fundada na quantidade. A distinção de parte a parte, segundo a posição, é da própria essência da quantidade.

A relação de causalidade apresenta a causalidade que é *medida*, ou a causalidade que *não é medida*. A relação de medida, segundo o ser e verdade, é a relação de *causalidade formal extrínseca*. Não segundo a quantidade, porque esta pertence à igualdade e desigualdade. Mas a primeira, a causalidade formal extrínseca, segundo a medida, é *objeto* ou *exemplar*: potência, hábito, acto que mede do objecto, artefacto medido pela ideia exemplar do artífice. As relações de medida não são mútuas; são reais por parte do mensurado, e de razão, por parte do mensurante. Assim, uma relação de lugar é real por parte do mensurante (espaço), e é de razão, enquanto tomada pelo mensurado, pelo ente que está no lugar. O que dá realidade de lugar é este, e não o que nele está colocado. Para Scot, como para os escotistas, a colocação das relações é dada pelo esquema de Nostrates, como vimos.

A relação de causalidade não é medida, ela funda-se sobre a acção, não enquanto transita, mas enquanto permanece, segundo a determinação na causa, como vimos.

PROPRIEDADES DA RELAÇÃO

1) *A relação tem contrário* - Não o tem, porém, *per se*, mas apenas *per accidens*, por razão de seu fundamento. E vê-se facilmente, porque mesmo as relações mais contrárias, como a de semelhança e dissemelhança, fundam-se no mesmo *subjectum*, pois uma parede branca tem semelhança a outra parede branca, e dissemelhança em relação a uma parede preta. Como os contrários não podem estar simultaneamente no mesmo sujeito, como veremos em breve ao examinar as oposições, a relação não tem contrário, porque ela versa sobre o mesmo fundamento, salvo por acidente, como no exemplo acima, em que é semelhante a parede a uma parede branca, e dissemelhante a uma parede preta.

2) *A relação não está sujeita a mais ou a menos PER SE, mas só por acidente.*

Também pela mesma razão do fundamento. Ademais, só é sujeito a mais e a menos o que está sujeito a moção, e a relação não é um móvel. Pode, contudo, sê-lo por accidente. Assim, o que é semelhante pode tornar-se mais semelhante, mas aí haveria mutação qualitativa de um dos termos, o que seria accidental deste, e também accidental em face da relação.

3) *Os termos relativos admitem uma conversão*, já que um é explicado pelo outro. Nos correlativos é evidente e fácil, nos não correlativos, quando se diz que A é semelhante a B, pode-se dizer que B é semelhante a A, já que o fundamento, permanecendo o mesmo, a ordem, tomada pelos termos, na cognição, não modifica a realidade, que lhe é estranha.

4) *Os relativos são de natureza simultânea (simul natura)*, porque mutuamente se inferem; são simultâneos em ser, pois sem o *ad aliquid*, o referir-se a algo, não há relação. Essa simultaneidade, contudo, é tomada apenas *formalmente*, porque, materialmente, um pode anteceder ao outro, como o pai em relação ao filho, que o antecede materialmente, não formalmente, porque só é pai quando se gera o filho.

5) *Os relativos (mútuos) estão simultaneamente na cognição*, são captados na mesma cognição, como pai e filho, pois conhece-se o pai pelo filho, e vice-versa. Ademais, um dos relativos é definido pelo outro.

COORDENAÇÃO DO PREDICAMENTO DA RELAÇÃO

A relação, como gênero supremo, é uma *relação real secundum esse*.

A relação real divide-se em três gêneros imediatos:

- 1) o que se funda na quantidade ou proporção;
- 2) o que se funda na acção e afecção (causalidade),
- 3) o que se funda na medida (espaço e tempo).

O primeiro gênero divide-se nas relações de:

- a) igualdade e desigualdade;
- b) semelhança e dissemelhança;
- c) conveniência e desconveniência;

d) na proporção: dobro-metade etc.

e) outras.

O segundo gênero divide-se em

- a) relações de causa e efeito;
- b) acção e mutações;
- c) aproximação e afastamento.

As relações de causa e efeito podem ser divididas segundo a divisão das causas (eficiente, formal, material, final, na ordem geral aristotélica, e outras não consideradas aqui). As fundadas na mutação nos dão a geração, a corrupção, o aumento, a diminuição, a alteração, o movimento, segundo a divisão aristotélica, e outras que foram propostas pelos escolásticos, e que estudaremos em outros lugares.

O terceiro gênero divide-se:

- a) relação à medida, que é o objecto, o exemplar, o protótipo (como ao compararmos pela *títese parabólica*, ou seja, pela apreciação que se faz de algo em comparação com o que tipificamos como protótipo, o verde ideal, o bem ideal, o círculo perfeito);
- b) a que consiste em tomar os objectos em relação à potência (hábito) ou ao acto. Assim, temos a potência activa e a passiva, a cognoscitiva, a apetitiva, a intuitiva (visão, audição, etc.)

SÚMULA DO CAP. 8 (DA QUALIDADE)

Este capítulo é dividido pelo filósofo em QUATRO PARTES:

Define primeiramente a qualidade, e divide as suas espécies, em SEGUNDO lugar, trata do QUALIS em concreto, em TERCEIRO, trata das propriedades da qualidade e, no QUARTO, aborda algumas dúvidas.

1) Trata das coisas que são chamadas QUALIS. Divide a qualidade em quatro espécies; ou melhor, **gêneros com duas espécies cada um**.

A primeira divisão é entre HÁBITO e DISPOSIÇÃO.

A segunda entre POTÊNCIA NATURAL e IMPOTÊNCIA.

A terceira entre PAIXÃO (AFECÇÃO) e QUALIDADE PASSÍVEL.

A quarta entre FORMA e FIGURA.

Entre estes opostos Aristóteles põe as DIFERENÇAS:

entre HÁBITO e DISPOSIÇÃO, a diferença é ser difícil de mover a primeira por parte do sujeito, e a segunda por ser fácil de mover por ele.

A potência é a aptidão natural para algo; a impotência, a natural inaptidão, o que torna difícil a acção para algo e resiste à acção.

A paixão (afecção) é uma qualidade que transita com brevidade, movida pelo sentido ou que se origina no movimento, enquanto a qualidade passível é permanente; também surge movida pelo sentido ou origina-se na moção.

A forma é a qualidade que surge da terminação da quantidade, enquanto está naturalmente na coisa; enquanto a figura é a qualidade que resulta da terminação da quantidade SECUNDUM SE e sem respeito à coisa natural, como o triângulo, o círculo.

As suas propriedades são:

- 1) ter contrário;
- 2) estar sujeita a mais ou menos;
- 3) alguma coisa, segundo a qualidade, pode ser semelhante ou dissemelhante.
- 4) Na QUARTA PARTE: propõe a seguinte dúvida: se HÁBITO e DISPOSIÇÃO se põem entre os relativos, como pô-los entre as qualidades? As respostas encontram-se no texto.

#CAPÍTULO 8 (Da Qualidade)

25 Chamo **qualidade** o em virtude do qual se diz que alguma coisa é tal⁶⁰.

Mas a qualidade está no número daqueles termos que se tomam em diversos sentidos.

Uma primeira espécie de qualidade pode ser chamada **hábito** e **disposição**. Mas o **hábito** difere da **disposição** no ter mais duração e estabilidade: são hábitos as ciências e as virtudes, pois a ciência parece estar bem no número 30 das coisas que permanecem estáveis, e são difíceis de mover, mesmo que se tenha uma fraca aquisição, a menos que uma grande mudança se produza em nós após uma doença ou por qualquer outra causa desse gênero. Da mesma forma também a virtude; por exemplo, a justiça, a temperança, e toda qualidade dessa espécie não parece poder facilmente ser movida, nem mudada.

35 Ao contrário, chamam-se **disposições** as qualidades que podem facilmente ser movidas e rapidamente mudadas, tais como o calor e o esfriamento, a doença e a saúde, e assim por diante. Com efeito, o homem encontra-se **9ª** numa certa disposição quanto a si mesmo, mas muda rapidamente, de quente tornando-se frio, e de saudável, doente; e assim por diante, a menos que alguma dessas disposições não aconteça com o tempo, a tornar-se natural, e não seja inveterada ou difícil de mover: poder-se-ia talvez, então, chamá-la de **hábito**.

É evidente que se tende a designar sob o nome de **hábitos** essas qualidades, que são 5 mais duráveis e mais difíceis de mover, pois dos que possuem uma ciência pouco estável e que podem, ao contrário, facilmente deixá-la fugir, não se diz que têm o **hábito** (de saber), embora se encontrem em uma certa disposição, mais ou menos boa, em relação à ciência. **O hábito difere, pois, da disposição, em que esta última é fácil de mover, enquanto o primeiro é mais durável e mais difícil de mover.**

Os hábitos são ao mesmo tempo disposições 10 , mas as disposições não são necessariamente **hábitos**: possuir, com efeito, **hábitos**, é também encontrar-se numa certa disposição, enquanto que ter disposições não é possuir por isso mesmo, em todos os casos, um estado correspondente.

Um outro gênero de qualidade é o daquele de que falamos dos bons lutadores e dos bons corredores, dos saudáveis ou dos doentes, 15 numa palavra, de tudo o que se

⁶⁰ Segundo Pacius, Aristóteles define a qualidade abstracta (**poiótes** = **qualitas**) pela qualidade concreta (**poión** = quale, o sujeito que tem tal qualidade) por nos ser mais cognoscível o que é concreto (**quia concretum nobis est notius**) (Pacius, I, 62, nota a, cit. por Tricot, ibidem).

diz segundo **uma aptidão ou uma inaptidão natural**; pois não é em virtude de uma certa disposição do indivíduo que cada uma dessas determinações é afirmada, mas pelo facto de se possuir uma aptidão ou uma inaptidão natural para realizar alguma coisa facilmente, ou para não sofrer nenhuma. Por exemplo, os bons lutadores ou os bons corredores são assim chamados, não porque 20 se encontram numa certa disposição, mas porque possuem uma aptidão natural a realizar facilmente certos exercícios: assim são chamados os sãos, porque possuem uma aptidão natural para suportar com facilidade tudo o que lhes pode acontecer, e os doentes, ao contrário, porque possuem uma inaptidão natural para suportar facilmente tudo o que lhes pode acontecer. O mesmo se dá quanto ao duro e 25 o mole: o duro é assim chamado porque possui uma aptidão natural para não ser facilmente dividido, e o mole porque possui a inaptidão correlativa.

Um terceiro gênero de qualidade é formado pelas **qualidades afectivas** e pelas **afecções**. Tais são, por exemplo, a doçura, a amargura, a agritudo, com todas as determinações da mesma ordem, acrescentando, aí, o calor, o 30 frio, a brancura e a negrura.

Que sejam elas qualidades, é claro, pois os seres, que as possuem, são chamados de tal qualidade em razão de sua presença neles: assim, o mel, pelo facto de ter recebido em si a doçura, é chamado doce, e o corpo é branco 35 pelo facto de ter recebido a brancura. O mesmo se dá em outros casos.

Qualidades afectivas não quer dizer que as coisas que recebem determinações sejam elas mesmas afectadas de certa maneira: não 9^b é porque o mel **sofre alguma** modificação que é chamado doce, igualmente para os outros casos desse gênero; da mesma maneira, se o calor e o frio são chamados qualidades afectivas, tal não é porque as próprias coisas que

5 as recebem sofram alguma afecção. Na realidade, é porque cada uma das qualidades que vimos de falar é apta a **produzir uma modificação nas sensações**, que são chamadas de qualidades afectivas. A doçura, com efeito, produz uma modificação do gosto, e o calor, do tacto; o mesmo se dá quanto às outras qualidades.

Contudo, a brancura, a negrura e outras 10 cores, não é da mesma maneira que precedentemente são chamadas de qualidades afectivas: é pelo facto de que **são elas mesmas o resultado de uma modificação**. Muitas vezes as mudanças de cor sobrevêm em razão do uma afecção. O facto é evidente: a vergonha faz **enrubescer**, o temor, empalidecer, e assim por diante. Eis por que se se é naturalmente sujeito a uma afecção desse gênero, devido a certas particularidades de temperamento, é verossímil que se possui também a cor correspondente 15; pois a mesma disposição de elementos corpóreos que se tivesse momentaneamente produzido no caso de um acesso de vergonha, pode ser o resultado da constituição natural do sujeito, de

maneira que engendrasses, naturalmente, a cor correspondente. Assim, todos os estados desse gênero, que têm sua fonte nas afecções 20 estáveis e permanentes, são chamados de qualidades afectivas. Ou, então, com efeito, é porque tomam sua origem no temperamento natural do sujeito que a palidez ou a negrura são chamadas qualidades (pois são elas que nos dão a nossa qualificação); ou então, é porque essas cores, quer dizer, a palidez e a negrura 25, sobrevêm a seguir uma longa doença ou uma febre alta, e não são fáceis de desfazer, se elas não persistem por toda a vida: neste caso, também são chamadas de qualidades, pois, recebemos delas a nossa qualificação.

Quanto às determinações provenientes de causas fáceis de destruir, e rapidamente afastadas, chamam-se afecções e não qualidades, pois não se é qualificado segundo elas. Com efeito, não se diz que o homem enrubesceu de 30 vergonha, porque tem a tez avermelhada, nem daquele que empalideceu de medo porque tem a tez pálida: diz-se preferentemente que experimentam alguma afecção. Essas são afecções e não qualidades.

O raciocínio é o mesmo para as qualidades afectivas que se referem à alma. Todas as determinações que, no própria instante do nascimento 35, têm por origem certas afecções estáveis, são chamadas de qualidades: tal é o caso da demência, da cólera e outros estados desse gênero, pois somos qualificados por elas de coléricos e de loucos.

10^a O mesmo se dá quanto a esses afastamentos do espírito, que não são naturais, mas provêm de certas outras particularidades de constituição difícil de afastar, ou até absolutamente imutáveis: são ainda qualidades, pois somos qualificados por elas.

5 Quanto às determinações provenientes de causas que se dissipam rapidamente, chamamos afecções. Eis, por exemplo, alguém que, após uma contrariedade, tem um acesso de cólera: não se chama colérico um homem que em semelhante emoção se põe em cólera; prefere-se dizer que experimenta alguma afecção. 10 Também tais determinações são chamadas afecções e não qualidades.

Uma quarta espécie de qualidade compreende a **figura, ou a forma**⁶¹, o que pertence a todo ser, e, ademais, o carácter do que é recto e a curvatura, assim que qualquer outra propriedade semelhante. É, com efeito, segundo todas essas determinações que um ser é qualificado: pois, por ser triangular ou 15 quadrangular uma coisa,

⁶¹ **Skhema, morphê e eidos** são termos usados por Aristóteles, que revelam grande semelhança. **Skhema** significa **figura**, mas é usado como **morphê**, que é a forma substancial, mais no seu aspecto configurativo, quando se trata da mera representação como estrutura eidética (**eidos**).

diz-se ter tal qualidade ou é ainda porque é ela recta ou curva; e é a figura que dá a toda coisa a sua qualificação.

O raro e o denso, o áspero e o polido significam, na aparência, uma coisa de tal qualidade: contudo, parece-me que semelhantes determinações sejam estranhas às divisões da qualidade, pois é antes uma certa posição das partes que cada uma parece expressar.

20 Com efeito, uma coisa é densa pela estreita união de suas partes entre si, e rara pela seu afastamento recíproco; é polida pela igualdade do nível, de algum modo, das partes, e áspera quando algumas delas estão em relevo e outras em depressão.

25 Sem dúvida poder-se-ia ainda descobrir outros modos da qualidade; ao menos os modos que se acabam de citar são os principais e os mais freqüentes.

São, pois, qualificadas, são as que são denominadas segundo essas qualidades, ou que delas dependem de alguma outra maneira.

Assim, na maior parte dos casos, e quase na totalidade, o nome da coisa qualificada é 30 derivada da qualidade: por exemplo, a brancura deu seu nome a branco, gramática a gramático, e justiça a justo. E assim por diante. Em certos casos, contudo, como não se deu nome às qualidades, não é possível designar as coisas qualificadas por nomes derivados dessas qualidades: por exemplo, o nome de corredor ou de lutador, assim chamados em razão 35 de uma aptidão natural, não deriva de nenhuma qualidade, pois não existe nome para as 10^b aptidões segundo as quais esses homens recebem uma qualificação. Então, o que existe para as ciências cuja prática os faz chamar lutadores ou aptos à palestra?

Uma tal ciência é uma disposição: ela é chamada pela nome de "ciência do pugilato" ou de "ciência da luta"; e os que estão nessa 5 disposição requerida tiram o seu nome dessas mesmas ciências.

Algumas vezes também quando existe um nome especial para a qualidade, a coisa qualificada traz um nome que não deriva dela: assim, o homem honesto é tal em razão da virtude, pois é pela posse da virtude que ele é chamado honesto, enquanto o seu nome não deriva de virtude. Esse caso, não é freqüente.

10 Assim pois, *diz-se que as coisas que têm um nome derivado das qualidades que indicamos ou que, de alguma outra maneira, dele dependem, possuem tal qualidade*

A contrariedade pertence também à qualidade⁶²: por exemplo, a justiça é a contrária da injustiça, a negrura, da brancura, e assim por diante. E o mesmo se dá quanto às coisas que são qualificadas segundo essas determinações: 15 injusto é o contrário do justo e o branco, do negro. Tal não é, contudo, sempre o caso: o vermelho, o amarelo e as cores dessa espécie não têm contrários, embora sejam qualidades.

Ademais, se um dos dois contrários é uma qualidade, o outro será também uma qualidade. Tal é evidente desde que se apliquem aos 20 nossos exemplos as outras categorias: Assim, se a justiça é a contrária da injustiça, e se a justiça é uma qualidade, a injustiça será também uma qualidade; nenhuma outra categoria, com efeito, convirá à injustiça, nem a quantidade, nem a relação, nem o lugar, a não ser, de maneira geral, apenas a qualidade. É o mesmo para 25 as outras contrárias classificadas na qualidade.

As qualidades admitem também o mais e o menos⁶³. Uma coisa branca, com efeito, se diz mais ou menos branca que outra qualquer, e uma coisa justa mais ou menos justa que outra qualquer. Ademais, a qualidade recebe em si mesma o crescimento: o que é branco pode tornar-se mais branco.

Esta propriedade não pertence, contudo, a todas as qualidades, mas apenas à maior parte 30. Sustentar que a justiça admita o mais e o menos não é aceito, com efeito, sem dificuldade: alguns o contestam e pretendem que não se pode absolutamente dizer que a justiça é susceptível de mais e de menos, e o mesmo também não se pode dizer quanto à saúde. Tudo o que se pode dizer é que uma pessoa possui menos saúde que outra, ou menos justiça 35 que outra, e o mesmo se dá quanto ao gramático e outras disposições. Seja como for, é sem 11^a dúvida incontestável que as coisas que são denominadas segundo essas qualidades são susceptíveis de mais e de menos, pois diz-se de um homem que é ele melhor gramático que outro, mais saudável, mais justo, e assim por diante.

5 Ao contrário, triângulo e tetragono não parecem admitir o mais e o menos, como também não admite qualquer figura. As coisas, com efeito, às quais se aplica a noção de triângulo ou de círculo são todas, da mesma maneira, triângulos ou círculos; e quanto às coisas às quais ela não se aplica, não se poderá dizer 10 que uma seja mais que a outra triângulo ou círculo: o quadrado não é mais um círculo que o retângulo, pois nem a um nem a outro a noção de círculo é aplicável. De uma maneira geral, se a noção do termo proposto não se aplica aos dois objectos,

⁶² **Primeira propriedade da qualidade:** a possibilidade de ter contrários.

⁶³ **Segunda propriedade:** ser susceptível de mais e de menos, aumento e diminuição.

não se poderá dizer que um é mais que o outro. Nem todas as qualidades admitem, pois, o mais e o menos.

15 Enquanto algum dos caracteres que acabamos de mencionar não é próprio da qualidade, ao contrário **semelhante ou dissemelhante**⁶⁴ se diz unicamente das **qualidades**. Uma coisa não é semelhante a uma outra senão pelo qual é qualificada. Daí resulta que o próprio da qualidade será de se ver atribuir o semelhante e o dissemelhante.

20 Nós não devemos temer que nos objectem aqui que, sendo-nos proposto uma exposição da qualidade, façamos entrar em nossa enumeração muitos relativos: não dissemos que os hábitos e as disposições estão no número dos relativos?

65

Praticamente, em todos os casos dessa espécie, os gêneros são, com efeito, termos relativos, enquanto que nenhuma das espécies particulares o é.

Assim, a ciência como gênero, é, em sua própria essência, o que é relativo a uma outra coisa (pois diz-se que há ciência **de** alguma coisa). Ao contrário, nenhuma das ciências particulares é, em sua essência, relativa a uma outra coisa: por exemplo, não se diz que a gramática é gramática de alguma coisa, nem a música, a música de alguma coisa. Mas se elas são relativas é somente por seu gênero que elas o são: a gramática **se diz** ciência de alguma coisa, não gramática de alguma coisa, a música **se diz** ciência de alguma coisa e não música de alguma coisa. As ciências particulares não fazem parte dos relativos. E se recebemos tal qualificação, é somente segundo as ciências particulares, pois são elas que possuímos. Somos chamados sábios pela posse de uma dessas ciências particulares. Daí resulta que essas ciências particulares, em virtude das quais somos algumas vezes qualificados, são elas mesmas qualidades, não sendo absolutamente relativos. Acrescento que se acontece à mesma coisa ser um relativo e uma qualidade, não há nenhum absurdo pô-la, simultaneamente, no nome dos dois gêneros.⁶⁶

⁶⁴ **Terceira propriedade da qualidade:** as qualidades são semelhantes ou dissemelhantes quando **amparadas**??? entre si.

⁶⁵ Vê-se, pela exposição que se segue, que Aristóteles jamais quis estabelecer as categorias como distintas real-realmente, como coisas separadas, mas, sim, como aspectos que captamos nas coisas, de modo que possamos tornar um acidente como relativo, qualitativo, quantitativo etc., sobretudo quanto a estas três categorias, que são as principais, já que as outras podem ser reduzidas à **relação**, como vimos nos comentários.

⁶⁶ Dois gêneros, quer dizer: duas categorias.

COMENTÁRIOS AO CAPÍTULO 8 (DA QUALIDADE)

Define Aristóteles como *qualidade* o que dizemos ser *qual*. Assim, brancura é uma qualidade, porque é o que dizemos do *qualis* branco; circular é qualidade, porque dizemos como *qualis* de círculo.

A definição de Aristóteles não satisfaz plenamente. Pode-se, contudo, ser mais explícito, descrevendo melhor a qualidade, mais ao sabor das exigências modernas, como um acidente formal (porque pertence à forma da coisa), determinante (pois estabelece termos), pelo qual se infere a diferença accidental entre um ente e outro, e também se infere o grau de completude perfectiva de um ente, o que serve de fundamento a uma relação de semelhança ou de dissemelhança.

A definição de Aristóteles, porém, não deve ser rejeitada, como o pretendem fazer alguns autores, por não indicar o gênero e a diferença específica. Ora, como a qualidade é um gênero supremo, não pode ser reduzida a outro gênero, pois, então, este seria o supremo. Ela só pode, portanto, ser descrita, não definida. Enquanto a quantidade quantifica, a qualidade qualifica, determina o *qualis* de uma coisa, **tomando-a sob o seu aspecto formal, enquanto a quantidade a toma sob o aspecto material**; a primeira sobre o que lhe acontece formalmente, a segunda pelo que lhe acontece materialmente. A quantidade aponta as partes materiais, *partes extra partes*, enquanto a qualidade oferece as determinações formais.

Alegam alguns autores que Aristóteles cai num círculo vicioso, pois define pelo próprio *definens*. Tal não é verdade, porque se trata de uma descrição e não de uma definição.

Tomás de Aquino, ao comentar esta passagem, diz "que a qualidade é uma disposição da substância", e afirma que a qualidade consiste no modo ou determinação da substância, quanto à sua formação e recta *dispositio rei* (*Sachverhalt* dos modernos). A disposição é a ordem do haver das partes. Ora, tanto à quantidade como à qualidade cabe ordenar as partes, não, porém, as mesmas, nem do mesmo modo. Assim, a quantidade ordena as partes, materiais por modo da extensão, em que uma se põe *extra* à outra, e assim em ordem ao local. A **qualidade**, porém, ordena as partes não materiais, mas também pelo modo da extensão, mas virtuais ou de **perfeição**, segundo a razão devida ou de comensuração indevida, ou em ordem à mesma natureza, ou terminação da sua quantidade, ou em ordem à acção ou ao termo da acção etc.

Aristóteles, com sua definição, explica o abstracto pelo concreto, que por nós é melhor notado. Mas Tomás de Aquino oferece uma definição ótima, que resolve o problema; **a qualidade é o accidente determinativo da substância em si mesma.** Dizendo determinativo da substância, distingue-se da quantidade, e o dizer que é determinativo da substância em *si mesma*, distingue-o dos outros accidentes, que não determinam absolutamente a substância em si mesma, mas ou em ordem ao termo (como a relação) ou em ordem a um adjacente extrínseco, como se vê nos últimos predicamentos.

Afirmam alguns autores que a qualidade ordena-se a tornar mais perfeita a substância ou o agir. Se é o agir, ou advém este como princípio da operação ou como término. Se como princípio, ou é princípio intrinsecamente adveniente ou extrinsecamente adveniente. Se é intrínseco, é potência ou impotência. Se é adveniente extrinsecamente, é hábito, ou, então, se é termo da operação, pertence à disposição como termo de cognição, que são os conceitos. Se, porém, se ordena a aperfeiçoar ou a ornar a substância, ou é para conservá-la, ou estimulá-la, e, então, temos a terceira espécie, e se para aperfeiçoar o termo da extensão, temos, então, a quarta.

Contudo tais razões não satisfazem, dada a incerteza de muitas delas e a imprecisão que outras apresentam. A disposição, por exemplo, é termo de operação imanente, como o conceito, como ainda se dão qualidades, que são facilmente móveis, que não são actos imanentes como tais, como a opinião, o vício, um estado transeunte de desagradabilidade, etc.

A divisão apresentada por Aristóteles corresponde à essência da qualidade, pois se a qualidade determina a substância como quantum, determinando a posição das suas partes, temos a forma e a figura; se determina a substância em seu ser, ou a determina em si mesma, como bem ou mal, pelo qual se constituem o hábito e a disposição, ou em ordem à sua actividade e passividade, que constituem potência e impotência, paixão (afecção) ou qualidade passível.

A primeira divisão que temos é a entre *hábito* e *disposição*.

Não se deve confundir o *hábito* enquanto qualidade, de o *hábito* enquanto predicamento, e do *hábito* enquanto postpredicamento, como veremos mais adiante, pois postpredicamentalmente é um modo de ter, de posse.

A disposição é o modo de ter as partes, modo que pode ser bom ou mal; ou seja, conveniente ou não à natureza da coisa estática, dinâmica e cinematicamente considerada, pois variará essa conveniência.

A distinção entre *hábito* e *disposição* é para muitos autores apenas accidental, pois afirmam que a disposição torna-se hábito, como a criança torna-se num adulto. Contudo, há disposições que podem durar muito e se arraigarem, enquanto há hábitos que podem durar pouco.

Distingue-se o hábito em *entitativo* e *operativo*. O hábito operativo determina pôr algo em ordem à actividade, e o entitativo (como a saúde) determina apenas a substância.

Entre os hábitos temos a acção cognoscitiva e apetitiva, as virtudes **cardeais** (prudência, fortaleza, moderação e justiça), os vícios (hábitos maus), etc.

A potência é definida neste predicamento como o accidente que dispõe o sujeito a operar ou a resistir. Quando essa potência é débil, chama-se impotência.

A potência divide-se em *activa* e *passiva*. A activa é a acção transeunte, que transita fora da potência para modificar alguma coisa; passiva é a acção imanente, que não transmuda o sujeito, mas que permanece em potência.

A terceira espécie da qualidade é a paixão (afecção), que é o accidente que causa uma sensível alteração, ou que é causado por uma alteração sensível, que toma o nome de *alteração*, que é a contínua passagem de uma qualidade para outra contrária, assim como a passagem de uma cor para outra. **Quando a qualidade permanece por mais tempo toma o nome de qualidade passível e quando passa rápido, o de paixão (afecção).** Assim o rubor da face, provocado pela vergonha, é uma paixão, mas o rubor da complexão sanguínea é uma qualidade passível. São qualidades passíveis as cores, a luz, os sons, o odor, o sabor, as qualidades químicas etc.

A **figura** é definida como o accidente que resulta da terminação da quantidade pela qualidade, segundo a diversa disposição das suas partes. A forma (que não deve ser confundida com a *forma substancial*) é aqui a forma accidental, é o que dá proporção intrínseca à coisa, sobretudo às artificiais.

Propriedades da qualidade:

1) Ter contrários. Esta propriedade convém apenas à qualidade, não, porém, a toda, pois a potência, a figura, não têm contrário. Se essa propriedade cabe à qualidade, não cabe a toda espécie de qualidade.

2) Ser susceptível de mais e de menos - Também esta propriedade convém só à qualidade não, porém, a toda. Uma figura pode estender-se, não intender-se.

3) Segundo a quantidade as coisas são chamadas semelhantes ou dissemelhantes.

PROBLEMÁTICA EM TORNO DA QUALIDADE

Na ordem do estudo dos predicamentos, Aristóteles, nesta obra, tratou da *relação* antes da *qualidade*, o inverso do que fez na *Metafísica*, certamente por considerar, então, que aquele predicamento é mais geral, pois convém, de certa maneira, a todos os outros, os quais apresentam suas relações. No entanto, dentro do pensamento aristotélico, a qualidade supera a relação em perfeição. Não era, pois, de admirar que, na *Metafísica*, a pusesse com antecedência à relação.

Muitos são os enunciados oferecidos com o intuito de não só descrever, mas de determinar, de modo preciso, o que seja a qualidade. Ora, em torno desses enunciados, que são definições próprias e não essenciais, ou apenas accidentais, tem pairado uma longa controvérsia.

Aristóteles explica a qualidade pelo modo de perguntar. É a resposta à pergunta *qualis* (qual). Não há nenhuma dúvida que esta palavra qualidade é análoga. Na síntese ao tema da qualidade, que precedeu a esta parte, oferecemos o nosso enunciado explicativo da qualidade, no qual damos uma solução às diversas definições, englobando-as numa visão mais ao sabor da "filosofia concreta".

A diferença essencial é uma qualidade, sem dúvida, mas uma qualidade que é forma do gênero, e está fora de seu conceito. Na verdade, a diferença não se diz que é uma qualidade da espécie que constitui, mas do gênero ao qual contrai. Por isso diz Aristóteles que a pergunta "como é o homem?" não se responde por meio da diferença do homem, mas sim à pergunta "que classe de animal é o homem?" é que se dá a diferença (racional), porque em relação ao gênero comporta-se como uma qualidade.

Neste capítulo, porém, Aristóteles trata da qualidade como mero acidente do indivíduo. O acidente é, assim, uma certa afecção, modo e determinação de seu sujeito, e algo que é alheio ao seu conceito. Mas é mister distinguir o modo de afectar da qualidade à substância de o modo de afectar dos outros accidentes.

A qualidade é, antes de tudo, um acidente comum que segue à forma. É uma **determinação** formal, portanto intensiva, enquanto a **quantidade** é uma determinação material, portanto extensiva.

A qualidade inhere-se à forma, e quando pertence ao acidente, inhere-se ao aspecto *formal* deste (pois todo acidente tem um aspecto também formal).

SÚMULA DO CAP. 9 (DOS ÚLTIMOS PREDICAMENTOS)

Examina Aristóteles os últimos seis predicamentos, assinalando as suas propriedades, depois de estabelecer as descrições possíveis.

*Esses predicamentos, com os anteriormente examinados, são matéria de estudo de sua **Metafísica**, e merecerão, nos comentários àquela obra, maior exame por nossa parte.*

CAPÍTULO 9 (Da acção, da afecção e das outras categorias)

11^b A acção e a afecção admitem também a contrariedade e são susceptíveis de mais e de menos.

Esquentar é o contrário de resfriar; ser esquentado, de ser resfriado; rejubilar-se, de ter tristeza, o que consiste admitir a contrariedade.

5 O mesmo quanto ao mais e ao menos: pode-se esquentar mais ou menos, e ser esquentado mais ou menos.

A acção e a afecção são também susceptíveis de mais e de menos.

Eis o que tínhamos de dizer dessas categorias.

Falamos, ademais, da posição (**situs**) no capítulo dos relativos, em que estabelecemos que esses termos derivam o seu nome das posições correspondentes.

10 Quanto às outras categorias, o tempo, o lugar e a posse (**habitus**), em razão de sua natureza, não se diz nada mais, salvo o que foi exposto no início, a saber, que a posse significa **hábitos**, tais como **estar calçado**, **estar armado**; o lugar é, por exemplo, **no Liceu**, e assim por diante, como indicamos mais acima.

COMENTÁRIOS AO CAPÍTULO 9 (DOS ÚLTIMOS PREDICAMENTOS)

A **acção** define-se como o acto segundo o qual a causa eficiente está em acto de causar. Em suma: a acção é o exercício da causalidade eficiente.

A diferença fundamental entre as causas aristotélicas está no seguinte: a causa material e a formal são imanentes, manam interiormente na coisa, comunicam a esta a sua entidade, enquanto a causa eficiente e a final são extrínsecas, pois enquanto as primeiras causam imediatamente a comunicação da sua própria entidade, a final e a eficiente causam mediante uma realidade distinta delas. A final causa mediante a apetição, o levar a tender para, e a eficiente causa mediante a acção.

A acção diz respeito à causa eficiente e o efeito é algo que diz respeito a ela também, mas a primeira **deflui** dela, e o segundo é algo que se realiza por ela. Por isso se diz que a acção é assim chamada segundo alguma adjacência extrínseca, já que a causa eficiente pode transitar na coisa como pode não transitar (transitiva e intransitiva), assim no choque há trânsito da eficiente no efeito, não, porém, na criação, em que a causa eficiente não transita no efeito.

A **paixão (affecto)** é o que constitui o agente em acto, apto a receber o efeito proveniente do agente. A toda acção corresponde uma afecção (paixão), já que o fazer algo é também algo ser feito. A paixão é o acto do sujeito que consiste na aptidão a receber o efeito provindo do agente.

A acção pode ser productiva da substância ou produtiva do acidente. A primeira chama-se geração substancial. Como geração accidental, temos o aumento, a diminuição, a alteração, o movimento.

DO UBI PREDICAMENTAL

Tomado em latíssimo senso, *ubi*, o onde, é a presença no lugar, tomando a presença não como relação de indistância, mas como fundamento dessa relação. Uma coisa pode estar num lugar circunsriptivamente ou não circunsriptivamente, ou seja, de modo não extenso. O *ubi* predicamental é a presença no lugar circunsriptivo. O onde (*ubi*) é o local em que é colocado o corpo no ambiente.

Ubi é a posição do corpo no universo.

DO SITUS (LUGAR) PREDICAMENTAL

O lugar é o acidente que dispõe as partes no onde (*ubi*).

DO QUANDO PREDICAMENTAL

É o acidente que consiste na disposição de algo simultaneamente no tempo ou não simultaneamente, segundo o seu movimento ou a sua quietação. Daí poder-se, segundo o tempo, dizer que uma coisa é simultânea ou tem prioridade ou posterioridade, que são divisões do tempo (instante, *agora*, que equivale à simultaneidade, *presente*, *passado*, à prioridade, e *futuro*, às posterioridades).

DO HÁBITO PREDICAMENTAL

Hábito é o que, nos corpos, resulta de um adjacente extrínseco, não mensurante. Quando é mensurante resulta o *ubi*, o onde; quando não é mensurante, resulta o hábito. Assim, as vestes, que são extrínsecas ao homem, tomam o nome de hábito.

Estas categorias aristotélicas são muito usadas na Lógica clássica. Ademais, convém lembrar que elas favorecem as distinções que decorrem nitidamente da maneira segura de considerá-las.

SÚMULA DO CAP. 10 (DOS OPOSTOS)

Três partes estabelece Aristóteles neste capítulo. Na PRIMEIRA, explica o gênero das oposições; na SEGUNDA, compara-as entre si; na TERCEIRA, explica especialmente os contrários.

Na primeira parte, estabelece quatro tipos de oposição, a oposição relativa, a contrária, a privativa e a contraditória.

Na segunda parte, mostra que essas oposições são distintas entre si.

Na terceira, estabelece as propriedades dos contrários.

1) *que ao bem o mal é contrário, ao mal, o bem;*

2) *se se dá um contrário, também deve dar-se o outro;*

3) *impossível é estarem no mesmo actualmente **ambos os** contrários;*

4) *os contrários referem-se ao mesmo SUBJECTUM.*

5) *todos os contrários estão no mesmo gênero ou em gêneros contrários.*

CAPÍTULO 10 (Dos opostos)⁶⁷

15 Para as categorias propostas ao nosso estudo, o que dissemos deve ser suficiente. Passemos aos opostos, e distingamos as acepções habituais da oposição.

A oposição de um termo a um outro diz-se de quatro maneiras: há a oposição dos relativos, a dos contrários, a da privação à posse, e a da afirmação à negação.

A oposição, em cada um desses casos, pode expressar-se esquematicamente da seguinte maneira: a dos relativos, como o dobro e a 20 metade; a dos contrários, como o mal e o bem⁶⁸; a da privação à posse, como a cegueira e a visão; a da afirmação à negação, como o **estar sentado** e o **não estar sentado**.

Os termos opostos como os relativos⁶⁹ são aqueles em que a totalidade do seu ser consiste em ser dito de seu oposto, ou que a ele se 25 refere de alguma maneira.

Por exemplo: o dobro é o que, em sua própria essência, diz-se o dobro de uma outra coisa, pois é **de** alguma coisa que **se diz** dobro.

O conhecimento e o cognoscível são tanto opostos como relativos: o conhecimento se diz, em sua própria essência, conhecimento do 30 cognoscível, **e o cognoscível, por sua vez, em sua essência, diz-se** de seu oposto, ou seja, o conhecimento, pois o cognoscível diz-se cognoscível por alguma coisa, ou seja, pelo conhecimento. Os termos opostos como relativos são, pois, aqueles em que todo o seu ser consiste em ser dito de outras coisas, ou que estão, de uma maneira qualquer, em relação recíproca.

Quanto aos termos que são opostos como contrários⁷⁰, eles não têm a sua essência na referência 35 que mantêm um com o outro, mas são ditos apenas contrários uns dos outros. Com efeito, não se diz que o bem é o bem do mal, mas o contrário do

⁶⁷ A autenticidade deste capítulo tem sido discutida por alguns exegetas. Nele se trata dos predicamentos sobre os quais tecemos comentários, no local correspondente.

⁶⁸ O mal opõe-se ao bem não **per se**, mas **per accidens**, já que o bem, para uns pode ser mal para outros.

⁶⁹ Oposição dos relativos. Matéria já tratada. Oposição entre **ente** e **ente**.

⁷⁰ Oposição dos contrários, entre **ente** e **ente**,

mal; não se diz tampouco que o branco é branco do negro, mas o contrário do negro. Também estes dois tipos de oposição diferem entre si.

Todas as vezes que os contrário são tais que os sujeitos nos quais estão naturalmente 12^a presentes, ou dos quais são afirmados, devem necessariamente conter um ou outro, não há intermediário entre eles, mas se se trata de contrários que não estão necessariamente contidos um ou outro no sujeito, há, em todos os casos, algum intermediário.

Por exemplo, a doença e a saúde encontram-se naturalmente no corpo do animal, e, 5 necessariamente, uma ou outra **pertence** ao corpo do animal, ou a doença, ou a saúde; da mesma forma, o ímpar e o par são afirmados do número, quer ímpar quer par. Ora, não existe entre esses termos nenhum intermediário, nem entre a doença e a saúde, nem entre o ímpar e o par.

10 Mas para os contrários, em que um e outro não pertencem necessariamente ao sujeito, existe entre eles um intermediário. Assim, o negro e o branco encontram-se naturalmente num corpo, mas não há nenhuma necessidade que um ou outro pertença ao corpo, pois todo corpo não é forçosamente branco ou negro; da mesma maneira, ainda, o vil e o honesto são afirmados, tanto do homem como de muitos 15 outros sujeitos, não é, porém, necessário que um ou outro **pertença** aos seres de que são afirmados, pois toda coisa não é necessariamente vil ou honesta. Assim, existe entre esses termos um meio: por exemplo, entre o branco e o negro, há o cinzento, o amarelo e todas as outras cores, e entre o vil e o honesto há o que não é nem vil nem honesto.

20 Em certos casos, nomes são dados a esses termos intermediários; por exemplo, entre o branco e o negro encontram-se o cinzento, o amarelo e todas as outras cores. Em outros casos, ao contrário, não é fácil assinalar por um nome o termo médio, pois é pela negação de cada extremo que o médio é definido: por 25 exemplo: o que não é nem bom, nem mau, nem justo, nem injusto.

Privação e posse⁷¹ giram em torno do mesmo assunto: por exemplo, a visão e a cegueira dizem-se do olho. E, em regra geral, o sujeito **no** qual a posse se encontra naturalmente é também aquele em que um ou outro dos opostos se encontra afirmado. Dizemos que a privação é atribuída a todo sujeito apto a receber 30 a posse, quando esta posse não é de nenhuma maneira presente na parte do sujeito à

⁷¹ Oposição privativa, entre posse (**éxis** = **habitus**) e privação (**stérnis** = privatio), entre **ente** e **não -ente**.

qual pertence naturalmente, e ao mesmo tempo em que deve naturalmente nele *encontrar-se*⁷².

Não chamamos um ente de desdentado simplesmente *porque* ele não tem dentes, nem cego, simplesmente *porque* não tem visão, mas, sim, quando não tem dentes, nem visão no tempo em que devia naturalmente possuí-los: pois existem seres que, ao nascer, não possuem nem visão, nem dentes, e nem por isso são chamados de desdentados ou cegos.

35 Estar privado de um **hábito** ou **possuí-lo** não é a mesma coisa que a privação ou a posse. A posse, por exemplo, é a visão, e a privação é a cegueira: mas **ter a visão** não é a visão, nem **estar cego**, a cegueira. A cegueira é uma certa privação, enquanto **estar cego** é **estar privado**, não é a privação. Ademais, se a cegueira fosse idêntica a **estar cego**, os dois 40 termos poderiam ser afirmados do mesmo sujeito; ora, se se diz que o homem é cego, não se diz jamais que o homem é cegueira.

12^b Parece que **estar privado** de um **hábito** e **possuir** um **hábito** são opostos da mesma maneira que o são entre si **privação** e **posse**, pois o modo de oposição é o mesmo. Com efeito, da mesma maneira que a cegueira é oposta à visão, assim igualmente **estar cego** é oposto a **ter a visão**.

5 O *que* cai sob a afirmação é uma proposição afirmativa, e a negação uma proposição negativa, enquanto os termos que caem sob a afirmação e a negação não são proposições⁷³. Diz-se, contudo, que são opostos entre si, como 10 a afirmação e a negação, pois, nesse caso também, o modo de oposição é o mesmo.

Com efeito, do mesmo modo que a afirmação é oposta à negação, como, por ex., nas proposições **está sentado** e **não está sentado**, assim igualmente são opostas as coisas que caem sob uma e sob outra proposição, por ex.: **tal homem** está sentado a **tal homem** não está sentado.

É evidente que a privação e a posse não são opostos da mesma maneira que os relativos: todo o seu ser não consiste em ser afirmado do oposto: a visão não se diz

⁷² Três são as condições enumeradas por Aristóteles para que um sujeito seja privado do **habitus**. Tais são: a) que seja o sujeito apto a receber o **habitus** (assim, uma árvore não pode ser privada da visão); b) que a **privação** seja atribuída à parte do corpo que possui habitualmente, a que naturalmente possui o **habitus** (é cego o homem quando privado da visão). c) que a privação tenha lugar no tempo ou que o **habitus** pertença normalmente ao sujeito (o homem, ao nascer, não vê; contudo, não é cego).

⁷³ As coisas não são as proposições, mas a matéria das proposições.

visão da cegueira, e a relação só tem lugar dessa maneira. Da mesma forma a cegueira não pode, ademais, ser chamada cegueira da visão: é, 20 sobretudo, privação da visão que cegueira da visão.

Ainda mais, todos os termos relativos são correlativos, de tal forma que a cegueira, supondo mesmo que ela estivesse no número dos relativos, seria correlativa do que com o qual está ela em relação. Ora, não há aqui 25 correlação, visto não dizer-se que a visão é visão da cegueira.

Mas o mesmo já não se dá com os contrários⁷⁴, cujos termos opostos caem sob a privação e a posse e, eis aqui a prova.

De uma parte, para os contrários entre os quais não existe nenhum médio, é preciso, necessariamente, que, no sujeito em que residem, ou do qual são afirmados, um deles esteja sempre presente, pois, como dissemos, não há nenhum 30 termo médio entre os contrários dos quais um ou outro deva pertencer necessariamente ao sujeito que os recebe, tal é o caso da doença e da saúde, do ímpar e do par.

Por outro lado, para os contrários, que admitem um médio, não é absolutamente necessário que um deles pertença ao sujeito; não é necessário, com efeito, que o sujeito, que os recebe, seja, por exemplo, forçosamente branco ou negro, quente ou frio, pois *nada impede que entre esses contrários se insira um médio*.

35 Além disso, dissemos, comportam um intermediário os contrários em que um ou outro não pertencem necessariamente ao sujeito que os recebe, a menos, contudo, que um deles não pertença naturalmente ao sujeito, como, para o fogo, ser quente, e, para a neve, ser branca: neste caso é, então, necessário que um só dos dois contrários pertença determinadamente ao 40 sujeito e não um ou outro indeterminadamente, pois não é possível para o fogo ser frio, nem para a neve ser negra⁷⁵.

A todo sujeito destinado a recebê-los, um ou outro dos contrários não pertence necessariamente, 13^a a menos que nos preocupemos unicamente com os sujeitos aos quais um só pode naturalmente pertencer, e que, neste caso, não poderão receber senão um único contrário determinado, e não um ou outro indiferentemente⁷⁶.

⁷⁴ Distinção entre a oposição contrária e a privativa, pois entre os contrários a oposição é entre **ente** e **ente**. Essa oposição pode ser **mediata**, quando admite termos médios, escalares, e **imediate**, quando não os admite.

⁷⁵ Contudo, esses contrários são mediatos, admitindo, portanto, intermediários.

⁷⁶ Trata-se dos contrários mediatos.

Ora, quando se trata da privação e da posse, nada do que acabamos de dizer é verdadeiro.

Com efeito, o sujeito, tomado como receptáculo 5, não admite, necessariamente sempre, um dos dois opostos. O que não é naturalmente apto a possuir a visão não se diz nem cego nem vidente. Resulta daí que estas determinações não fazem parte do grupo dos contrários entre os quais não existe nenhum termo médio.

Mas elas não estão, ademais, no número dos contrários que admitem um termo médio, pois uma delas deve, a um determinado momento, necessariamente, pertencer ao sujeito tomado como receptáculo.

10 Com efeito, desde que um ser é naturalmente apto a possuir a visão, então será ele chamado cego, ou vidente, não uma só dessas qualidades determinadas, mas uma ou outra indeterminadamente, pois não há necessidade ou que o ser seja cego, ou que seja vidente. O que é necessário é um ou outro desses estados indiferentemente. Ora, para os contrários que têm um termo médio, dissemos que não é nunca necessário que um ou outro pertença a um sujeito qualquer, mas somente que, em certos sujeitos, um só dos dois contrários bem definidos devia pertencer-lhe.

15 Daí resulta, evidentemente, que nenhuma das duas maneiras em que os contrários são opostos, se aplica no caso de termos opostos, segundo a posse e a privação.

Além disso, para os contrários, pode dar-se que o receptáculo, permanecendo o mesmo, uma mudança de um para o outro se produza, a menos que um só entre eles não pertença por natureza ao sujeito, por ex.: para o fogo, ser quente.

20 É possível, com efeito, que o indivíduo com saúde caia doente, que o branco se torne negro, e o frio, quente, e é mesmo possível que o honesto se torne vicioso, e o vicioso, honesto. Com efeito, o homem vicioso se se conduz de uma melhor maneira em sua vida e em seus discursos, poderá, por leviano que seja, progredir no bem.

25 E se ele se corrige uma única vez, mesmo fracamente, é claro que poderá mudar completamente, ou pelo menos assinalar uma bem grande melhoria; porque tendemos cada vez mais facilmente para a virtude, por pequeno que tenha sido o progresso inicial.

Eis por que marcará verossimilhantermente um progresso ainda mais importante, e, este progresso, crescendo constantemente, terminará 30 o homem por estabelecer-

se completamente no estado contrário, a não ser que seja impedido de tal pela falta de tempo.

Ao contrário, para a posse e a privação, é impossível que uma mutação recíproca se produza: da posse à privação pode haver uma passagem, mas da privação à posse é impossível, porque aquele que se tornou cego não 35 recobra a visão, aquele que é calvo não retorna a ser cabeludo, e o desdentado não vê renascer seus dentes.

Passemos ao que é oposto, como a afirmação e a negação⁷⁷: é manifesto que a oposição 13^b não se efetua segundo nenhum dos modos que falamos, pois é apenas no presente caso que é mister, de toda necessidade, que sempre um oposto seja verdadeiro e o outro falso. Com efeito, nem para os contrários, nem para os relativos, nem para a posse e a privação, é necessário que sempre um dos opostos seja verdadeiro e o outro falso.

Por exemplo, a saúde e a doença são contrárias: ora, nenhuma nem outra é verdadeira ou falsa. Do mesmo modo, o dobro e a metade são opostos como relativos, e nenhum nem outro é verdadeiro ou falso. Mesma anotação 10 para o que cai sob a privação e a posse, como a visão e a cegueira. Em uma palavra, nenhuma das expressões que se dizem sem *nenhuma* ligação é verdadeira ou falsa, e todos os opostos, de que falamos, expressam-se sem ligação.

Pareceria, contudo, que um tal carácter se reencontrasse principalmente nos contrários, que se expressam numa ligação.

Sócrates está bem de saúde é, com efeito, 15 um contrário de **Sócrates está doente**, mas até, nessas expressões, não é sempre necessário que uma delas seja verdadeira e a outra falsa. Sem dúvida, se Sócrates existe, uma será verdadeira e a outra falsa, mas se ele não existe, ambas serão falsas, pois nem **Sócrates está doente**, nem **Sócrates está de boa saúde** são verdadeiras, se o próprio Sócrates absolutamente não existe.

20 No que concerne à privação e à posse, se o sujeito não existe de modo algum, nem uma nem outra é verdadeira; e igualmente se o sujeito existe, não acontece sempre que uma seja verdadeira e a outra falsa.

Com efeito, **Sócrates possui a visão** é oposto a **Sócrates é cego**, como a posse e a privação; se Sócrates existe, não é necessário que uma dessas expressões seja verdadeira, e a outra 25 falsa (pois quando Sócrates não é ainda capaz de ver, as

⁷⁷ **Oposição dos contraditórios.** É a oposição própria de duas proposições, e que tem por carácter essencial e próprio o separar o verdadeiro do falso (Tricot).

O contrário do bem é necessariamente o mal: tal é evidente em virtude da indução⁷⁸ fundada sobre casos particulares. Por exemplo, **14^a** o contrário da saúde é a doença, da coragem, a covardia, e assim por diante.

Mas o contrário de um mal é ora um bem, ora um mal: a carência, que é um mal, tem por contrário o excesso, que é um mal, e a medida, que é um bem, é igualmente contrária a um e a outro. Contudo, é somente em um pequeno 5 número de casos, que se pode verificar semelhante coisa; a maior parte do tempo, o mal tem sempre o bem por contrário.

Ademais, nos contrários, a existência de um não acarreta, necessariamente, a existência do outro: se todo o mundo é saudável, a saúde existirá, e a doença não existirá; igualmente, se todos os seres são brancos, a brancura existirá, com exclusão da negrura. Outro tanto, se **Sócrates está bem de saúde** é contrário 10 a **Sócrates está doente. Como não é possível** que dois estados contrários pertençam juntos ao mesmo sujeito, será impossível que, existindo um desses contrários, o outro exista igualmente: se existe o facto de Sócrates estar gozando de saúde, não existirá o facto de Sócrates estar doente.

15 É evidente que os contrários devem existir naturalmente num sujeito que é o mesmo pela espécie ou pelo gênero. Com efeito, a doença e a saúde encontram-se naturalmente no corpo do animal, a brancura e a negrura num corpo, sem outra distinção, a justiça e a injustiça na alma humana.

É necessário, também, que os grupos de contrários **estejam**, em todos os casos, ou no mesmo 20 gênero, ou em gêneros contrários, ou, enfim, sejam eles mesmos gêneros. O branco e o negro, com efeito, estão no mesmo gênero (a cor, que é seu gênero), a justiça e a injustiça nos gêneros contrários (pois o gênero da primeira é a virtude, e o gênero da segunda, o vício); quanto ao bem e ao mal, não estão num 25 gênero, mas são eles gêneros de certas coisas.

SÚMULA DO CAP. 12 (DO ANTERIOR OU DA PRIORIDADE)

Descreve cinco modos de prioridade, que é o modo pelo qual uma coisa precede a outra:

1) a prioridade no tempo;

⁷⁸ **Indução**, em gr. **epagoge**, acção intelectual, pela qual **se tiram** de dados particulares noções gerais. Nos **Primeiros Analíticos**, Aristóteles estuda essa operação.

2) a prioridade que subsiste na consequência: *S é P, logo é P 1;*

3) a prioridade na ordem, como as premissas que têm prioridade à consequência;

4) a prioridade de autoridade, como a do príncipe à plebe;

5) a prioridade da natureza, o que é causa de outra.

CAPÍTULO 12 (Do Anterior ou da Prioridade)

Uma coisa diz-se **anterior** de quatro maneiras.

Num sentido primeiro e fundamental, é segundo o tempo, após o qual uma coisa se diz mais velha e mais antiga que outra; é porque se escoou mais tempo que se chama a coisa **mais velha e mais antiga**.

Em segundo lugar, é anterior o que não admite reciprocidade no que concerne à 30 consecução da existência; por exemplo, o número um é anterior ao número dois, pois se dois é dado, segue-se imediatamente que um existe, enquanto que se um é dado, não se segue, necessariamente, que dois existe.

Assim, a existência do número um não acarreta, por reciprocidade, a de outro número. Parece, pois que é anterior **aquilo cuja** 35 consecução de existência não admite reciprocidade.

Em terceiro lugar, o anterior diz-se por relação a certa ordem, como nas ciências e nos discursos. Com efeito, nas ciências demonstrativas, há o anterior e o posterior segundo a ordem; os elementos são anteriores, segundo a ordem, às proposições geométricas e, na gramática **14^b**, as letras são anteriores às sílabas. E igualmente, no discurso, o preâmbulo é anterior, segundo a ordem, à exposição.

Além dos sentidos que acabamos de falar, há um outro: o que é melhor e mais estimável 5 parece ser anterior por natureza. Na linguagem corrente, diz-se dos homens que **se estimam** mais e que se **amam** melhor os que **“têm prioridade.”** Este é, sem dúvida, o mais afastado de todos os sentidos do anterior.

Tais são, pois, mais ou menos, os diferentes modos de **anterior**.

10 Pareceria, contudo, que fora dos sentidos de anterior, que acabamos de enumerar, **haveria** ainda um outro. Nas coisas, com efeito, que admitem a

reciprocidade no que concerne à consecução de existência, a causa, por um título qualquer, da existência de outra coisa pareceria dever ser anterior por natureza.

Ora, é evidente que **existem** exemplos desse gênero: o homem real se reciproca segundo a 15 consecução de existência com a proposição que é verdadeira ao seu sujeito. Se, com efeito, o homem existe, a proposição pela qual dizemos que o homem existe é verdadeira também; e reciprocamente, se a proposição pela qual dizemos que o homem existe é verdadeira, o homem existe também.

Contudo, a proposição verdadeira não é de nenhuma maneira causa da existência da coisa 20; é, ao contrário, a coisa que parece ser, de alguma maneira, a causa da verdade da proposição, pois é da existência da coisa ou de sua não existência que depende a verdade ou a falsidade da proposição.

Eis, pois, cinco maneiras de dizer-se uma coisa anterior a outra.

SÚMULA DO CAP. 13 (DA SIMULTANEIDADE)

Há três modos de simultaneidade no tempo, que passa a examinar no texto da exposição.

CAPÍTULO 13 (Da Simultaneidade)

Simultaneidade diz-se, no sentido simples e mais fundamental do termo, das coisas cuja geração 25 **tem** lugar no mesmo tempo, não sendo nenhuma delas anterior nem posterior à outra. Elas são chamadas simultâneas no tempo.

São simultâneas por natureza as coisas que se reciprocam no que concerne à consecução de existência, sem que uma seja de nenhuma maneira a causa da existência da outra. Tal é o caso do dobro e da metade: esses 30 termos se reciprocam (pois se o dobro existe, a metade existe, e se a metade existe, o dobro existe), embora nenhum seja a causa da existência do outro.

As espécies que, provindo da divisão do mesmo gênero, são opostas uma à outra, são também chamadas simultâneas por natureza. Por "opostos um ao outro na divisão", entendo 35 os termos que são opostos segundo a mesma divisão; por exemplo, o alado é simultâneo ao pedestre e ao aquático. Esses termos são opostos na divisão, quando provêm do mesmo gênero, pois o animal é dividido em espécies,

como alado, pedestre e aquático; nenhum deles é anterior nem posterior, mas tais termos parecem ser simultâneos por natureza. Cada uma 15^a dessas espécies, o pedestre, o alado e o aquático pode ser, por sua vez, dividida em espécies: haverá, então, também simultaneidade natural para essas últimas espécies, que provêm do mesmo gênero, segundo a mesma divisão.

Ao contrário, os gêneros são sempre anteriores às espécies, pois não há reciprocidade 5 do ponto de vista da consecução de existência: por exemplo, se o aquático existe, o animal existe, mas se o animal existe, o aquático não existe necessariamente.

Chamam-se, pois, simultâneos por natureza os termos que se reciprocam no que concerne à consecução da existência, sem que um seja, de qualquer maneira, a causa da existência 10 do outro; a seguir, as espécies, que se opõem uma à outra na divisão a partir do mesmo gênero.

Finalmente, são simultâneos, no sentido simples, os seres cuja geração **se dá** ao mesmo tempo.

SÚMULA DO CAP. 14 (DA MOÇÃO)

*Neste capítulo, ele enumera as seis espécies de MOÇÕES. As duas primeiras são **das** substâncias: geração e corrupção; as duas seguintes são as mutações da quantidade: aumento e diminuição e, finalmente, a quinta é a mutação segundo a qualidade: alteração, e a sexta, segundo o lugar, o movimento (a transladação local).*

CAPÍTULO 14 (Da Moção)

Há seis espécies de **moções**: a geração, a corrupção, o aumento, a diminuição, a alteração e a moção local.

15 Todas as outras moções, que a alteração, são manifestamente diferentes uma da outra: a geração não é a corrupção, do mesmo modo que o aumento ou a moção local não é diminuição, e assim por diante.

Ao contrário, no que concerne à alteração, a questão se coloca em saber se a alteração do que é alterado não se faria, necessariamente, segundo um dos outros

movimentos. Com 20 efeito, tal não é exacto: quase todas as nossas afecções, ou ao menos grande parte, produzem em nós uma alteração, que nada tem de comum com as outras moções, pois o que é movido segundo o affecto não é necessariamente aumentado ou diminuído, e o mesmo se dá para as outras espécies de moções.

25 Assim, a alteração seria distinta das outras moções, pois se houvesse identidade aí, seria mister que o alterado fosse imediatamente aumentado ou diminuído, ou seguido de qualquer outra espécie de moção; ora, de facto, tal não é necessário.

Mesma anotação para o que é aumentado ou movido, segundo qualquer outra noção: seria mister que fosse alterado. Ora, existem 30 coisas que aumentam sem alteração; por exemplo, o quadrado, ao qual se aplica o **gnomon**, cresce sem ser alterado, e o mesmo se dá quanto às outras figuras dessa espécie.

As moções seriam, pois, bem distintas umas das outras.

De uma maneira geral, o repouso é contrário à mutação. Mas cada espécie de **15^b** movimento tem o seu contrário particular: a geração tem por contrário a corrupção; o aumento, a diminuição; e a mutação local, o repouso local.

Neste último caso, a mudança, que parece mais oposta, é a mudança dirigida para um 5 local contrário: assim, o movimento para baixo tem por contrário o movimento para o alto, e o movimento para o alto, o movimento para baixo.

Quanto à moção que, de todas as que assinalamos, resta para examinar, não é fácil estabelecer qual pode ser o seu contrário. Parece não ter nenhum contrário, a não ser que se oponha, aqui ainda, como contrário, ou o repouso qualitativo, ou a mudança para a qualidade contrária, da mesma maneira que a mudança 10 local tem por contrário ou o repouso local, ou a mudança para um lugar contrário.

A alteração, com efeito, é também uma mudança segundo a qualidade, de modo que é oposto ao movimento qualitativo, quer seja o repouso qualitativo, quer a mudança para uma qualidade contrária, como, por exemplo, 15 tornar-se branco é contrário de tornar-se negro.

Há alteração, com efeito, quando se produz uma mudança para as qualidades contrárias.

SÚMULA DO CAP. 15 (DO HABERE, DO TER)

Enumera oito modos de haver, que são os mais comuns:

- 1) o haver da qualidade, como as virtudes, os vícios;
- 2) o haver da quantidade, como o tricúbito.
- 3) o haver da circundância nossa, como as vestes;
- 4) o haver algum membro, como um anel no dedo;
- 5) o haver o próprio membro, como a mão ou o pé;
- 6) o haver alguma coisa no vaso, como o vinho na jarra;
- 7) o haver possuindo, como a terra;
- 8) coabitando, como ter uma esposa.

CAPÍTULO 15 (O termo "Habere", ter)

O termo **habere** (ter) toma diversas acepções.

Ele é tomado no sentido de **hábito** e de disposição, ou de qualquer outra qualidade: dizemos, com efeito, **ter** (**possuir**) uma ciência ou uma virtude.

Ou, ainda, como quantidade: por exemplo, a grandeza de talhe que se **tem**, pois se diz **ter** 20 uma grandeza de três côvados ou de quatro côvados.

Ou como o que envolve o corpo, tal como um manto ou uma túnica.

Ou como o que é numa parte do corpo: o anel da mão.

Ou como o próprio membro: a mão ou o pé.

25 Ou como num vaso: assim, a fanga contém o trigo, ou o frasco, o vinho, pois se diz que o frasco **tem** o vinho, e a fanga, o trigo.

Tudo isso diz-se de **ter** no sentido de "como num vaso"

É ainda como a posse: dizemos **ter** (**possuir**) uma casa ou um campo.

Dizemos, também, de um homem que **tem** uma mulher, ou da mulher, que ela **tem** um marido; mas o sentido presentemente enunciado do termo **ter** (habere) parece bem possuir o sentido 30 mais afastado, pois não significamos nada mais, ao dizer ter uma mulher, do que habitar com ela.

Talvez se pudesse ainda pôr em evidência outros sentidos do termo **ter**: em todo o caso, os sentidos habituais foram todos mais ou menos enumerados.

COMENTÁRIOS AOS CAPS. 12, 13, 14 e 15

Na verdade, os modos de prioridade reduzem-se a dois: *a prioridade cronológica* e a de *natureza* (ontológica, axiológica etc).

É notável para observar-se a postulação aristotélica, ao afirmar que, dado o posterior este implica necessariamente o anterior, e não vice-versa. Dado o número *dois*, necessariamente há a anterioridade do um, mas, dado o um, não se exige necessariamente que haja o dois. Esta observação importantíssima é fundamental na filosofia de Duns Scot, como se vê no seu notável "*De Primo Principio*".

O restante do texto aristotélico é de meridiana clareza e não propõe uma problemática que exija análises especiais.

Quanto às moções, esta matéria é tratada, *ex professo*, por Aristóteles, em "*Da Geração e da Corrupção das Coisas Físicas*", que já editamos com comentários, sob o título: "*Aristóteles e as Mutações*".

Quanto ao haver (Ser), o texto é de meridiana clareza e não apresenta problemas.