

LIVRO I

- [Lição 1: A matéria e o sujeito da ciência natural](#)
- [Lição 2: As opiniões dos filósofos antigos sobre os princípios da natureza e dos seres](#)
- [Lição 3: A afirmação de Parmênides e Melisso de que todas as coisas são um único ser](#)
- [Lição 4: O mesmo erro dos filósofos posteriores: que o uno e o múltiplo não poderiam de modo algum concorrer](#)
- [Lição 5: A resposta ao argumento de Melisso](#)
- [Lição 6: O argumento de Parmênides é respondido](#)
- [Lição 7: Ele refuta a posição daqueles que disseram que o não-ser é algo](#)
- [Lição 8: Opiniões dos físicos que falaram dos princípios como filósofos da natureza](#)
- [Lição 9: A opinião de Anaxágoras de que os princípios são infinitos](#)
- [Lição 10: Opiniões dos antigos sobre a contrariedade dos primeiros princípios](#)
- [Lição 11: Existem três princípios das coisas naturais, nem mais, nem menos](#)
- [Lição 12: Em todo devir encontram-se três princípios: sujeito, termo da produção e seu oposto](#)
- [Lição 13: Há dois princípios per se \(matéria e forma\) e um princípio per accidens \(privação\)](#)
- [Lição 14: Problemas e erros dos antigos que brotam da ignorância da matéria são resolvidos](#)
- [Lição 15: A matéria se distingue da privação; ela não é gerável nem corruptível per se](#)

Lição 1: A matéria e o sujeito da ciência natural

Bekker: 184 a 9-b 14

“ A MATÉRIA E O SUJEITO DA CIÊNCIA NATURAL E DESTE LIVRO. DEVEMOS PROCEDER DOS PRINCÍPIOS MAIS UNIVERSAIS QUE NOS SÃO MAIS CONHECIDOS

1. Porque este livro, *A Física*, sobre o qual pretendemos comentar aqui, é o primeiro livro da ciência natural, é necessário no início decidir qual é a matéria e o sujeito da ciência natural.

Uma vez que toda ciência está no intelecto, deve-se entender que algo se torna inteligível em ato na medida em que é de algum modo abstraído da matéria. E na medida em que as coisas estão diferentemente relacionadas com a matéria, elas pertencem a diferentes ciências.

Além disso, uma vez que toda ciência é estabelecida através da demonstração, e uma vez que a definição é o termo médio em uma demonstração, é necessário que as ciências sejam distinguidas de acordo com os diversos modos de definição.

2. Deve-se entender, portanto, que há algumas coisas cuja existência depende da matéria, e que não podem ser definidas sem a matéria. Além disso, há outras coisas que, embora não possam existir exceto na matéria sensível, não têm matéria sensível em suas definições. E estas diferem entre si como o curvo difere do chato. Pois o chato existe na matéria sensível, e é necessário que a matéria sensível entre em sua definição, pois o chato é um nariz curvo. E o mesmo é verdadeiro para todas as coisas naturais, como o homem e a pedra. Mas a matéria sensível não entra na definição do curvo, embora o curvo não possa existir exceto na matéria sensível. E isso é verdadeiro para todos os entes matemáticos, como números, grandezas e figuras. Então, há ainda outras coisas que não dependem da matéria nem quanto à sua existência nem quanto às suas definições. E isso ou porque nunca existem na matéria, como Deus e as outras substâncias separadas, ou porque não existem universalmente na matéria, como a substância, a potência e o ato, e o próprio ser.

3. Ora, a metafísica trata das coisas deste último tipo. Enquanto a matemática trata daquelas coisas que dependem da matéria sensível para sua existência, mas não para suas definições. E a ciência natural, que é chamada de física, trata daquelas coisas que dependem da matéria não apenas para sua existência, mas também para sua definição.

E porque tudo o que tem matéria é móvel, segue-se que o ser móvel é o sujeito da filosofia natural. Pois a filosofia natural é sobre as coisas naturais, e as coisas naturais são aquelas cujo princípio é a natureza. Mas a natureza é um princípio de movimento e repouso naquilo em que está. Portanto, a ciência natural trata daquelas coisas que têm em si um princípio de movimento.

4. Além disso, aquelas coisas que são consequentes a algo comum devem ser tratadas primeiro e separadamente. Caso contrário, torna-se necessário repetir tais coisas muitas vezes ao discutir cada instância daquilo que é comum. Portanto, foi necessário que um livro na ciência natural fosse apresentado no qual aquelas coisas que são consequentes ao ser móvel em comum fossem tratadas; assim como a filosofia primeira, na qual aquelas coisas que são comuns ao ser enquanto ser são apresentadas, é colocada para todas as ciências.

Este é, então, o livro, *A Física*, que também é chamado *Sobre a Física*, ou *Dos Naturais a serem Ouvidos*, porque foi transmitido aos ouvintes por via de instrução. E seu sujeito é o ser móvel simplesmente.

Não digo, contudo, corpo móvel, porque o fato de que todo ser móvel é um corpo é provado neste livro, e nenhuma ciência prova seu próprio sujeito. E assim, no próprio início do *De Caelo*, que segue este livro, começamos com a noção de corpo.

Além disso, após *A Física* há outros livros de ciência natural nos quais as espécies de movimento são tratadas. Assim, no *De Caelo* tratamos do móvel segundo o movimento local, que é a primeira espécie de movimento. No *De Generatione*, tratamos do movimento para a forma e das primeiras coisas móveis, i.e., os elementos, com respeito aos aspectos comuns de suas mudanças. Suas mudanças especiais são consideradas no livro *Meteororum*. No livro, *De Mineralibus*, consideramos os corpos mistos móveis que não são vivos. Os corpos vivos são considerados no livro, *De Anima* e nos livros que o seguem.

5. A este livro, então, o Filósofo escreve um prefácio no qual mostra a ordem de procedimento na ciência natural.

Neste prefácio ele faz duas coisas. Primeiro, mostra que é necessário começar com uma consideração dos princípios. Em segundo lugar, onde ele diz, 'O modo natural de fazer isso...' (184 a 16), ele mostra que entre os princípios, é necessário começar com os princípios mais universais.

Primeiro, ele apresenta o seguinte argumento. Em todas as ciências das quais existem princípios ou causas ou elementos, o entendimento e a ciência procedem do conhecimento dos princípios, causas e elementos. Mas a ciência que trata da natureza possui princípios, elementos e causas. Portanto, é necessário nela começar com uma determinação dos princípios.

Quando ele diz "entender", refere-se às definições, e quando diz "ter ciência", refere-se às demonstrações. Pois, assim como as demonstrações procedem das causas, também as definições, já que uma definição completa é uma demonstração que difere apenas pela posição, como se diz nos *Segundos Analíticos*, I:8.

Quando, no entanto, ele fala de princípios ou causas ou elementos, não pretende significar a mesma coisa com cada um. Pois causa tem um significado mais amplo do que elemento. Um

elemento é um componente primeiro de uma coisa e está nela [isto é, no composto], como se diz na *Metafísica*, V:3. Assim, as letras, e não as sílabas, são os elementos da fala. Mas aquelas coisas são chamadas causas das quais as coisas dependem para sua existência ou seu vir a ser. Por isso, mesmo aquilo que está fora da coisa, ou aquilo que está nela, embora a coisa não seja primeiramente composta por ele, pode ser chamado de causa. Mas não pode ser chamado de elemento. E, em terceiro lugar, princípio implica uma certa ordem em qualquer progressão. Por isso, algo pode ser um princípio sem ser uma causa, como aquilo a partir do qual o movimento começa é um princípio do movimento, mas não é uma causa, e um ponto é um princípio de uma linha, mas não uma causa.

Portanto, por princípio ele parece significar as causas motoras e agentes nas quais, mais do que em outras, se encontra uma ordem de alguma progressão. Por causas, ele parece significar as causas formal e final, das quais as coisas mais dependem para sua existência e seu vir a ser. Por elementos, ele significa propriamente as primeiras causas materiais.

Além disso, ele usa esses termos de forma disjuntiva e não copulativa para indicar que nem toda ciência demonstra por meio de todas as causas. Pois a matemática demonstra apenas por meio da causa formal. A metafísica demonstra principalmente por meio das causas formal e final, mas também por meio da causa agente. A ciência natural, no entanto, demonstra por meio de todas as causas.

Ele então prova, a partir da opinião comum, a primeira proposição de seu argumento. Isso também é provado nos *Segundos Analíticos* I:2. Pois um homem pensa que conhece algo quando conhece todas as suas causas, da primeira à última. O significado aqui de causas, princípios e elementos é exatamente o mesmo que explicamos acima, embora o Comentador discorde. Além disso, Aristóteles diz: "...quanto aos seus elementos mais simples" (184 a 14), porque aquilo que é último no conhecimento é a matéria. Pois a matéria existe em função da forma, e a forma procede do agente em função do fim, a menos que ela própria seja o fim. Por exemplo, dizemos que uma serra tem dentes para cortar, e esses dentes devem ser feitos de ferro para serem aptos para o corte.

6. Em seguida, onde ele diz: "O caminho natural para fazer isso..." (184 a 16), ele mostra que, entre os princípios, é necessário tratar primeiro os mais universais. E ele mostra isso primeiro por meio de um argumento e, em segundo lugar, por meio de um exemplo, onde diz: "pois é um todo" (184 a 25 #9).

Primeiro, ele apresenta o seguinte argumento. É natural para nós proceder no conhecimento daquelas coisas que são mais conhecidas por nós para aquelas que são mais conhecidas por natureza. Mas as coisas que são mais conhecidas por nós são confusas, como os universais. Portanto, é necessário para nós proceder dos universais para os singulares.

7. Para esclarecer a primeira proposição, ele destaca que as coisas que são mais conhecidas por nós e as coisas que são mais conhecidas segundo a natureza não são as mesmas. Pelo contrário, aquelas que são mais conhecidas segundo a natureza são menos conhecidas por nós. E porque o caminho ou ordem natural de aprender é que devemos chegar àquilo que é desconhecido por nós a partir daquilo que é conhecido por nós, é necessário que cheguemos ao mais conhecido por natureza a partir do mais conhecido por nós.

Deve-se notar, no entanto, que aquilo que é conhecido por natureza e aquilo que é conhecido simplesmente significam a mesma coisa. Aquelas coisas são mais conhecidas simplesmente que são em si mesmas mais conhecidas. Mas aquelas coisas são mais conhecidas em si mesmas que possuem mais ser, porque cada coisa é cognoscível na medida em que é ser. No entanto, aqueles seres são maiores que são maiores em ato. Por isso, estes são os mais cognoscíveis por natureza.

Para nós, porém, o contrário é verdadeiro, porque procedemos no entendimento da potência ao ato. Nosso conhecimento começa a partir de coisas sensíveis que são materiais e inteligíveis em potência. Por isso, essas coisas são conhecidas por nós antes das substâncias separadas, que são mais conhecidas segundo a natureza, como é claro na *Metafísica*, II:2.

Ele não diz, portanto, "conhecido por natureza" como se a natureza conhecesse essas coisas, mas porque elas são mais conhecidas em si mesmas e segundo suas naturezas próprias. E ele diz "mais conhecidas e mais certas", porque nas ciências não se busca qualquer tipo de conhecimento, mas um conhecimento certo.

Em seguida, para entender a segunda proposição, deve-se saber que aquelas coisas são aqui chamadas de "confusas" que contêm em si mesmas algo potencial e indistinto. E porque conhecer algo indistintamente é um meio-termo entre a potência pura e o ato perfeito, assim, enquanto nosso intelecto procede da potência ao ato, ele conhece o confuso antes de conhecer o distinto. Mas ele tem ciência completa em ato quando chega, por meio da resolução, a um conhecimento distinto dos princípios e elementos. E esta é a razão pela qual o confuso é conhecido por nós antes do distinto.

Que os universais são confusos é claro. Pois os universais contêm em si mesmos suas espécies em potência. E quem conhece algo no universal o conhece indistintamente. O conhecimento, no entanto, torna-se distinto quando cada uma das coisas que estão contidas em potência no universal é conhecida em ato. Pois quem conhece animal não conhece o racional exceto em potência. Assim, conhecer algo em potência é anterior a conhecê-lo em ato. Portanto, de acordo com esta ordem de aprendizado, na qual procedemos da potência ao ato, conhecemos animal antes de conhecer homem.

8. Pareceria, no entanto, que isso é contrário ao que o Filósofo diz nos *Segundos Analíticos*, I:2, a saber, que os singulares são mais conhecidos por nós, enquanto os universais são mais conhecidos por natureza ou simplesmente.

Deve-se entender, contudo, que ali ele considera como singulares as próprias coisas sensíveis individuais, que são mais conhecidas para nós porque o conhecimento dos sentidos, que é dos singulares, precede em nós o conhecimento do intelecto, que é dos universais. E porque o conhecimento intelectual é mais perfeito, e porque os universais são inteligíveis em ato, enquanto os singulares não o são (pois são materiais), os universais são mais conhecidos de modo absoluto e segundo a natureza.

Aqui, porém, por singulares ele não se refere aos próprios indivíduos, mas às espécies. E estas são mais conhecidas por natureza, existindo, por assim dizer, mais perfeitamente e sendo conhecidas com um conhecimento distinto. Mas os gêneros são conhecidos por nós primeiro, sendo

conhecidos, por assim dizer, de modo confuso e em potência.

No entanto, deve-se saber que o Comentador explica esta passagem de outra maneira. Ele diz que na passagem que começa com 'O caminho natural para isso...' (184 a 16), o Filósofo deseja explicar o método de demonstração desta ciência, ou seja, que esta ciência demonstra através do efeito e do que é posterior segundo a natureza. Daí que o que é dito aqui deve ser entendido do progresso na demonstração e não do progresso na determinação. Então, na passagem onde Aristóteles diz: 'Ora, o que é evidente para nós...' (184 a 22), ele pretende esclarecer (segundo o Comentador) quais coisas são mais conhecidas para nós e o que é mais conhecido por natureza, ou seja, as coisas que são compostas a partir dos simples, entendendo 'confuso' como 'composto'. Finalmente, então, ele conclui, como que em corolário, que devemos proceder do mais universal ao menos universal.

É claro que sua explicação não é adequada, porque ele não une toda a passagem a uma única intenção. Além disso, o Filósofo não pretende expor aqui o modo de demonstração desta ciência, pois ele fará isso no Livro II, segundo sua ordem de tratamento. Além disso, o confuso não deve ser tomado como composto, mas antes como indistinto. Pois nada poderia ser concluído a partir de tais universais, porque os gêneros não são compostos de espécies.

9. Em seguida, onde ele diz: '... pois é um todo...' (184 a 25), ele esclarece sua posição com três exemplos. O primeiro deles é tirado do todo sensível integral. Ele diz que, assim como o todo sensível é mais conhecido para o sentido, então o todo inteligível também é mais conhecido para o intelecto. Mas o universal é uma espécie de todo inteligível, porque compreende muitas coisas como partes, ou seja, seus inferiores. Portanto, o universal é mais conhecido para nós intelectualmente.

Mas parece que esta prova não é eficaz, porque ele usa todo e parte e compreensão de modo equívoco.

No entanto, deve-se dizer que o todo integral e o universal concordam no fato de que cada um é confuso e indistinto. Pois, assim como aquele que apreende um gênero não apreende as espécies distintamente, mas apenas em potência, assim também aquele que apreende uma casa ainda não distingue suas partes. Daí que um todo é primeiro conhecido por nós como confuso. Isso se aplica a ambos esses todos. Contudo, ser composto não é comum a cada todo. Onde fica claro que Aristóteles disse significativamente 'confuso' acima e não 'composto'.

10. Em seguida, onde ele diz: 'Muito semelhante...' (184 b 9), ele dá outro exemplo tirado do todo inteligível integral.

Pois aquilo que é definido está relacionado às coisas que o definem como uma espécie de todo integral, na medida em que as coisas que o definem estão em ato naquilo que é definido. Mas aquele que apreende um nome, por exemplo, homem ou círculo, não distingue imediatamente os princípios definidores. Daí que o nome é, por assim dizer, uma espécie de todo e é indistinto, enquanto a definição divide em singulares, ou seja, expõe distintamente os princípios daquilo que é definido.

Isso, no entanto, parece ser contrário ao que ele disse acima. Pois as coisas que definem pareceriam ser mais universais, e estas, ele disse, eram primeiro conhecidas por nós. Além disso, se aquilo que é definido fosse mais conhecido para nós do que as coisas que o definem, não apreenderíamos aquilo que é definido através da definição, pois não apreendemos nada senão através daquilo que é mais conhecido para nós.

Mas deve-se dizer que as coisas que definem são em si mesmas conhecidas para nós antes daquilo que é definido, mas conhecemos a coisa que é definida antes de saber que estas são as coisas que a definem. Assim, conhecemos animal e racional antes de conhecer homem. Mas homem é conhecido confusamente antes de sabermos que animal e racional são as coisas que definem homem.

11. Em seguida, onde ele diz: 'Similarmente, uma criança...' (184 b 11), ele dá o terceiro exemplo tirado do sensível mais universal. Pois, assim como o inteligível mais universal é primeiro conhecido por nós intelectualmente, por exemplo, animal é conhecido antes de homem, assim o sensível mais comum é primeiro conhecido por nós segundo o sentido, por exemplo, conhecemos este animal antes de conhecer este homem.

E digo primeiro segundo o sentido tanto em relação ao lugar quanto em relação ao tempo. Isso é verdadeiro segundo o lugar porque, quando alguém é visto à distância, percebemos que é um corpo antes de perceber que é um animal, e animal antes de perceber que é um homem, e finalmente percebemos que é Sócrates. E da mesma forma em relação ao tempo, uma criança apreende este indivíduo como algum homem antes de apreender este homem, Platão, que é seu pai. E é isso que ele diz: as crianças inicialmente chamam todos os homens de pais e todas as mulheres de mães, mas depois determinam, ou seja, conhecem cada um distintamente.

A partir disso, mostra-se claramente que conhecemos uma coisa confusamente antes de conhecê-la distintamente.

Lição 2: As opiniões dos filósofos antigos sobre os princípios da natureza e dos seres

Bekker: 184 b 15-185 a 19

“AS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS ANTIGOS SOBRE OS PRINCÍPIOS DA NATUREZA E DOS SERES. NÃO PERTENCE À CIÊNCIA DA NATUREZA REFUTAR ALGUMAS DESSAS OPINIÕES

12. Tendo concluído o prefácio no qual se mostrou que a ciência da natureza deve começar pelos princípios mais universais, aqui, segundo a ordem já estabelecida, ele começa a tratar daquelas questões que pertencem à ciência da natureza.

Esta discussão divide-se em duas partes. Na primeira parte, ele trata dos princípios universais da ciência da natureza. Na segunda parte, trata do ser móvel em comum (que é o que ele pretende tratar neste livro). Isso é retomado no Livro III, onde ele diz: 'A natureza foi definida...' (200 b 12; L1).

A primeira parte divide-se em duas partes. Primeiro, ele trata dos princípios do sujeito desta ciência, isto é, os princípios do ser móvel enquanto tal. Em segundo lugar, trata dos princípios da doutrina. Isso ele faz no Livro II, onde diz: 'Das coisas que existem...' (192 b 8; L1).

A primeira parte divide-se em duas partes. Primeiro, ele considera as opiniões que outros tiveram sobre os princípios comuns do ser móvel. Em segundo lugar, ele busca a verdade sobre eles, onde diz: 'Todos os pensadores, então, concordam...' (188 a 18; L10).

Sobre a primeira parte, ele faz três pontos. Primeiro, expõe as diferentes opiniões dos filósofos antigos sobre os princípios comuns da natureza. Segundo, onde diz: 'Agora, investigar...' (184 b 25 #15), mostra que não pertence à ciência da natureza perseguir algumas dessas opiniões. Terceiro, onde diz: 'A questão mais pertinente...' (185 a 20; L3), ele considera essas opiniões, mostrando sua falsidade.

Sobre a primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, expõe as diferentes opiniões dos filósofos sobre os princípios da natureza. Em segundo lugar, onde diz: 'Uma investigação semelhante é feita...' (184 b 23 #14), mostra que essa mesma diversidade existe com referência às opiniões dos filósofos sobre os seres.

13. Ele diz, portanto, antes de tudo, que é necessário que haja um princípio da natureza ou muitos. E cada posição reivindicou as opiniões dos filósofos.

Alguns deles, de fato, sustentaram que há um único princípio; outros sustentaram que há muitos. E daqueles que sustentaram que há um único princípio, alguns sustentaram que ele era imóvel, como Parmênides e Melisso, cuja opinião ele examinará adiante. Alguns, no entanto, sustentaram que ele era móvel, como fizeram os filósofos da natureza.

Destes, alguns sustentaram que o ar era o princípio de todas as coisas naturais, como Diógenes; outros, que era a água, como Tales; outros, que era o fogo, como Heráclito; e ainda outros, algum meio-termo entre o ar e a água, como o vapor.

Mas nenhum daqueles que sustentaram que havia apenas um princípio disse que era a terra por causa de sua densidade. Pois eles sustentavam que princípios desse tipo eram móveis, porque diziam que outras coisas vêm a ser através da rarefação e condensação de alguns desses princípios.

Dos que sustentavam que os princípios eram muitos, alguns sustentavam que eram finitos, outros sustentavam que eram infinitos.

Dos que sustentavam que eram finitos (embora mais de um), alguns sustentavam que havia dois, i.e., fogo e terra, como Parmênides dirá adiante [L 10]. Outros sustentavam que havia três, i.e., fogo, ar e água (pois 'eles pensavam que a terra era de alguma forma composta por causa de sua densidade'). Outros, no entanto, sustentavam que havia quatro, como Empédocles fez, ou até mesmo algum outro número, porque o próprio Empédocles, junto com os quatro elementos, postulou dois outros princípios, a saber, a amizade e a discórdia.

Aqueles que sustentavam haver uma pluralidade infinita de princípios tinham diversidade de opiniões. Pois Demócrito defendia que corpos indivisíveis, chamados átomos, são os princípios de todas as coisas. E ele sustentava que corpos desse tipo eram todos de um mesmo gênero segundo a natureza, mas diferiam quanto à figura e à forma, e não apenas diferiam, mas também tinham contrariedade entre si. Pois ele admitia três contrariedades: uma segundo a figura, que é entre o curvo e o reto; outra segundo a ordem, que é o anterior e o posterior; e outra segundo a posição, a saber, diante e atrás, acima e abaixo, à direita e à esquerda. E assim ele sustentava que, a partir desses corpos existentes de uma só natureza, coisas diferentes surgem segundo a diversidade da figura, posição e ordem dos átomos. Nessa opinião, portanto, ele nos dá alguma base para entender a opinião oposta, ou seja, a de Anaxágoras, que defendia que os princípios eram infinitos, mas não de um mesmo gênero segundo a natureza. Pois ele considerava que os princípios da natureza eram as infinitas partículas mínimas de carne, osso e outras coisas desse tipo, como será esclarecido adiante.

Deve-se notar, no entanto, que ele não dividiu esses muitos princípios em móveis e imóveis. Pois nenhum daqueles que afirmavam que os primeiros princípios eram muitos sustentava que fossem imóveis. Já que colocam contrariedade nos princípios, e como é natural que os contrários mudem, a imobilidade não poderia coexistir com uma pluralidade de princípios.

14. Em segundo lugar, no ponto em que diz: "Uma investigação semelhante é feita..." (184 b 23; L9), ele mostra que há a mesma diversidade de opiniões sobre os entes.

Ele diz que, de modo semelhante, os físicos, ao investigarem aquilo que é, ou seja, os entes, perguntaram-se quantos são, isto é, se há um ou muitos; e, se muitos, se finitos ou infinitos.

E a razão para isso é que os antigos físicos não conheciam nenhuma causa além da causa material (embora tocassem levemente nas outras causas). Antes, consideravam as formas naturais como acidentes, assim como são as formas das coisas artificiais. Visto, portanto, que toda a substância das coisas artificiais é sua matéria, segue-se, segundo eles, que toda a substância das coisas naturais seria sua matéria.

Daí aqueles que defendiam um único princípio, por exemplo, o ar, pensavam que os outros entes eram ar segundo sua substância. E o mesmo vale para as outras opiniões. Por isso, Aristóteles diz que os físicos buscam o que está naquilo *a partir do qual* as coisas são, ou seja, ao investigar os princípios, buscavam as causas materiais a partir das quais se diz que os entes são. Donde fica claro que, quando investigam sobre os entes, se são um ou muitos, sua investigação concerne aos princípios materiais, que são chamados elementos.

15. Em seguida, onde diz: "Agora, investigar..." (184 b 25), ele mostra que não pertence à ciência natural refutar algumas dessas opiniões.

E sobre isso ele faz dois pontos. Primeiro, mostra que não pertence à ciência natural refutar a opinião de Parmênides e Melisso. Segundo, onde diz: "Ao mesmo tempo, os defensores da teoria..." (185 a 18), ele dá uma razão pela qual é útil ao presente trabalho refutar essa opinião.

Sobre a primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, mostra que não pertence à ciência natural refutar a referida opinião. Segundo, onde diz: "... ou como refutar..." (185 a 8; #17), ele mostra que não pertence à ciência natural resolver os argumentos que são apresentados para provar essa opinião.

Ele estabelece seu primeiro ponto com dois argumentos, o segundo dos quais começa onde diz: "Investigar, portanto..." (185 a 5; #16).

Ele diz, portanto, que não pertence à ciência natural empreender uma consideração aprofundada da opinião sobre se o ente é um e imóvel. Pois já foi mostrado que não há diferença, segundo a intenção dos filósofos antigos, entre sustentar um princípio imóvel ou um ente imóvel.

E que não deve pertencer à ciência natural refutar essa opinião, ele mostra da seguinte forma. Não pertence à geometria apresentar razões contra um argumento que destrói seus princípios. Antes, isso pertence a alguma outra ciência particular (se, de fato, a geometria está subordinada a alguma ciência particular, como a música está subordinada à aritmética, à qual compete disputar

contra qualquer posição que negue os princípios da música), ou pertence a uma ciência comum, como a lógica ou a metafísica. Mas a referida posição destrói os princípios da natureza. Pois, se há apenas um ente, e se esse ente é imóvel, de modo que outros não possam vir a ser a partir dele, então a própria natureza de princípio é removida. Pois todo princípio é princípio de alguma coisa ou de algumas coisas. Portanto, se postulamos um princípio, segue-se uma multiplicidade, porque um é o princípio e o outro é aquilo do qual ele é princípio. Quem nega, portanto, a multiplicidade, remove os princípios. Logo, a ciência natural não deve argumentar contra essa posição.

16. Em seguida, onde diz: "Investigar, portanto..." (185 a 5), ele mostra o mesmo ponto com outro argumento. Não é exigido de nenhuma ciência que apresente argumentos contra opiniões manifestamente falsas e improváveis. Pois preocupar-se com alguém que oferece posições contrárias às opiniões dos sábios é tolice, como se diz nos Tópicos, I:11.

Ele diz, portanto, que empreender uma consideração aprofundada da questão sobre se o ente é um, e, portanto, imóvel, é como argumentar contra qualquer outra posição improvável. Por exemplo, é como argumentar contra a posição de Heráclito, que dizia que todas as coisas estão sempre em movimento e que nada é verdadeiro; ou contra a posição de alguém que dissesse que todo o ente é um único homem, posição essa, de fato, totalmente improvável. E, de fato, quem sustenta que o ente é apenas uma coisa imóvel é forçado a sustentar que todo o ente é alguma coisa una. Fica claro, portanto, que não pertence à ciência natural argumentar contra essa posição.

17. Em seguida, quando diz: '... ou como refutar...' (185 a 8), mostra que não pertence à ciência natural nem mesmo resolver os argumentos dos filósofos mencionados. E isso por duas razões, sendo que a segunda começa onde ele diz: 'Nós, físicos...' (185 a 13 #18).

Primeiro, ele prova sua posição ao apontar que não é incumbência de nenhuma ciência resolver argumentos sofísticos que possuem um defeito evidente de forma ou matéria. Ele afirma que lidar com argumentos improváveis é como resolver um argumento contencioso ou sofístico. Mas cada argumento de Melisso e Parmênides é sofístico, pois eles erram na matéria, donde ele diz que aceitaram o que é falso, ou seja, assumem proposições falsas, e erram na forma, donde ele diz que eles não estão silogizando. Contudo, a posição de Melisso é muito pior, ou seja, mais vã e tola, e não causa dificuldade alguma. Isso será mostrado adiante [L 5]. Além disso, não é inconsistente que, dada uma inconsistência, outra se siga. Portanto, pode-se concluir que não é exigido do filósofo da natureza que resolva os argumentos desse homem.

18. Ele apresenta o segundo argumento para isso onde diz: 'Nós, físicos...' (185 a 13). O argumento é o seguinte. Na ciência natural, supõe-se que as coisas naturais são movidas, todas ou algumas delas. Ele diz isso porque há dúvida se algumas coisas são movidas e como são movidas, por exemplo, sobre a alma e o centro da terra, e o polo do céu, e sobre as formas naturais e outras coisas semelhantes. Mas o fato de que as coisas naturais são movidas pode ser esclarecido pela indução, pois é aparente aos sentidos que as coisas naturais são movidas.

É tão necessário que o movimento seja suposto na ciência natural quanto é necessário que a natureza seja suposta. Pois o movimento é colocado na definição de natureza, pois a natureza é um princípio de movimento, como será dito adiante [II, L1].

Estabelecido esse ponto, de que o movimento é suposto na ciência natural, ele prossegue para provar sua posição da seguinte forma. Nem todos os argumentos devem ser resolvidos em qualquer ciência, mas apenas aqueles que concluem algo falso a partir dos princípios dessa ciência. Quaisquer argumentos que não chegam às suas conclusões a partir dos princípios da ciência, mas a partir dos contrários desses princípios, não são resolvidos nessa ciência. Ele prova isso com um exemplo tirado da geometria, dizendo que pertence à geometria resolver o problema da quadratura, ou seja, a quadratura do círculo por dissecção da circunferência, porque esse método não supõe nada contrário aos princípios da ciência da geometria. Pois alguém desejou encontrar um quadrado igual a um círculo dividindo a circunferência do círculo em muitas partes e colocando linhas retas em cada parte. E assim, ao encontrar alguma figura, que era retilínea, igual a algumas das figuras que estavam contidas pelas dissecções da circunferência e as cordas (muitas ou todas), ele pensou ter encontrado uma figura retilínea igual ao círculo inteiro, à qual era fácil encontrar um quadrado igual através dos princípios da geometria. E assim pensou que era capaz de encontrar um quadrado igual a um círculo. Mas ele não argumentou bem o suficiente, pois, embora essas dissecções consumissem toda a circunferência do círculo, as figuras contidas pelas dissecções da circunferência e as linhas retas não englobavam toda a superfície circular.

Mas resolver a quadratura de Antífon não pertence à geometria, porque ele usou princípios contrários aos da geometria. Pois ele descreveu em um círculo uma certa figura retilínea, por exemplo, um quadrado. E ele dividiu ao meio os arcos pelos quais os lados do quadrado eram subtendidos. E dos pontos de dissecção ele conduziu linhas retas a todos os ângulos do quadrado. E então resultou no círculo uma figura de oito ângulos, que se aproximava mais da igualdade com o círculo do que o quadrado. Então ele novamente dividiu ao meio os arcos pelos quais os lados do octógono eram subtendidos, e assim, conduzindo linhas retas dos pontos de dissecção aos ângulos dessa figura, resultou uma figura de dezesseis ângulos, que ainda mais se aproximava da igualdade com o círculo. Portanto, dividindo sempre os arcos e conduzindo linhas retas aos ângulos da figura já existente, surgirá uma figura muito próxima da igualdade com o círculo. Ele disse, então, que era impossível proceder ao infinito na dissecção dos arcos. Portanto, era necessário chegar a alguma figura retilínea igual ao círculo, à qual algum quadrado poderia ser igual.

Mas, porque ele supôs que um arco nem sempre é divisível ao meio, o que é contrário aos princípios da geometria, não pertence à geometria resolver um argumento desse tipo.

Portanto, porque os argumentos de Parmênides e Melisso supõem o ser como imóvel (como será mostrado adiante [L5]), e já que isso é contrário aos princípios supostos na ciência natural, segue-se que não pertence ao filósofo natural resolver argumentos desse tipo.

19. Em seguida, onde ele diz: 'Ao mesmo tempo...' (185 a 18), ele afirma por que argumentará contra a posição mencionada. Ele diz que, porque os filósofos mencionados acima falaram sobre coisas naturais, embora não tenham criado um problema (isto é, no âmbito da ciência natural), é útil para seu propósito atual argumentar contra opiniões desse tipo. Pois, embora não pertença à ciência natural argumentar contra tais posições, isso pertence à filosofia primeira.

Lição 3: A afirmação de Parmênides e Melisso de que todas as coisas são um único ser

Bekker: 185 a 20-b 27

“ A AFIRMAÇÃO DE PARMÊNIDES E MELISSO DE QUE TODAS AS COISAS SÃO UM ÚNICO SER É REFUTADA

20. Depois de expor as opiniões dos filósofos sobre os princípios, Aristóteles aqui argumenta contra elas.

Primeiro, ele argumenta contra aqueles que falaram de modo não natural sobre a natureza. Em segundo lugar, onde ele diz: 'Os físicos, por outro lado...' (187 a 11; L8 #53), ele argumenta contra aqueles que falaram da natureza de maneira natural.

Sobre a primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, ele argumenta contra a posição de Melisso e Parmênides e, em segundo lugar, contra seus argumentos, onde ele diz: 'Além disso, os argumentos que eles usam...' (186 a 5; L5 #29). Sobre a primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, ele argumenta contra a posição de que 'o ser é um' usando um argumento que trata do 'ser' que é o sujeito nesta proposição. Em segundo lugar, onde ele diz: 'Novamente, o "um" em si...' (185 b 5 #22), ele usa um argumento que trata do 'um' que é o predicado.

21. Ele diz primeiro que o que deve ser tomado primariamente como princípio ao argumentar contra a posição mencionada é o fato de que aquilo que é, i.e., o ser, é dito de muitas maneiras. Pois devemos perguntar àqueles que dizem que o ser é um como eles estão usando 'ser': se o tomam por substância, ou por qualidade, ou por um dos outros gêneros. E porque a substância se divide em universal e particular, i.e., em substância primeira e segunda, e ainda em muitas espécies, devemos fazer as seguintes perguntas. Eles dizem que o ser é um como um homem ou como um cavalo, ou como uma alma, ou como uma qualidade, tal como branco ou quente ou alguma outra coisa desse tipo? Pois faz uma grande diferença qual destes é dito.

Portanto, se o ser é um, ele deve ser substância e acidente juntos, ou deve ser apenas acidente, ou apenas substância.

Se, no entanto, é substância e acidente juntos, então o ser não será apenas um, mas dois. Nem difere com referência a isso se substância e acidente estão juntos em uma coisa como um ou como diferentes.

Pois, mesmo que estejam juntos em uma coisa, eles não são um simplesmente, mas um no sujeito. E assim, ao postular substância com acidente, segue-se que eles não são um simplesmente, mas muitos.

Se, no entanto, é dito que o ser é apenas acidente e não substância, isso é totalmente impossível. Pois o acidente de modo algum pode existir sem substância. Pois todo acidente é dito da substância como de seu sujeito, e a própria definição de acidente envolve isso.

Se, no entanto, é dito que o ser é apenas substância sem acidente, então segue-se que não seria uma quantidade, pois quantidade é um acidente. E isso é contrário à posição de Melisso. Pois ele sustentava que o ser era infinito, do que se segue que é quantidade, porque o infinito, propriamente falando, não existe exceto na quantidade. E substância e qualidade e coisas semelhantes não são ditas infinitas exceto acidentalmente na medida em que estão, por exemplo, juntas com a quantidade. Portanto, como Melisso sustentava que o ser é infinito, ele não pode sustentar que é substância sem quantidade. Se, portanto, o ser é substância e quantidade juntos, segue-se que o ser não é apenas um, mas dois. Se, no entanto, é apenas substância, não é infinito, porque não terá magnitude ou quantidade. Portanto, o que Melisso diz, a saber, que o ser é um, não pode de modo algum ser verdadeiro.

22. Então, onde ele diz: 'Novamente, o "um" em si...' (185 b 5), ele apresenta seu segundo argumento, que trata do 'um'.

Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, ele apresenta o argumento. Em segundo lugar, onde ele diz: 'Até os mais recentes...' (185 b 25; L4 #25), ele mostra como alguns erraram na solução desta questão.

Ele diz primeiro que, assim como o ser é dito de muitas maneiras, também o um o é. E assim devemos considerar de que maneira eles dizem que todas as coisas são um.

‘Um’ é usado de três maneiras: ou como o contínuo é um, tal como uma linha ou um corpo, ou como o indivisível é um, tal como um ponto, ou como aquelas coisas são ditas ser uma cuja natureza [ratio] ou definição é uma, como a bebida e o vinho são ditos ser um.

Primeiro, portanto, ele mostra que não podemos dizer que tudo é um por continuidade, porque um contínuo é, em certo aspecto, múltiplo. Pois todo contínuo é divisível ao infinito e, assim, contém muitos em si como partes. Portanto, quem quer que sustente que o ser é um contínuo deve sustentar que ele é, em certo aspecto, múltiplo.

E isso é verdadeiro não apenas por causa do número das partes, mas também por causa da diferença que parece existir entre o todo e as partes.

Pois há uma questão sobre se o todo e as partes são um ou múltiplos. E embora essa questão, talvez, não pertença ao assunto em pauta, ela é, no entanto, digna de consideração por si mesma. E aqui consideramos não apenas o todo contínuo, mas também o todo contíguo, cujas partes não são contínuas, como as partes de uma casa que são uma por contato e composição. É claro que aquilo que é um todo acidentalmente é o mesmo que suas partes. Mas isso não é verdadeiro para aquilo que é um todo simplesmente. Pois se aquilo que é um todo simplesmente é o mesmo que uma das partes, então, pela mesma razão, seria o mesmo que outra das partes. Mas coisas que são idênticas à mesma coisa são idênticas entre si. E, assim, seguir-se-ia que ambas as partes, se forem consideradas simplesmente como sendo o mesmo que o todo, seriam idênticas entre si. Daí seguir-se-ia que o todo seria indivisível, não tendo diversidade de partes.

23. Em seguida, onde ele diz: ‘Mas para prosseguir...’ (185 b 18), ele mostra que é impossível que tudo seja um como o indivisível é um. Pois aquilo que é indivisível não pode ser uma quantidade, já que toda quantidade é divisível. Como resultado disso, não pode ser uma qualidade, se se entende que estamos falando de uma qualidade que é fundada na quantidade. E se não é uma quantidade, não pode ser finito, como Parmênides disse, nem pode ser infinito, como Melisso disse. Pois um termo indivisível, tal como um ponto, é um fim e não é finito. Pois o finito e o infinito são encontrados na quantidade.

24. Em seguida, onde ele diz: ‘Mas se todas as coisas...’ (185 b 19), ele mostra como não se pode dizer que todas as coisas são uma na definição [ratio]. Pois se isso fosse verdadeiro, três absurdos se seguiriam.

O primeiro é que os contrários seriam um segundo a definição [ratio], de modo que as definições do bem e do mal seriam as mesmas, assim como Heráclito sustentava que as definições dos contrários eram as mesmas, como fica claro na *Metafísica*, IV:3.

O segundo absurdo é que as definições [ratio] do bem e do não-bem seriam as mesmas, porque o não-bem segue o mal. E, assim, seguir-se-ia que as definições do ser e do não-ser seriam as mesmas. E também se seguiria que todos os seres não seriam apenas um ser, como eles sustentam, mas também seriam não-ser ou nada. Pois coisas que são uma na definição estão relacionadas de tal modo que podem ser usadas intercambiavelmente como predicados. Onde, se o ser e o nada são um segundo a definição, então segue-se que, se todos são um ser, todos são nada.

O terceiro absurdo é que os diferentes gêneros, como quantidade e qualidade, seriam os mesmos segundo a definição [ratio]. Ele expõe esse absurdo onde diz: ‘... “ser de tal e tal qualidade” é o mesmo que “ser de tal e tal tamanho”’ (185 b 24).

Devemos notar, no entanto, que, como o Filósofo diz na *Metafísica*, IV:4, contra aqueles que negam os princípios, não pode haver demonstração incondicional que proceda do que é mais conhecido simplesmente. Mas podemos usar uma demonstração por contradição que procede daquelas coisas que são supostas por nosso adversário, as quais coisas são, por enquanto, menos conhecidas simplesmente. E assim o Filósofo, neste argumento, usa muitas coisas que são menos conhecidas do que o fato de que os seres são múltiplos e não apenas um — o ponto sobre o qual ele argumenta.

Lição 4: O mesmo erro dos filósofos posteriores: que o uno e o múltiplo não poderiam de modo algum concorrer

Bekker: 185 b 27-186 a 4

“ OS FILÓSOFOS POSTERIORES TAMBÉM ENVOLVERAM-SE NESSE MESMO ERRO, A SABER, QUE O UNO E O MÚLTIPLO NÃO PODERIAM DE MODO ALGUM CONCORRER

25. Tendo refutado a opinião de Parmênides e Melisso de que o ser é uno, o Filósofo mostra aqui que certos filósofos posteriores caíram em dificuldade exatamente sobre esse mesmo problema.

Parmênides e Melisso erraram porque não sabiam distinguir os usos do termo 'uno'. Assim, o que é uno sob certo aspecto, eles diziam que era uno simplesmente. Mas os filósofos posteriores, também não sabendo distinguir os usos do termo 'uno', consideravam absurdo que uma mesma coisa fosse de algum modo una e múltipla. Contudo, convencidos pelos argumentos, foram forçados a acreditar nisso. E assim Aristóteles diz que os filósofos posteriores foram 'perturbados' (isto é, caíram numa dificuldade semelhante à dos antigos, ou seja, Parmênides e Melisso) temendo ser forçados a dizer que uma mesma coisa é una e múltipla. Ora, isso parecia absurdo a ambos os grupos de filósofos. Assim, os filósofos anteriores, sustentando que tudo é uno, rejeitaram toda multiplicidade. Os filósofos posteriores, por outro lado, tentaram remover a multiplicidade de qualquer coisa que considerassem una.

26. Assim, alguns, como Licofrão, removeram o verbo é das proposições. Diziam que não se deve dizer 'o homem é branco', mas sim 'homem branco'. Pois pensavam que homem e branco eram de algum modo um, caso contrário o branco não seria predicado do homem. E lhes parecia que a palavra 'é', sendo uma cópula verbal, deveria servir como cópula entre dois. E assim, desejando remover toda multiplicidade daquilo que é uno, diziam que o verbo 'é' não deveria ser usado.

Mas porque tal fala parecia imperfeita, e porque uma compreensão imperfeita era produzida na alma de quem ouvia se os nomes fossem falados sem a adição de nenhum verbo, alguns, desejando corrigir isso, mudaram o modo de falar. Não diziam 'homem branco' por causa da imperfeição desse modo de falar. Nem diziam 'o homem é branco' para não dar a impressão de que havia multiplicidade. Em vez disso, diziam 'o homem embranqueceu', porque por essa expressão 'embranqueceu' [*albari*] não se entende uma coisa (como lhes parecia), mas sim uma certa mudança no sujeito. E de modo semelhante, diziam que não se deve dizer 'o homem está andando', mas 'o homem anda', para que, com a adição da cópula verbal 'é', não tornassem múltiplo aquilo que consideravam uno (isto é, homem branco), como se uno e ser fossem usados de apenas um modo e não de muitos.

27. Mas isso é falso. Pois aquilo que é uno sob um aspecto pode ser múltiplo sob algum outro aspecto, assim como o que é uno no sujeito pode ser múltiplo na definição [*ratio*]. Assim, o branco e o musical são os mesmos no sujeito, mas múltiplos na definição [*ratio*]. Daí pode-se concluir que o uno pode ser múltiplo.

Isso também pode ocorrer de outra maneira. Aquilo que é atualmente uno como um todo pode ser múltiplo segundo uma divisão das partes. Onde o todo é uno em sua totalidade, mas possui multiplicidade de partes.

E embora aqueles que desejavam remover o verbo 'é' ou alterá-lo, como foi dito acima [#26], tenham encontrado alguma solução para a objeção de que as coisas poderiam ser unas no sujeito e múltiplas na definição [*ratio*], falharam completamente em responder à objeção de que uma coisa pode ser uma como um todo, mas múltipla em suas partes. Eles ainda acreditavam ser algo absurdo que o uno fosse múltiplo.

Mas não é absurdo se o uno e o múltiplo não forem tomados como opostos. Pois o uno em ato e o múltiplo em ato são opostos, mas o uno em ato e o múltiplo em potência não são opostos. E por causa disso ele acrescenta que 'uno' é dito de muitas maneiras, i.e., uno em potência e uno em ato. E assim nada impede que a mesma coisa seja una em ato e múltipla em potência, como é claro com relação ao todo e às partes.

28. Finalmente, ele tira a conclusão que tinha em mente como principal, a saber, que fica claro pelos argumentos anteriores que é impossível que todos os seres sejam uno.

Lição 5: A resposta ao argumento de Melisso

Bekker: 186 A 5-22

29. Tendo refutado a posição de Parmênides e Melisso, o Filósofo começa aqui a responder aos seus argumentos.

Sobre isso, ele faz três pontos. Primeiro, mostra como seus argumentos devem ser respondidos. Segundo, onde diz: "O sofisma de Melisso..." (186 a 10 #31), responde ao argumento de Melisso. Terceiro, onde diz: "O mesmo tipo de argumento..." (186 a 23; L6 #36), responde ao argumento de Parmênides.

30. Ele diz que não é difícil responder aos argumentos com os quais Parmênides e Melisso raciocinaram. Pois ambos silogizaram sofisticadamente, tanto por assumirem proposições falsas quanto por não observarem a forma própria do silogismo. Mas o argumento de Melisso é mais grosseiro, isto é, mais vão e tolo, e não causa qualquer dificuldade. Pois ele assumiu o que é contrário aos princípios naturais e o que é manifestamente falso, a saber, que o ser não é gerado. E não é algo sério conceder um absurdo, se outro deve decorrer.

31. Em seguida, quando diz: "O sofisma de Melisso..." (186 a 10), ele responde ao argumento de Melisso, cujo argumento é o seguinte.

O que é feito tem um começo. Portanto, o que não é feito não tem começo. Mas o ser não é feito. Logo, não tem começo e, como resultado, não tem fim. Mas o que não tem nem começo nem fim é infinito. Portanto, o ser é infinito. Mas o que é infinito é imóvel, pois não teria fora de si aquilo pelo qual seria movido. Além disso, o que é infinito é uno, porque se houvesse muitos, necessariamente haveria algo fora do infinito. Portanto, o ser é uno, infinito e imóvel.

Além disso, para mostrar que o ser não é gerado, Melisso usou um certo argumento que alguns filósofos naturais também usaram. Aristóteles apresenta esse argumento abaixo, perto do final do Livro I [L14 #120].

32. Aristóteles refuta esse argumento de Melisso em quatro pontos.

Ele argumenta primeiro contra a afirmação de Melisso de que, se o que é feito tem um começo, então o que não é feito não tem começo. Isso não decorre. Antes, é uma falácia do consequente. Pois ele argumenta da destruição do antecedente para a destruição do consequente, enquanto a forma correta de argumentação seria o inverso. Onde não se segue que, se uma coisa que é feita tem um começo, então o que não é feito não tem um começo. A conclusão correta seria que, se

uma coisa não tem um começo, então ela não é feita.

33. Em segundo lugar, onde diz: "Então isto também é absurdo..." (186 a 13), ele refuta o argumento em discussão com referência à inferência de que, se algo não tem começo, então é infinito.

Pois "começo" pode ser tomado de duas maneiras. De um modo, falamos de um começo de tempo e de geração. E esse significado de começo é tomado quando se diz que o que é feito tem um começo ou o que não é feito não tem começo. Em outro sentido, começo é o começo de uma coisa ou de uma magnitude. E nesse sentido, seguir-se-ia que, se uma coisa não tem começo, então ela é infinita.

Donde fica claro que Melisso usa o termo "começo" como se tivesse apenas um significado. Por isso Aristóteles diz que é absurdo afirmar que todo caso de começo é o começo de uma coisa, isto é, de uma magnitude, de modo que o começo de tempo e de geração não é outro significado do termo.

No entanto, uma geração simples e instantânea (que é a indução de uma forma na matéria) não tem um começo. Pois de uma geração simples não há começo. Mas há um começo para uma alteração inteira cujo término é uma geração, já que isso não seria uma mudança instantânea. E por causa desse término, isso às vezes é chamado de geração.

34. Em terceiro lugar, onde diz: "Além disso, segue-se..." (186 a 15), ele refuta a posição acima com referência à sua terceira inferência, a saber, que porque o ser é infinito, ele é imóvel.

Ele mostra de duas maneiras que isso não se segue. Primeiramente, não se segue no que diz respeito ao movimento local. Pois uma parte da água poderia ser movida dentro da água de modo que não fosse deslocada para nenhum lugar extrínseco. Nesse caso, seria movida por uma união e separação das partes. E, da mesma forma, se todo o corpo infinito fosse água, seria possível que suas partes fossem movidas dentro do todo e não saíssem para fora do lugar do todo. Em segundo lugar, ele refuta isso com referência ao movimento de alteração. Pois nada impede que o infinito seja alterado, seja como um todo ou em suas partes, já que não seria necessário postular algo externo ao infinito para explicar isso.

35. Em quarto lugar, onde ele diz: "Mas, além disso..." (186 a 19), ele refuta o argumento dado com referência à sua quarta inferência, pela qual se conclui que, se o ser é infinito, ele é um. Pois não se segue que ele seja um segundo a espécie, mas sim que ele é um segundo a matéria, assim como alguns dos filósofos da natureza sustentaram que todas as coisas são um segundo a matéria, mas não segundo a espécie. Pois é óbvio que o homem e o cavalo diferem em espécie, e, da mesma forma, os contrários diferem entre si em espécie.

Lição 6: O argumento de Parmênides é respondido

Bekker: 186 a 23-b 35

“ O ARGUMENTO DE PARMÊNIDES É RESPONDIDO DE VÁRIAS MANEIRAS

36. Após refutar o argumento de Melisso, aqui o Filósofo refuta o argumento de Parmênides.

Primeiro, ele refuta o argumento. Em segundo lugar, onde diz: "Alguns pensadores fizeram..." (187 a 1; L7 #47ss.), ele rejeita o que foi dito por alguns que argumentaram mal contra Parmênides.

Quanto à primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, ele expõe as maneiras pelas quais o argumento de Parmênides deve ser refutado. Em segundo lugar, onde diz: "Sua suposição..." (186 a 24 #39), ele resolve o argumento por essas maneiras.

37. Quanto à primeira parte, deve-se saber que o argumento de Parmênides era o seguinte, como fica claro na *Metafísica*, I:5. Tudo que é diferente do ser é não-ser. Mas o que é não-ser é nada. Portanto, tudo que é diferente do ser é nada. Mas o ser é um, portanto tudo que é diferente do um é nada. Logo, existe apenas um ser. E a partir disso ele concluiu que ele seria imóvel, porque não teria nada pelo qual seria movido, nem haveria nada fora dele pelo qual seria movido.

Além disso, fica claro, a partir de seus próprios argumentos, que Parmênides considerava o ser sob o aspecto [*secundum rationem*] do ser e, assim, considerava-o uno e finito; enquanto Melisso considerava o ser do ponto de vista da matéria. Pois Melisso considerava o ser na medida em que é feito ou não feito. E assim ele considerava o ser uno e infinito.

38. Aristóteles diz, portanto, que a mesma abordagem deve ser usada contra o argumento de Parmênides que foi usada contra o argumento de Melisso. Pois assim como o argumento de Melisso foi respondido com base no fato de que ele assumiu proposições falsas e não tirou suas conclusões de acordo com a forma correta do silogismo, também o argumento de Parmênides é respondido em parte porque ele assumiu proposições falsas e em parte porque não tirou suas conclusões corretamente.

Ele diz, no entanto, que também existem outras maneiras apropriadas de argumentar contra Parmênides. Pois é possível argumentar contra Parmênides a partir das proposições que ele assumiu e que são, em certo sentido, verdadeiras e prováveis. Mas Melisso partiu do que era falso e improvável, por exemplo, que o ser não é gerado. Por causa disso, Aristóteles não argumentou

contra Melisso a partir das proposições que ele assumiu.

39. Em seguida, onde diz: "Sua suposição..." (186 a 24), ele segue os procedimentos recém-mencionados. Primeiro, de acordo com a primeira maneira, e em segundo lugar, de acordo com a segunda maneira, onde diz: "Sua conclusão não se segue..." (186 a 25 #40).

Ele diz, portanto, primeiro que Parmênides assumiu proposições falsas porque ele sustentou que o que é, i.e., o ser, é usado simplesmente, i.e., de uma única maneira. Quando, na verdade, é usado de muitas maneiras.

Pois o ser é usado de uma maneira para a substância, de outra maneira para o acidente; e este último é usado de muitas maneiras de acordo com os diferentes gêneros. O ser também pode ser usado comumente para substância e acidente.

Portanto, fica claro que as proposições assumidas por Parmênides são verdadeiras em um sentido e falsas em outro. Pois quando se diz que tudo que é diferente do ser é não-ser, isso é verdade se o ser for tomado, por assim dizer, comumente para substância e acidente. Se, no entanto, o ser for tomado apenas para o acidente ou apenas para a substância, isso é falso, como será mostrado abaixo [#42-43].

Da mesma forma, quando ele diz que o ser é um, isso é verdade se o ser for tomado para alguma substância una ou para algum acidente uno. Mas isso não será verdade no sentido de que tudo que é diferente desse ser é não-ser.

40. Em seguida, onde ele diz: "Sua conclusão não decorre..." (186 a 25), ele segue o segundo método de responder ao argumento, ou seja, que o argumento de Parmênides não chega à sua conclusão de acordo com a forma adequada.

Ele mostra isso primeiro com um exemplo. E, em segundo lugar, onde ele diz: "É necessário que ele..." (186 a 33 #41), ele adapta esse exemplo ao problema em questão.

Ele diz, portanto, primeiro que se pode ver que o argumento de Parmênides não chega à sua conclusão adequadamente devido ao fato de que a forma de argumentação usada não é eficaz em toda matéria. E isso não poderia ser verdade se uma forma adequada de argumentação fosse usada. Pois se tomarmos "branco" no lugar de "ente", e se dissermos que "branco" significa apenas uma coisa e não é usado de forma equívoca, e se dissermos que tudo o que é diferente de branco é não-branco, e que tudo o que é não-branco é nada, então não se seguirá que o branco seria apenas um. Pois não será necessário que todas as coisas brancas sejam um contínuo. Ou, para colocar de outra forma, o branco não será necessariamente um por continuidade, ou seja, do fato de que o branco é um contínuo, não será um simplesmente. Pois um contínuo é, de certa forma, múltiplo, como foi dito acima [L3 #22].

E da mesma forma, o branco não será um na definição [ratio], pois o branco e aquilo que recebe o branco são diferentes na definição [ratio]. Além disso, não haverá algo diferente de branco, por assim dizer, separado dele. Pois o branco não é diferente daquilo que o recebe porque o branco é separável daquilo que o recebe, mas porque as definições [ratio] do branco e daquilo que o recebe são diferentes. Mas, no tempo de Parmênides, ainda não se sabia que algo poderia ser um no

sujeito e múltiplo na definição [ratio].

41. Em seguida, onde ele diz: "É necessário que ele..." (186 a 33), ele adapta esse exemplo ao assunto em questão para mostrar como o que ele disse sobre o branco também se aplica ao ente.

Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, ele mostra que não se segue que o ente seja um simplesmente. Pois o sujeito e o acidente são diferentes segundo a definição [ratio]. Em segundo lugar, onde ele diz: "Em particular, então..." (186 b 13 #44), ele mostra que isso não se segue devido à multiplicidade das partes.

Quanto à primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, ele mostra que, quando se diz que "tudo o que é diferente do ente é não-ente", esse "ente" não pode ser tomado como significando apenas o acidente. Em segundo lugar, onde ele diz: "Se, então, a substância..." (186 b 4 #43), ele mostra que esse "ente" não pode ser tomado como significando apenas a substância.

42. Ele diz, portanto, primeiro que, quando se diz que "tudo o que é diferente do ente é não-ente", se "ente" é dito significar uma coisa, então será necessário que ele não signifique algum ente particular ou o que é predicado de alguma coisa particular. Em vez disso, significará o que verdadeiramente é, ou seja, a substância, e significará o que é verdadeiramente um, ou seja, o indivisível. Pois, se o ente significasse o acidente, então, como o acidente seria predicado de um sujeito, o sujeito não poderia ser aquilo a que o acidente, que é chamado de ente, ocorre. Pois, se tudo o que é diferente do ente é não-ente (ou seja, diferente do acidente), e se o sujeito é diferente do acidente, que aqui é dito ser ente, então segue-se que o sujeito é não-ente. E assim, quando o acidente, que é ente, é predicado do sujeito que é não-ente, segue-se que o ente é predicado do não-ente. Portanto, Aristóteles conclui: "Algo, portanto, que não é, será" (186 b 1), ou seja, seguir-se-á que o não-ente é ente. Isso, no entanto, é impossível. Pois o que é primeiro assumido nas ciências é que os contraditórios não devem ser predicados um do outro, como se diz na *Metafísica*, IV:7. Onde ele conclui que, se algo é verdadeiramente ente, como se supõe na proposição "tudo o que é diferente do ente é não-ente", segue-se que não é um acidente inerente a outra coisa. Pois, nesse caso, seu sujeito não seria um ente. Isto é, esse sujeito não teria a natureza [ratio] de ente, a menos que o ente significasse muitos, de modo que cada um dos muitos seria um ente. Mas foi assumido por Parmênides que o ente significa apenas um.

43. Em seguida, onde ele diz: "Se, então, a substância..." (186 b 4), depois de ter concluído que "ente" não pode se referir ao acidente quando se diz que "tudo o que é diferente do ente é não-ente", ele mostra ainda que "ente" também não pode se referir à substância. Onde ele diz que, se o que verdadeiramente é não ocorre a algo, mas outras coisas ocorrem a ele, então, na proposição "tudo o que é diferente do ente é não-ente", é necessário que "o que verdadeiramente é", ou seja, a substância, seja significado pelo ente em vez do não-ente.

Mas isso não pode subsistir. Pois suponha-se que o que verdadeiramente é, ou seja, a substância, seja branco. Mas o branco não é o que verdadeiramente é. Pois já foi dito que o que verdadeiramente é não pode ocorrer a algo. E isso é assim porque o que não é verdadeiramente, ou seja, o que não é substância, não é o que é, ou seja, não é ente. Mas o que é diferente do ente, ou seja, diferente da substância, é não-ente. Logo, segue-se que o branco é não-ente, não apenas no sentido de que não é este ente, assim como um homem não é este ente que é um asno, mas

também no sentido de que não é de forma alguma. Pois ele diz que tudo o que é diferente do ente é não-ente, e o que é não-ente é nada. Disso, portanto, segue-se que o não-ente seria predicado daquilo que verdadeiramente é, porque o branco é predicado da substância, que verdadeiramente é. E o branco não significa ente, como foi dito.

Donde se segue que o ente é não-ente. E isso é, de fato, impossível, porque um contraditório não é predicado do outro.

Donde, se, para evitar essa inconsistência, dissermos que o verdadeiro ente significa não apenas o sujeito, mas também o próprio branco, segue-se que o ente significará muitos. E assim não haverá apenas um ente, pois o sujeito e o acidente são muitos segundo a natureza [ratio].

44. Em seguida, onde ele diz: "Em particular, então..." (186 b 13), ele mostra, por causa da multiplicidade das partes, que não se segue do argumento de Parmênides que haja apenas um ente. Ele mostra isso primeiro com referência às partes quantitativas e, em segundo lugar, com referência às partes da definição [ratio], onde ele diz: "A substância é claramente divisível..." (186 b 14).

Ele diz, portanto, primeiro que, se o ente significa apenas uma coisa, não apenas não será acidente com sujeito, mas também não será uma magnitude. Pois toda magnitude é divisível em partes. Mas as naturezas [ratio] de cada uma das partes não são as mesmas, mas diferentes. Donde se segue que esse ente uno não é uma substância corpórea.

45. Em segundo lugar, onde ele diz: "A substância é claramente divisível..." (186 b 14), ele mostra que esse ente não pode ser uma substância definível.

Pois em uma definição fica claro que aquilo que verdadeiramente é, ou seja, a substância, divide-se em muitas, cada uma das quais é o que verdadeiramente é, isto é, substância, e cada uma das quais possui uma natureza [ratio] diferente. Suponhamos que o homem seja algo que verdadeiramente é. Uma vez que o homem é um animal bípede, é necessário que o animal seja e que o bípede seja. E cada um destes será o que verdadeiramente é, ou seja, substância. E se não são substâncias, são acidentes, ou do homem ou de alguma outra coisa. Mas é impossível que sejam acidentes do homem.

E para esclarecer isso, ele assume duas coisas.

Primeiro, assume que 'acidente' é usado de duas maneiras. Um tipo de acidente é separável e, como tal, pode estar em algo ou não, por exemplo, sentar-se. Outro tipo de acidente é inseparável e *per se*. E este último é o acidente em cuja definição se coloca o sujeito no qual está. Por exemplo, o chato é um acidente *per se* do nariz, porque o nariz é colocado na definição do chato. Pois o chato é um nariz curvo.

A segunda coisa que ele assume é que, se certas coisas são colocadas na definição daquilo que é definido, ou na definição das coisas das quais a definição depende, então é impossível que a definição completa daquilo que é definido seja colocada na definição dessas certas coisas. Assim, bípede é colocado na definição de homem, e certas outras coisas são colocadas na definição de bípede ou animal, a partir das quais [isto é, de bípede e animal] o homem é definido. Portanto, é

impossível que o homem seja colocado na definição de bípede ou na definição de qualquer uma das coisas que caem na definição de bípede ou de animal. Caso contrário, teríamos uma definição circular, e uma mesma coisa seria tanto anterior quanto posterior, mais conhecida e menos conhecida. Pois toda definição é a partir do anterior e do mais conhecido, como se diz em *Tópicos*, VI:4. E pela mesma razão, quando branco é colocado na definição de homem branco, é impossível que homem branco seja colocado na definição de branco.

Assumidas essas coisas, o argumento é o seguinte. Se bípede é um acidente do homem, deve ser ou um acidente separável (e assim poderia acontecer que o homem não fosse bípede, o que é impossível) ou um acidente inseparável (e assim será necessário que o homem seja colocado na definição de bípede). Mas isso também é impossível, porque bípede é colocado na definição de homem. É impossível, portanto, que bípede seja um acidente do homem. Pela mesma razão, animal não pode ser um acidente. Se, no entanto, se diz que ambos são acidentes de outra coisa, seguir-se-ia que o homem também seria um acidente de outra coisa. Mas isso é impossível, pois já foi dito acima que aquilo que verdadeiramente é não é acidente de nada. Mas o homem foi assumido como sendo aquilo que verdadeiramente é, como fica claro pelo que foi dito acima.

Que se seguiria que o homem seria um acidente de outro se animal e bípede fossem acidentes de outro, ele mostra da seguinte forma. O que é dito tanto de animal quanto de bípede tomados separadamente pode ser dito deles tomados juntos, isto é, animal bípede. E o que é dito de animal bípede pode ser dito daquilo que é a partir deles, isto é, homem, porque o homem não é nada além de um animal bípede.

Portanto, fica claro que, se o ser é considerado como uno apenas, não podemos admitir que existam partes quantitativas, ou partes de uma magnitude, ou partes de uma definição. Portanto, segue-se que todo ser é numericamente indivisível. Caso contrário, ao considerar o ser como uno, seríamos forçados a postular uma multiplicidade por causa das partes.

46. O Comentador, no entanto, diz que na passagem que começa com 'Mas devemos assumir...' (186 b 33), Aristóteles apresenta o segundo argumento de Parmênides para mostrar que o ser é uno. E este argumento é o seguinte. Um ser que é uno é substância e não acidente (e por substância ele entende corpo). Se, no entanto, esse corpo é dividido em duas metades, seguir-se-á que o ser é predicado de cada metade e da união das duas. E isso ou prossegue ao infinito, o que é impossível em si, ou então o ser é dividido em pontos. Mas isso também é impossível. Portanto, segue-se que o ser é um uno indivisível.

Mas esta exposição é fabricada e contrária à intenção de Aristóteles, como fica suficientemente claro a partir de um exame da letra do texto de acordo com a primeira explicação.

Lição 7: Ele refuta a posição daqueles que disseram que o não-ser é algo

Bekker: 187 a 1-10

47. Após o Filósofo ter refutado o argumento de Parmênides, apresentando certas inconsistências nele encontradas, refuta aqui a posição daqueles que concederam essas inconsistências.

Sobre isso, faz dois pontos. Primeiro, expõe sua posição. Segundo, refuta-a onde diz: "Mas é evidente que não..." (187 a 3 #50).

48. Deve-se notar primeiramente que o Filósofo usou dois argumentos acima [L6 #36ss.] contra o argumento de Parmênides. Um serviu para mostrar que, devido à diversidade de sujeito e acidente, não decorre do argumento de Parmênides que tudo é um. Esse argumento levou ao absurdo de que o não-ser é ser, como fica claro pelo que foi dito acima. O outro argumento procedeu para mostrar que a conclusão de que o ente é um não se segue porque, se fosse uma magnitude, seguir-se-ia que essa magnitude seria indivisível. Pois se fosse divisível, haveria algum tipo de multiplicidade.

49. Os platônicos, contudo, cederam a cada argumento, concedendo as impossibilidades a que eles levavam.

Aceitaram o primeiro argumento, que levava à conclusão de que o não-ser seria ser. Suponha que alguém dissesse que ser significa uma coisa, apenas a substância ou apenas o acidente, e por causa disso desejasse também dizer que todas as coisas são uma — com relação a esse argumento, digo, eles aceitaram [a conclusão] de que o não-ser seria ser.

Pois Platão disse que o acidente é não-ser. E por causa disso, diz-se em *Metafísica*, VI:2, que Platão sustentava que a sofística tratava do não-ser, porque lidava sobretudo com aquelas coisas que são predicadas *per accidens*. Portanto, Platão, entendendo ser como substância, concedeu a primeira proposição de Parmênides, que dizia que tudo o que é outro que não o ser é não-ser. Pois Platão sustentava que o acidente, que é outro que não a substância, era não-ser.

Não concedeu, porém, a segunda proposição, a saber, que tudo o que é não-ser é nada. Pois, embora dissesse que o acidente é não-ser, não dizia que o acidente é nada, mas sim que é algo. E por causa disso, segundo Platão, não se segue que o ser seja apenas um.

Mas Platão, quando fez as magnitudes serem indivisíveis por dissecação, isto é, quando disse que uma magnitude é terminada em indivisíveis por divisão, concordou com o outro argumento que levava à conclusão de que uma magnitude seria indivisível. Pois ele sustentava que os corpos se resolvem em superfícies, as superfícies em linhas e as linhas em indivisíveis, como fica claro em *De Caelo et Mundo*, III:1.

50. Em seguida, onde diz: "Mas é evidente..." (187 a 3), refuta a posição acima quanto ao ponto que Platão concedeu, a saber, que o não-ser é algo. Quanto ao outro ponto, a saber, que Platão sustentava que existem magnitudes indivisíveis, isso é refutado em seu lugar próprio nos livros seguintes da ciência natural [VI L1].

Refuta o primeiro ponto de duas maneiras. Primeiro, mostra que não decorre do argumento de Platão que o não-ser é algo. Segundo, refuta a afirmação de Platão de que, a menos que sustentemos isso (isto é, que o não-ser que é acidente é algo), seguir-se-á que tudo é um. Ele faz isso onde diz: "Dizer que todas as coisas..." (187 a 7 #52).

51. Diz, portanto, primeiro que o argumento pelo qual Platão concluiu que ser significa um claramente não se segue. Pois ele sustentava que o ser é um gênero e é predicado univocamente de todas as coisas por uma participação no primeiro ser. E, além disso, sustentava que contraditórios não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo. A partir desses dois pontos, pensava que se seguia que o não-ser não é nada, mas algo. Pois, se ser significa o uno, que é a substância, será necessário que tudo o que não é substância seja não-ser. Pois, se fosse ser, então, como ser não significa nada além de substância, seguir-se-ia que seria substância. E assim seria simultaneamente substância e não-substância, caso em que contraditórios seriam verdadeiros ao mesmo tempo. Se, portanto, é impossível que contraditórios sejam verdadeiros ao mesmo tempo, e se ser significa o uno, que é a substância, seguir-se-ia que tudo o que não é substância é não-ser. Mas há algo que não é substância, a saber, o acidente. Portanto, algo é não-ser. E assim não é verdade que o não-ser é nada.

Mas Aristóteles mostra que isso não se segue. Pois, se ser significa principalmente o uno, que é a substância, nada impede que se diga que o acidente, que não é substância, não é ser simplesmente. Mas por causa disso não é necessário dizer que aquilo que não é algo, isto é, não é substância, é não-ser absoluto. Portanto, embora o acidente não seja ser simplesmente, não pode, de fato, ser chamado de não-ser absoluto.

52. Em seguida, onde diz: "Dizer que todas as coisas..." (187 a 7), mostra ademais que, se o não-ser que é acidente não é algo, não se segue que tudo é um. Pois, se ser pode significar apenas substância, que verdadeiramente é, então ele diz que é absurdo sustentar que se seguiria que todas as coisas são uma, a menos que haja algo fora do ser. Pois, se há substância, nada impede que haja uma multiplicidade de substâncias, como já foi dito [L6 #45], mesmo que magnitude e acidente sejam removidos. Pois a definição de substância se divide nas muitas coisas que estão no gênero da substância, assim como homem se divide em animal e bípede. E, além disso, segue-se que, segundo as diferentes diferenças de um gênero, existem muitas substâncias em ato. E finalmente tira a conclusão que tinha em mente como principal, a saber, que todas as coisas não são uma, como disseram Parmênides e Melisso.

Lição 8: Opiniões dos físicos que falaram dos princípios como filósofos da natureza

Bekker: 187 a 11-26

“AS OPINIÕES DOS FÍSICOS QUE FALARAM DOS PRINCÍPIOS COMO FILÓSOFOS DA NATUREZA

53. Após o Filósofo ter refutado a opinião acerca dos princípios daqueles que não falaram da natureza como filósofos da natureza, ele aqui persegue as opiniões daqueles que, não desconsiderando o movimento, falaram dos princípios da natureza como filósofos da natureza. E ele chama esses homens de físicos, i.e., filósofos da natureza.

Acerca disso, ele faz dois pontos. Primeiro, expõe a diversidade de suas opiniões. Em segundo lugar, examina uma dessas opiniões, onde diz: "A teoria de Anaxágoras..." (187 a 28; L9 #58).

54. Ele diz primeiro que, segundo a opinião dos filósofos da natureza, há duas maneiras pelas quais as coisas são geradas a partir dos princípios. Uma das opiniões foi avançada pelos filósofos da natureza que sustentavam que há apenas um princípio material. Esse princípio seria um dos três elementos, i.e., fogo, ar e água (pois ninguém fez da terra sozinha o princípio, como foi dito acima [L2 #13]) ou então algum intermediário entre eles, por exemplo, aquilo que seria mais denso que o fogo e mais sutil que o ar. Eles então disseram que todas as outras coisas eram geradas a partir desse único princípio pela rarefação e densidade. Por exemplo, aqueles que fizeram do ar o princípio disseram que o fogo era gerado do ar pela rarefação, e a água pela condensação. No entanto, o denso e o raro são contrários e são reduzidos ao excesso e ao defeito como a algo mais universal. Pois o denso é o que tem muita matéria, enquanto o raro tem pouca.

55. E assim eles concordaram em certo aspecto com Platão, que sustentava que o grande e o pequeno são princípios que também pertencem ao excesso e ao defeito. Mas eles diferiam de Platão da seguinte forma. Platão sustentava que o grande e o pequeno estão do lado da matéria, porque ele postulava um princípio formal único, que é uma certa ideia participada por diferentes coisas segundo uma diversidade de matéria; os antigos filósofos da natureza, por outro lado, mantinham uma contrariedade por parte da forma, porque sustentavam que o primeiro princípio é uma matéria única da qual muitas coisas eram constituídas no ser segundo formas diferentes.

56. Outros filósofos da natureza, no entanto, sustentavam que as coisas vêm a ser a partir dos princípios de tal maneira que os próprios contrários e as coisas diferentes são extraídos de uma única coisa na qual eles já existiam, por assim dizer, misturados e confusos.

Mas eles diferiam da seguinte forma. Anaximandro sustentava que o princípio é um estado confuso único no qual não há muitas coisas misturadas. Assim, ele sustentava apenas um princípio. Mas Empédocles e Anaxágoras sustentavam antes que os princípios são as próprias coisas que estão misturadas naquele estado confuso único. E assim eles sustentavam muitos princípios, embora também sustentassem que esse estado confuso único é de alguma forma um princípio.

57. Mas Anaxágoras e Empédocles diferiam em dois pontos. Primeiro, Empédocles sustentava que há um certo ciclo de mistura e separação. Pois ele sustentava que o mundo foi feito e corrompido muitas vezes; isto é, quando o mundo é corrompido pela amizade reunindo tudo em um só, o mundo é então gerado novamente pela discórdia separando e distinguindo. E assim a distinção das coisas segue-se à sua confusão, e vice-versa. Mas Anaxágoras sustentava que o mundo foi feito apenas uma vez, de modo que desde o início todas as coisas estavam misturadas em um só. Mas a mente, que começou a extrair e a distinguir, nunca cessará de fazê-lo, de modo que todas as coisas nunca mais serão misturadas em um só.

Eles também diferiam de outra maneira. Anaxágoras sustentava que os princípios são partes infinitas que são semelhantes e contrárias. Assim, há infinitas partes de carne que são semelhantes entre si e infinitas partes de osso e outras coisas que têm partes semelhantes, mas cada uma tem uma contrariedade em relação às outras. Assim, a contrariedade das partes de osso em relação às partes de sangue é a do seco em relação ao úmido. Mas Empédocles sustentava como princípios apenas aquelas quatro coisas que são comumente chamadas de elementos, i.e., fogo, ar, água e terra.

Lição 9: A opinião de Anaxágoras de que os princípios são infinitos

Bekker: 187 a 27-188 a 18

“ REFUTA-SE A OPINIÃO DE ANAXÁGORAS DE QUE OS PRINCÍPIOS SÃO INFINITOS

58. Após expor as opiniões dos filósofos da natureza acerca dos princípios, ele aqui persegue uma dessas opiniões, a saber, a de Anaxágoras. Pois essa opinião parecia atribuir uma causa comum a todas as espécies de movimento.

A discussão divide-se em duas partes. Na primeira parte, ele expõe o argumento de Anaxágoras; na segunda parte, levanta objeções contra ele, onde diz: 'Agora, o infinito...' (187 b 7 #64).

Acerca da primeira parte, faz três pontos. Primeiro, expõe aquelas coisas que Anaxágoras supôs e a partir das quais argumenta. Em segundo lugar, onde diz: 'O uno, eles raciocinaram...' (187 a 33 #62)², expõe a ordem de seu argumento. Em terceiro lugar, onde diz: 'Mas as coisas, como dizem...' (187 b 2 #63), expõe a resposta de Anaxágoras a uma certa objeção tácita.

59. Anaxágoras assumiu duas coisas a partir das quais argumentou. A primeira delas é um ponto que é assumido por todos os filósofos da natureza, a saber, que nada vem a ser a partir do nada. E Aristóteles diz que, por causa disso, Anaxágoras pareceu ter sustentado a opinião de que os princípios são infinitos. Pois ele aceitou como verdadeira a opinião comum de todos os filósofos da natureza, de que o que simplesmente não é, de modo algum vem a ser. Pois eles assumiram isso como um princípio e então desenvolveram suas diferentes opiniões.

60. Para que não fossem forçados a sustentar que algo novo vem a ser que anteriormente não era de modo algum, alguns sustentaram que todas as coisas desde o início existiram juntas, seja em algum estado confuso único, como Anaxágoras e Empédocles sustentaram, seja em algum princípio natural, como água, fogo e ar, ou algum intermediário entre estes.

E de acordo com isso, eles propuseram dois modos de produção.

Aqueles que sustentaram que todas as coisas pré-existiram juntas como em um único princípio material disseram que vir a ser não é nada além de ser alterado. Pois disseram que todas as coisas

vêm a ser a partir daquele único princípio material através de sua condensação e rarefação.

Outros, porém, que sustentaram que todas as coisas pré-existiram juntas em algum estado confuso único e mistura de muitas, disseram que o vir a ser das coisas é apenas um juntar e um separar.

Todos esses filósofos foram enganados porque não sabiam distinguir entre potência e ato. Pois o ser em potência é, por assim dizer, um meio-termo entre o puro não-ser e o ser em ato. Portanto, aquelas coisas que vêm a ser naturalmente não vêm a ser a partir do não-ser simplesmente, mas a partir do ser em potência, e não, de fato, a partir do ser em ato, como pensavam. Por conseguinte, as coisas que vêm a ser não necessariamente pré-existiram em ato, como disseram, mas apenas em potência.

61. Em seguida, onde diz: 'Além disso, o fato de que...' (187 a 32), ele menciona a segunda coisa que Anaxágoras assumiu.

Anaxágoras disse que os contrários vêm a ser uns a partir dos outros. Pois vemos o frio vir a ser a partir do quente, e vice-versa. E a partir disso concluiu que, uma vez que nada vem a ser a partir do nada, um dos contrários pré-existe no outro.

E isso é verdade, é claro, com respeito à potência. Pois o frio está no quente em potência, mas não em ato, como Anaxágoras pensou. Pois ele não estava ciente do ser em potência, que é um meio-termo entre o puro não-ser e o ser em ato.

62. Em seguida, onde ele diz: "O uno, eles raciocinaram..." (187 a 33), ele expõe a ordem dedutiva do argumento.

Anaxágoras procedeu da seguinte forma. Se algo vem a ser, é necessário que venha a ser a partir do ser ou do não-ser. Mas ele excluiu uma dessas alternativas – a saber, que algo viesse a ser a partir do não-ser. Ele faz isso devido à opinião comum dos filósofos mencionados acima [#59]. Donde concluiu que o membro restante estava correto, ou seja, que uma coisa vem a ser a partir do ser. Por exemplo, se o ar vem a ser a partir da água, então o ar pré-existia. Pois não se pode dizer que o ar vem a ser a partir da água, a menos que o ar pré-existisse na água. Daí ele quis dizer que tudo o que vem a ser a partir de algo pré-existia naquilo de que vem a ser.

Mas porque isso parecia contrário ao que aparece aos sentidos (pois não é aparente aos sentidos que aquilo que é gerado a partir de algo pré-exista nele), ele antecipou essa objeção sustentando que aquilo que vem a ser a partir de algo pré-existe nele como certas partes minúsculas que não são sensíveis para nós devido à sua pequenez. Por exemplo, se o ar vem a ser a partir da água, certas partes minúsculas de ar estão na água, mas não na quantidade em que é gerado. E assim ele disse que, pela reunião dessas partes de ar por si mesmas e pela sua separação das partes de água, o ar vem a ser.

Tendo aceito, portanto, que tudo o que vem a ser a partir de algo pré-existe nele, ele assumiu ainda que tudo vem a ser a partir de tudo. Donde concluiu que tudo estaria misturado em tudo o mais como partes minúsculas e não sensíveis.

E porque uma variedade infinita de coisas pode vir a ser a partir de outra, ele disse que partes minúsculas infinitas estavam em cada coisa.

63. Em seguida, onde ele diz: "Mas as coisas, como dizem..." (187 b 2), ele exclui uma certa objeção tácita.

É possível que alguém objete o seguinte. Se partes infinitas de tudo estão em tudo, seguir-se-ia que as coisas nem diferem entre si nem parecem diferir entre si.

Portanto, como se estivesse respondendo a essa objeção, Anaxágoras diz que as coisas parecem diferir entre si e "são nomeadas diversamente devido àquilo que é dominante nelas, mesmo que haja um número infinito de partes minúsculas contidas em qualquer mistura". E assim nada é pura e totalmente branco ou preto ou osso. Antes, aquilo que abunda em cada coisa parece ser a natureza dessa coisa.

64. Em seguida, onde ele diz: "Agora, o infinito..." (187 b 7), Aristóteles refuta a posição acima mencionada.

Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, ele refuta a posição absolutamente. Em segundo lugar, onde ele diz: "... e é melhor..." (188 a 17), ele a compara à opinião de Empédocles.

Sobre a primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, ele expõe argumentos para refutar a opinião de Anaxágoras. Em segundo lugar, onde ele diz: "A afirmação de que..." (188 a 5 #72), ele discorda da maneira de Anaxágoras entender sua própria posição.

Sobre a primeira parte, ele dá cinco argumentos.

O primeiro é o seguinte. Todo infinito, naquilo em que é infinito, é desconhecido. Ele explica por que diz "naquilo em que é infinito". Se é infinito em relação à multitude ou magnitude, será desconhecido em relação à quantidade. Se, no entanto, é infinito em relação à espécie (por exemplo, se é composto de uma variedade infinita de espécies), então será desconhecido segundo a qualidade. E a razão para isso é que o que é conhecido pelo intelecto é apreendido pelo intelecto em relação a tudo o que pertence a essa coisa. Mas isso não pode acontecer em relação a algo infinito. Se, portanto, os princípios de uma coisa são infinitos, eles devem ser desconhecidos seja em relação à quantidade, seja em relação à espécie.

Mas se os princípios são desconhecidos, aquelas coisas que são a partir dos princípios devem ser desconhecidas. Ele prova isso da seguinte forma. Pensamos que conhecemos qualquer composto quando sabemos a partir de que e de quantos [princípios] ele é composto, ou seja, quando conhecemos tanto a espécie quanto a quantidade dos princípios. Segue-se, portanto, do início ao fim que, se os princípios das coisas naturais são infinitos, então as coisas naturais são desconhecidas seja em relação à quantidade, seja em relação à espécie.

65. No ponto onde ele diz: "Além disso, se as partes..." (187 b 14), ele dá o segundo argumento, que é o seguinte.

Se as partes de um todo não têm uma quantidade determinada, nem grande nem pequena, mas podem ser de qualquer tamanho, grande ou pequeno, não é necessário que o todo tenha uma grandeza ou pequenez determinada. Antes, o todo poderia ter qualquer tamanho. Isso se dá porque a quantidade do todo provém das partes. (Mas isso deve ser entendido das partes que existem em ato no todo, como a carne, o nervo e o osso existem em um animal. Por isso ele diz: ‘... por partes entendendo os componentes nos quais um todo pode ser dividido e que estão realmente presentes nele’ (187 b 15). E com isso ele exclui as partes de um todo contínuo que estão no todo em potência.)

Mas é impossível que um animal, uma planta ou algo semelhante se relacione de modo indeterminado com qualquer tamanho, grande ou pequeno. Pois há uma quantidade tão grande que nenhum animal a excede em tamanho. Assim também há uma quantidade tão pequena que nenhum animal é encontrado menor. E o mesmo deve ser dito das plantas. Portanto, negando o consequente, segue-se que as partes não são de quantidade indeterminada. Pois o que é verdadeiro para o todo é verdadeiro para as partes. Ora, a carne, o osso e coisas desse tipo são partes de um animal, e os frutos são partes das plantas. Logo, é impossível que a carne, o osso e tais coisas tenham uma quantidade indeterminada, maior ou menor. Portanto, não é possível que haja certas partes de carne ou osso que sejam insensíveis devido à pequenez.

66. Parece, no entanto, que o que aqui se diz é contrário à afirmação de que um contínuo é divisível ao infinito. Pois, se o contínuo é divisível ao infinito, e a carne é, de fato, uma espécie de contínuo, parece que a carne é divisível ao infinito. Portanto, alguma parte da carne, segundo uma divisão ao infinito, ultrapassa toda pequenez determinada.

Mas é preciso destacar que, embora um corpo, considerado matematicamente, seja divisível ao infinito, o corpo natural não é divisível ao infinito. Pois em um corpo matemático considera-se apenas a quantidade. E nisso não há nada que repugne a divisão ao infinito. Mas em um corpo natural também se considera a forma, a qual exige uma quantidade determinada e também outros acidentes. Por isso, não é possível que a quantidade seja encontrada na espécie da carne senão como determinada dentro de alguns limites.

67. Ele apresenta o terceiro argumento onde diz: ‘Além disso, segundo a teoria...’ (187 b 23).

Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, expõe certas coisas que são a base do argumento. Segundo, onde diz: ‘Pois que a carne...’ (187 b 28 #68), expõe a ordem dedutiva do argumento.

Quanto à primeira parte, ele propõe três coisas.

A primeira é que, segundo a posição de Anaxágoras, como foi dito acima [#62], todas as coisas estão juntas. E a partir disso Aristóteles deseja reduzir o argumento de Anaxágoras ao absurdo. Pois Anaxágoras disse, como foi apontado [#62ss], que todas as coisas que são de um certo tipo, i.e., todas as coisas que são de partes semelhantes, como carne, osso e coisas afins, estão umas nas outras e não vêm a ser a partir do nada, mas são separadas daquilo em que preexistem. E cada coisa é nomeada a partir daquilo que nela abunda, i.e., a partir do maior número de partes existentes na coisa.

O segundo ponto é que tudo vem a ser a partir de tudo, como a água vem a ser por separação da carne e, da mesma forma, a carne vem a ser da água.

E o terceiro ponto é que todo corpo finito é reduzido por um corpo finito. Isto é, se de um corpo finito, por maior que seja, um corpo finito, por menor que seja, é retirado, o menor pode ser retirado do maior até que, eventualmente, o todo maior seja consumido pelo menor por meio da divisão.

E a partir desses três pontos, Aristóteles conclui o que ele pretendia principalmente, a saber, que cada coisa não está em cada coisa. E isso é contrário ao primeiro desses três pontos. Pois em argumentos que levam ao absurdo, a negação de uma das premissas é a conclusão final.

68. Em seguida, onde ele diz: 'Pois que a carne...' (187 b 28), ele desenvolve seu argumento e assume o que foi concluído no argumento precedente.

Ele diz que, se a carne é removida da água (já que a carne é gerada a partir da água), e se, novamente, outra separação de carne é feita da água restante, então, embora sempre permaneça uma quantidade menor de carne na água, ainda assim o tamanho dessa carne não é menor do que uma certa pequenez, i.e., acontece de haver uma certa pequena medida de carne abaixo da qual não haverá carne menor, como fica claro pelo argumento dado acima.

Portanto, tendo estabelecido que há alguma pequena partícula de carne abaixo da qual não há menor, ele procede da seguinte forma.

Se da água a carne é separada, e novamente outra carne, o processo de separação ou cessará ou não. Se cessa, então não há carne na água restante, e nem tudo estará em tudo. Se não cessa, então alguma parte de carne sempre permanecerá na água. Assim, na segunda separação, a carne restante é menor do que na primeira, e na terceira é menor do que na segunda. E como não podemos proceder ao infinito na pequenez das partes, como foi dito, então as menores partes de carne são iguais e infinitas em número em algum corpo finito de água. Caso contrário, a separação não poderia proceder ao infinito. Segue-se, portanto, que, se a separação não cessa, mas a carne é sempre removida da água ao infinito, então em alguma magnitude finita, e.g., água, há certas coisas que são finitas em relação à quantidade e iguais entre si, e infinitas em relação ao número, a saber, as infinitas menores partes de carne. Mas isso é impossível e contrário ao que foi dito acima, a saber, que todo corpo finito é reduzido por algum corpo finito. Portanto, o primeiro ponto, a saber, que tudo está em tudo, como Anaxágoras sustentava, é também impossível.

69. Deve-se observar que não é sem razão que o Filósofo usou o termo 'igual' ao enunciar o último absurdo a que essa posição leva. Pois, se considerada a natureza da quantidade, não é absurdo que haja infinitas partes desiguais em um corpo finito. Com efeito, se um contínuo é dividido segundo a mesma proporção, será possível prosseguir ao infinito, por exemplo, tomando-se um terço de um todo, e depois um terço do terço, e assim por diante. Nesse caso, porém, as partes não eram tomadas como iguais em quantidade. Mas, se a divisão é feita segundo partes iguais, não poderemos prosseguir ao infinito, mesmo considerando apenas a natureza da quantidade que se encontra em um corpo matemático.

70. Ele apresenta seu quarto argumento onde diz: 'Pode-se acrescentar outra prova...' (187 b 35). O argumento é o seguinte.

Todo corpo se torna menor quando algo lhe é retirado, porque todo todo é maior que suas partes. Visto que, então, a quantidade de carne é determinadamente grande ou pequena, como fica claro pelo que foi dito acima, deve haver algum pedaço mínimo de carne. Portanto, nada pode ser separado disso, pois a carne restante seria menor que esse pedaço mínimo de carne. Logo, é impossível que tudo venha a ser de tudo por separação.

71. No ponto em que diz: 'Por último, em cada...' (188 a 3), ele apresenta seu quinto argumento, que é o seguinte. Se partes infinitas de cada coisa estão em cada coisa, e tudo está em tudo, segue-se que partes infinitas de carne e partes infinitas de sangue e cérebro estão em um número infinito de corpos. E, não importa quanto seja separado, a mesma quantidade sempre permaneceria. Portanto, seguir-se-ia que o infinito está no infinito infinitamente. Mas isso é inconcebível.

72. Em seguida, onde diz: 'A afirmação de que...' (188 a 5), ele refuta a posição de Anaxágoras segundo o próprio entendimento de Anaxágoras sobre ela.

Ele faz isso de duas maneiras. Primeiro, mostra que Anaxágoras não compreendia sua própria posição. Em segundo lugar, onde diz: 'Nem Anaxágoras...' (188 a 13),¹ ele mostra que Anaxágoras não tinha evidências suficientes para sustentar essa posição.

Diz, portanto, primeiro que, embora Anaxágoras tenha falado a verdade em certo aspecto, ele próprio não compreendeu o que disse ao sustentar que o processo de separação nunca terminaria. Pois os acidentes nunca podem ser separados da substância; contudo, ele sustentava que havia uma mistura não apenas de corpos, mas também de acidentes. Quando algo se torna branco, ele disse que isso acontecia por uma abstração do branco da mistura preexistente. Se, então, as cores e outros acidentes desse tipo estão misturados, como ele disse, e se alguém, com base nessa suposição, afirma que todas as coisas que estão misturadas podem ser separadas, seguir-se-ia que haveria branco e saudável, e ainda assim não haveria sujeito do qual esses se predicam e no qual estão. Mas isso é impossível. Portanto, a verdade é que, se os acidentes estão na mistura, é impossível que todas as coisas misturadas possam ser separadas.

Outro absurdo resulta do seguinte. Anaxágoras sustentava que todas as coisas estavam misturadas desde o início, mas o intelecto começou a separá-las. Ora, qualquer intelecto que tenta fazer o que não pode ser feito não é digno do nome intelecto. Portanto, esse intelecto será inconsistente, pretendendo o impossível, se realmente desejar isso, isto é, desejar separar as coisas completamente. Pois isso é impossível tanto do ponto de vista da quantidade, porque não há magnitude mínima, como disse Anaxágoras — já que de qualquer quantidade pequena algo pode ser subtraído —, quanto do ponto de vista da qualidade, porque os acidentes não são separáveis de seus sujeitos.

73. Em seguida, onde diz: 'Nem Anaxágoras...' (188 a 13), ele refuta essa posição pelo fato de que Anaxágoras não tinha evidências suficientes.

Visto que Anaxágoras observou que uma coisa se torna grande pela união de muitas partes pequenas semelhantes, como um riacho se forma de muitos córregos, ele acreditou que isso ocorria com todas as coisas. E assim Aristóteles diz que Anaxágoras não compreendeu corretamente a geração de coisas da mesma espécie, ou seja, não compreendeu que uma coisa nem sempre é gerada por coisas que são semelhantes em relação à espécie. Pois algumas coisas são geradas e resolvidas em coisas semelhantes a si mesmas, como o barro se divide em tijolos; em outros casos, porém, não é assim. Pois algumas coisas são geradas a partir do dessemelhante. E nesses casos não há apenas um modo de produção. Pois algumas coisas são feitas por alteração a partir do que é dessemelhante, como as paredes de uma casa são feitas de barro e não de paredes; enquanto outras coisas são feitas por composição, como a casa não é feita de casas, mas de paredes. É dessa maneira que o ar e a água vêm a ser um do outro, ou seja, a partir do dessemelhante.

Outra leitura aqui é 'como as paredes vêm da casa'. E assim ele expõe uma dupla maneira pela qual as coisas vêm a ser a partir do dessemelhante, ou seja, por composição, como a casa é feita de paredes, e por resolução, como as paredes vêm a ser a partir da casa.

74. Em seguida, onde diz: '... e é melhor...' (188 a 17), ele refuta a posição de Anaxágoras comparando-a com a opinião de Empédocles. Ele diz que é melhor tornar os princípios menores em número e finitos, como faz Empédocles, do que torná-los muitos e infinitos, como faz Anaxágoras.

Lição 10: Opiniões dos antigos sobre a contrariedade dos primeiros princípios

Bekker: 188 a 19-189 a 10

“AS OPINIÕES DOS ANTIGOS SOBRE A CONTRARIEDADE DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS

75. Tendo exposto as opiniões dos antigos filósofos sobre os princípios da natureza, Aristóteles aqui começa a buscar a verdade.

Ele a busca primeiro por meio da disputação, partindo de opiniões prováveis. Em segundo lugar, onde diz: 'Agora daremos...' (189 b 30; L12 #98), ele determina a verdade de modo demonstrativo. A tradução inglesa de Oxford parece basear-se nesta leitura variante. Aula 12, 98.

Quanto à primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, investiga a contrariedade dos princípios; segundo, onde diz: 'A próxima questão é...' (189 a 11; L11 #82), ele indaga sobre seu número.

Quanto à primeira parte, ele faz três pontos. Primeiro, expõe a opinião dos antigos sobre a contrariedade dos princípios. Segundo, onde diz: 'E com boa razão...' (188 a 27 #77), ele apresenta um argumento a favor dessa posição. Terceiro, mostra como os filósofos se relacionam entre si ao dizer que os princípios são contrários. Ele faz isso onde diz: 'Até este ponto...' (188 b 27 #79).

76. Ele diz, portanto, primeiro que todos os antigos filósofos postularam a contrariedade nos princípios. E ele torna isso claro citando três opiniões dos filósofos.

Pois alguns filósofos disseram que todo o universo é um ser imóvel. Destes, Parmênides disse que todas as coisas são uma segundo a razão, mas muitas segundo os sentidos. E na medida em que são muitas, ele postulou nelas princípios contrários, por exemplo, o quente e o frio. Ele atribuiu o quente ao fogo e o frio à terra.

Em segundo lugar, havia a opinião dos filósofos da natureza que postularam um princípio material e móvel. Eles disseram que outras coisas surgem a partir deste princípio segundo a rarefação e a densidade. Assim, sustentaram que o raro e o denso são princípios.

Uma terceira opinião foi avançada por aqueles que postularam muitos princípios. Entre eles, Demócrito sustentou que todas as coisas surgem de corpos indivisíveis que se unem. E neste contato uns com os outros, eles deixam uma espécie de vazio. A tais vazios ele chamou de poros, como fica claro em *Da Geração*, I:8. Portanto, ele sustentou que todos os corpos são compostos do fixo e do vazio, isto é, compostos do pleno e do vazio. Daí ele disse que o pleno e o vazio são princípios da natureza. Mas ele associou o pleno ao ser e o vazio ao não-ser. E embora todos esses corpos indivisíveis sejam unos em natureza, ele disse que coisas diferentes são compostas deles segundo uma diversidade de figura, posição e ordem. Assim, sustentou que os princípios são contrários no gênero de posição, i.e., acima e abaixo, diante e detrás, e também contrários no gênero de figura, i.e., o reto, o angular e o circular. Os princípios também são contrários no gênero de ordem, i.e., anterior e posterior. (Estes últimos contrários não são mencionados no texto porque são óbvios.) E assim Aristóteles conclui, por uma espécie de indução, que todos os filósofos sustentaram que os princípios são contrários de alguma forma. Ele não menciona a opinião de Anaxágoras e Empédocles porque já explicou sua posição extensamente acima [L8 #56-57]. No entanto, eles também colocaram uma certa contrariedade nos princípios quando disseram que todas as coisas surgem por união e separação, que concordam em gênero com o raro e o denso.

77. Em seguida, onde ele diz: 'E com boa razão' (188 a 27), apresenta um argumento provável para mostrar que os primeiros princípios são contrários. O argumento é o seguinte.

Três coisas parecem pertencer à própria natureza dos princípios. Primeiro, eles não são de outras coisas. Segundo, eles não são uns dos outros. Terceiro, todas as outras coisas são deles. Mas estas três notas são encontradas nos contrários primários. Portanto, os contrários primários são princípios.

Agora, para entender o que ele quer dizer quando fala de contrários primários, devemos perceber que alguns contrários são causados por outros contrários, por exemplo, o doce e o amargo são causados pelo úmido e pelo seco e pelo quente e pelo frio. Como, no entanto, é impossível prosseguir ao infinito, mas é preciso chegar a certos contrários que não são causados por outros contrários, ele chama estes últimos contrários de contrários primários.

Agora, as três condições próprias aos princípios mencionadas acima são encontradas nestes contrários primários. Pois as coisas que são primeiras manifestamente não são de outras. Além disso, coisas que são contrárias manifestamente não são umas das outras. Pois mesmo que o frio venha a ser do quente, na medida em que aquilo que era anteriormente quente é posteriormente frio, no entanto, a própria frieza nunca vem a ser do calor, como será apontado mais adiante [L11 #90]. O terceiro ponto — precisamente como todas as coisas vêm a ser dos contrários — devemos investigar mais cuidadosamente.

78. Agora, para esclarecer este último ponto, ele afirma primeiro que nem a ação nem a paixão podem ocorrer entre coisas que são contingentes no sentido de meramente coincidirem, ou entre coisas que são contingentes no sentido de serem indeterminadas. Nem tudo vem a ser a partir de

tudo, como disse Anaxágoras, exceto talvez por acidente.

Isso é visto primeiramente de forma clara nas coisas simples. Pois o branco não vem a ser a partir do musical, exceto por acidente, na medida em que o branco ou o preto coincidem de estar no musical. Mas o branco vem a ser *per se* a partir do não-branco, e não de qualquer não-branco, mas daquele não-branco que é preto ou alguma cor intermediária. E da mesma forma, o musical vem a ser a partir do não-musical, e novamente não de qualquer não-musical, mas de seu oposto, que é chamado de não-musical, i.e., daquilo que está disposto a ser musical, mas não é, ou de algum intermediário entre esses dois. E pela mesma razão, uma coisa não é corrompida primária e *per se* em qualquer coisa contingente (e.g., o branco no musical), exceto por acidente. Antes, o branco é corrompido *per se* no não-branco, e não em qualquer não-branco, mas no preto ou em alguma cor intermediária. E ele diz o mesmo da corrupção do musical e de outras coisas similares. A razão para isso é a seguinte. Tudo o que vem a ser ou é corrompido não existe antes de vir a ser e não existe depois de ser corrompido. Donde é necessário que aquilo a partir do qual uma coisa vem a ser *per se* e aquilo no qual uma coisa é corrompida *per se* seja tal que inclua em sua natureza [*ratio*] o não-ser daquilo que vem a ser ou é corrompido.

E ele mostra que o mesmo é verdadeiro para as coisas compostas. Ele diz que a situação é a mesma com as coisas compostas como com as coisas simples, mas é mais oculta nas coisas compostas porque os opostos das coisas compostas não têm nomes, como têm os opostos das coisas simples. Pois o oposto de casa não tem nome, embora demos um nome ao oposto de branco. Portanto, se o composto é reduzido a algo com um nome, ficará claro. Pois todo composto consiste em uma certa harmonia. Ora, o harmonioso vem a ser a partir do inarmônico, e o inarmônico a partir do harmonioso. E da mesma forma, o harmonioso é corrompido no inarmônico (não qualquer inarmônico, mas o oposto). No entanto, podemos falar do harmonioso apenas segundo a ordem, ou segundo a composição. Pois alguns todos consistem em uma harmonia de ordem, e.g., um exército; e outros todos consistem em uma harmonia de composição, e.g., uma casa. E a natureza [*ratio*] de cada um desses é a mesma. Também é claro que todos os compostos vêm a ser a partir do não-composto, por exemplo, uma casa vem a ser a partir de coisas não compostas, e o figurado a partir do não-figurado. E em todas essas coisas, nada está envolvido exceto ordem e composição.

Assim, fica claro por indução, por assim dizer, que tudo o que vem a ser ou é corrompido vem a ser a partir de contrários ou de algum intermediário entre eles, ou é corrompido neles. Além disso, os intermediários entre contrários vêm a ser a partir dos contrários, como as cores intermediárias vêm a ser a partir do preto e do branco. Portanto, ele conclui que tudo o que vem a ser segundo a natureza é ou um contrário, como o branco e o preto, ou vem a ser a partir dos contrários, como os intermediários entre os contrários.

Esta, então, é a conclusão principal que ele pretendia extrair, a saber, que todas as coisas vêm a ser a partir de contrários, o que era a terceira característica dos princípios.

79. Em seguida, onde ele diz: 'Até este ponto...' (188 b 27), Aristóteles mostra como os filósofos se relacionam ao sustentar que os princípios são contrários. Primeiro, ele mostra como eles se relacionam com referência a serem movidos em direção a esta posição. Em segundo lugar, onde ele diz: 'Eles diferem, no entanto...' (188 b 30 #80), ele mostra como eles se relacionam em

respeito à própria posição.

Ele diz, portanto, como foi apontado acima [#76] que muitos dos filósofos seguiram a verdade até o ponto em que sustentaram que os princípios são contrários. Embora eles de fato sustentassem esta posição, não a sustentavam como se movidos pela razão, mas antes como forçados a ela pela própria verdade. Pois a verdade é o bem do intelecto, para o qual o intelecto é naturalmente ordenado. Portanto, assim como as coisas que carecem de conhecimento são movidas para seus fins sem razão [*ratio*], assim, às vezes, o intelecto do homem, por uma espécie de inclinação natural, tende para a verdade, embora não perceba a razão [*ratio*] para a verdade.

80. Em seguida, onde ele diz: 'Eles diferem, no entanto,...' (188 b 30), ele mostra como os filósofos acima mencionados se relacionam em respeito à própria posição.

Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, ele mostra como eles diferem ao sustentar que os princípios são contrários. Em segundo lugar, onde ele diz: 'Portanto, seus princípios...' (188 b 37 #81), ele mostra como eles tanto diferem quanto concordam.

Ele diz, portanto, primeiro que os filósofos que sustentaram que os princípios são contrários diferiam de duas maneiras. Primeiro, aqueles que argumentaram razoavelmente sustentaram que os princípios são os contrários primários. Outros, no entanto, considerando a questão menos bem, sustentaram que os princípios são contrários posteriores [derivados].

E daqueles que apelaram para os contrários primários, alguns consideraram aqueles contrários que eram mais conhecidos pela razão, outros aqueles contrários que eram mais conhecidos pelos sentidos.

Ou poderia ser dito que esta segunda diferença explica a primeira. Pois aquelas coisas que são mais conhecidas pela razão são anteriores simplesmente, enquanto aquelas coisas que são mais conhecidas pelos sentidos são posteriores simplesmente, e

são anteriores relativamente a nós. No entanto, é claro que os princípios devem ser anteriores. Assim, aqueles que julgaram 'anterior' de acordo com o que é mais conhecido pela razão sustentaram que os princípios são aqueles contrários que são anteriores simplesmente. Por outro lado, aqueles que julgaram 'anterior' de acordo com o que é mais conhecido pelos sentidos sustentaram que os princípios são aqueles contrários que são posteriores simplesmente. Portanto, alguns sustentaram que o quente e o frio são os primeiros princípios; outros, o úmido e o seco. E ambos estes são mais conhecidos pelos sentidos. No entanto, o quente e o frio, que são qualidades ativas, são anteriores ao úmido e ao seco, que são qualidades passivas, porque o ativo é naturalmente anterior ao passivo.

Outros, no entanto, sustentaram princípios que são mais conhecidos pela razão.

Entre estes, alguns sustentaram que o igual e o desigual são os princípios. Por exemplo, os pitagóricos, pensando que a substância de todas as coisas são números, sustentaram que todas as coisas são compostas do igual e do desigual como de forma e matéria. Pois eles atribuíram a infinidade e

alteridade ao igual por causa de sua divisibilidade. Ao desigual, atribuíram finitude e identidade por causa de sua indivisibilidade.

Outros, no entanto, sustentaram que a causa da geração e da corrupção é a discórdia e a amizade, ou seja, os ciclos de Empédocles, que também são mais conhecidos pela razão. Onde fica claro que a diversidade mencionada acima aparece nessas posições.

81. Em seguida, onde ele diz: "Por isso, seus princípios..." (188 b 37), mostra como há também uma certa concordância dentro das diferenças das posições mencionadas. Ele conclui do que foi dito acima que os antigos filósofos, de certa forma, chamaram as mesmas coisas de princípios e, de certa forma, chamaram coisas diferentes de princípios. Pois eles diferiam na medida em que diferentes filósofos assumiam contrários diferentes (como foi dito acima #80); no entanto, eles são iguais na medida em que seus princípios eram semelhantes segundo a analogia, ou seja, a proporção. Pois os princípios tomados por qualquer um deles têm a mesma proporção.

E isso é verdadeiro em três aspectos. Primeiro, todos os princípios que eles assumiram estão relacionados como contrários. E assim Aristóteles diz que todos eles tomaram seus princípios das mesmas colunas, ou seja, colunas de contrários. Pois todos tomaram contrários como seus princípios, mesmo que os contrários diferissem. Nem é notável que tenham tomado princípios diferentes das colunas de contrários. Pois entre os contrários, alguns são continentes, como os anteriores e mais comuns; e outros são contidos, como os posteriores e menos comuns. Daí uma maneira pela qual falaram de forma semelhante é que todos eles tomaram seus princípios da ordem dos contrários.

Outra maneira, pela qual concordam segundo a analogia, é a seguinte. Não importa quais princípios tenham aceitado, um desses princípios é melhor, e o outro é pior. Por exemplo, a amizade, ou o pleno, ou o quente, são melhores; mas a discórdia, ou o vazio, ou o frio, são piores. E o mesmo é verdadeiro para os outros pares de contrários. Isso ocorre porque um dos contrários sempre tem a privação unida a ele. Pois a fonte da contrariedade é a oposição entre privação e hábito, como é dito na *Metafísica*, X:4.

Terceiro, eles concordam segundo a analogia pelo fato de que todos tomaram princípios que são mais conhecidos. Mas alguns tomaram princípios mais conhecidos pela razão, outros aqueles mais conhecidos pelo sentido. Visto que a razão trata do universal e o sentido trata do particular, os universais (como o grande e o pequeno) são mais conhecidos pela razão, enquanto os singulares (como o raro e o denso, que são menos comuns) são mais conhecidos pelo sentido.

Então, como resumo final, ele conclui com aquilo que tinha em mente primordialmente, a saber, que os princípios são contrários.

Lição 11: Existem três princípios das coisas naturais, nem mais, nem menos

Bekker: 189 a 11-b 29

82. Após o filósofo ter investigado a contrariedade dos princípios, ele começa aqui a indagar sobre o seu número.

Sobre isso, ele faz três pontos. Primeiro, ele levanta a questão. Em segundo lugar, onde diz: 'Eles não podem ser um...' (189 a 12 #83), ele exclui certas coisas que não são pertinentes a esta questão. Em terceiro lugar, ele retoma a questão, onde diz: 'Concedido, então, que...' (189 a 21 #89).

Ele diz, portanto, primeiramente que, após uma investigação sobre a contrariedade dos princípios, deve seguir-se uma indagação sobre o seu número, isto é, se são dois, ou três, ou mais.

83. Em seguida, onde diz: 'Eles não podem ser um...' (189 a 12), ele exclui aquelas coisas que não são pertinentes a esta questão. Ele mostra primeiro que não existe apenas um princípio, e em segundo lugar, onde diz: 'Nem podem ser...' (189 a 12 #84), ele mostra que os princípios não são infinitos.

Ele diz primeiro que é impossível existir apenas um princípio. Pois foi demonstrado [L10] que os princípios são contrários. Mas os contrários não são apenas um, pois nada é contrário de si mesmo; portanto, não existe apenas um princípio.

84. Em seguida, onde diz: 'Nem podem ser...' (189 a 12), ele apresenta quatro argumentos para mostrar que os princípios não são infinitos. O primeiro deles é o seguinte.

O infinito como tal é desconhecido. Se, portanto, os princípios são infinitos, eles devem ser desconhecidos. Mas se os princípios são desconhecidos, então aquelas coisas que vêm dos princípios são desconhecidas. Segue-se, portanto, que nada no mundo poderia ser conhecido.

85. Ele apresenta o segundo argumento onde diz: '... e em qualquer gênero...' (189 a 13). O argumento é o seguinte. Os princípios devem ser contrários primários, como foi mostrado acima

[L10 #77]. Mas os contrários primários pertencem ao gênero primário, que é a substância. Mas a substância, visto que é um gênero, tem uma contrariedade primária. Pois a primeira contrariedade de qualquer gênero é aquela das diferenças primárias pelas quais o gênero é dividido. Portanto, os princípios não são infinitos.

86. Ele apresenta o terceiro argumento onde diz: 'também um número finito...' (189 a 15). O argumento é o seguinte. É melhor dizer que o que pode vir a ser a partir de princípios finitos vem de princípios finitos, em vez de princípios infinitos. Mas todas as coisas que vêm a ser segundo a natureza são explicadas por Empédocles através de princípios finitos, assim como são explicadas por Anaxágoras através de princípios infinitos. Logo, não se deve postular um número infinito de princípios.

87. Ele apresenta o quarto argumento onde diz: 'Finalmente, alguns contrários...' (189 a 17). O argumento é o seguinte. Os princípios são contrários. Se, portanto, os princípios são infinitos, é necessário que todos os contrários sejam princípios. Mas todos os contrários não são princípios. Isso é claro por duas razões. Primeiro, os princípios devem ser contrários primários, mas nem todos os contrários são primários, visto que alguns são anteriores a outros. Em segundo lugar, os princípios não devem vir uns dos outros, como foi dito acima [L10 #77]. Mas alguns contrários vêm uns dos outros, como o doce e o amargo, e o branco e o preto. Portanto, os princípios não são infinitos.

Assim, ele finalmente conclui que os princípios não são nem um nem infinitos.

88. No entanto, devemos notar que o Filósofo procede aqui por meio de disputa a partir de argumentos prováveis. Portanto, ele assume certas coisas que são vistas em muitos casos, e que não podem ser falsas tomadas como um todo, mas são verdadeiras em casos particulares. Portanto, é verdade que, de certa forma, os contrários vêm a ser uns dos outros, como foi dito acima [L10 #78], se o sujeito for tomado junto com os contrários. Pois aquilo que é branco depois se torna preto. No entanto, a brancura em si mesma nunca se transforma em negritude. Mas alguns dos antigos, sem incluir o sujeito, sustentavam que os contrários primários vêm a ser uns dos outros. Logo, Empédocles negou que os elementos vêm a ser uns dos outros. E assim Aristóteles significativamente não diz neste lugar que o quente vem a ser do frio, mas o doce do amargo e o branco do preto.

89. Em seguida, onde diz: 'Concedido, então...' (189 a 21), ele retoma a questão em discussão, a saber, qual é o número dos princípios. 'Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, ele mostra que não existem apenas dois princípios, mas três. Em segundo lugar, onde diz: 'Por outro lado...' (189 b 18 #95), ele mostra que não existem mais do que três princípios.

Quanto à primeira parte, ele apresenta dois pontos. Primeiro, mostra por meio de argumentos que não existem apenas dois princípios, mas que um terceiro deve ser acrescentado. Em segundo lugar, onde diz: "Se, então, aceitamos..." (189 a 34 #93), ele mostra que mesmo os filósofos antigos concordavam com este ponto.

90. Quanto à primeira parte, ele dá três argumentos. Ele diz primeiro que, uma vez que foi mostrado que os princípios são contrários e, portanto, não poderiam ser apenas um, mas são pelo

menos dois, e ainda, como os princípios não são infinitos, resta considerar se existem apenas dois princípios ou mais de dois. Como foi mostrado acima [L10 #77] que os princípios são contrários, parece que existem apenas dois princípios, porque a contrariedade existe entre dois extremos.

Mas alguém poderia questionar isso. Pois é necessário que outras coisas venham a ser a partir dos princípios, como foi dito acima [L10 #77]. Se, no entanto, existem apenas dois princípios contrários, não é aparente como todas as coisas podem vir a ser a partir desses dois. Pois não se pode dizer que um deles faz algo a partir do outro. Pois a densidade não é por natureza tal que possa converter a rarefação em algo, nem a rarefação pode converter a densidade em algo. E o mesmo é verdadeiro para qualquer outra contrariedade. Pois a amizade não move a discórdia e faz algo a partir dela, nem o contrário acontece. Antes, cada um dos contrários muda alguma terceira coisa que é o sujeito de ambos os contrários. Pois o calor não faz a própria frieza ser quente, mas faz o sujeito da frieza ser quente. E, inversamente, a frieza não faz o próprio calor ser frio, mas faz o sujeito do calor ser frio. Portanto, para que outras coisas possam vir a ser a partir dos contrários, parece que é necessário postular alguma terceira coisa que será o sujeito dos contrários.

Não importa para o presente se esse sujeito é um ou muitos. Pois alguns postularam muitos princípios materiais a partir dos quais preparam a natureza dos seres. Pois disseram que a natureza das coisas é matéria, como será dito mais tarde no Livro II [L2].

91. Ele dá o segundo argumento onde diz: "Outras objeções..." (189 a 28). Ele diz que, a menos que haja algo além dos contrários que são dados como princípios, surge uma dificuldade ainda maior. Pois um primeiro princípio não pode ser um acidente que é predicado de um sujeito. Pois, como um sujeito é um princípio do acidente que é predicado dele e é naturalmente anterior ao acidente, então, se o primeiro princípio fosse um acidente predicado de um sujeito, seguir-se-ia que o que é 'de' um princípio seria um princípio, e haveria algo anterior ao primeiro. Mas se sustentamos que apenas os contrários são princípios, é necessário que os princípios sejam um acidente predicado de um sujeito. Pois nenhuma substância é o contrário de algo. Antes, a contrariedade é encontrada apenas entre acidentes. Segue-se, portanto, que os contrários não podem ser os únicos princípios.

Além disso, deve-se notar que neste argumento ele usa 'predicado' por 'acidente', já que um predicado designa uma forma do sujeito. Os antigos, no entanto, acreditavam que todas as formas são acidentes. Daí ele procede aqui por meio de disputa a partir de proposições prováveis que eram bem conhecidas entre os antigos.

92. Ele dá o terceiro argumento onde diz: "Novamente, sustentamos..." (189 a 33). O argumento é o seguinte. Tudo o que não é um princípio deve vir dos princípios. Se, portanto, apenas os contrários são princípios, então, já que a substância não é o contrário da substância, segue-se que a substância seria de não-substância. E assim o que não é substância é anterior à substância, porque o que vem de certas coisas é posterior a elas. Mas isso é impossível. Pois a substância, que é o ser *per se*, é o primeiro gênero do ser. Portanto, não pode ser que apenas os contrários sejam princípios; antes, é necessário postular alguma outra terceira coisa.

93. Em seguida, onde diz: "Se, então, aceitamos..." (189 a 34), ele mostra como a posição dos filósofos também concorda com isso.

Quanto a isso, ele faz dois pontos. Primeiro, mostra como eles postularam um princípio material. Em segundo lugar, onde diz: "Todos, no entanto, concordam..." (189 b 9 #94), ele mostra como eles postularam dois princípios contrários além deste princípio material.

No entanto, devemos primeiro notar que o Filósofo nos argumentos precedentes pareceu se opor, à maneira daqueles que disputam, a ambos os lados da questão. Pois primeiro ele provou que os princípios são contrários, e agora ele apresenta argumentos para provar que os contrários não são suficientes para a geração das coisas. E uma vez que argumentos disputativos chegam a algum tipo de conclusão verdadeira, embora não seja a [verdade] completa, ele conclui uma verdade a partir de cada argumento.

Ele diz que se alguém pensa que o primeiro argumento (que prova que os princípios são contrários) é verdadeiro, e que o argumento agora dado (que prova que os princípios contrários não são suficientes) também é verdadeiro, então, para manter ambas as conclusões, ele deve dizer que alguma terceira coisa está subjacente aos contrários, como foi dito por aqueles que sustentavam que todo o universo é alguma natureza una, entendendo natureza como matéria, como água, ou fogo ou ar, ou algum estado intermediário entre estes, como vapor, ou alguma outra coisa desse tipo.

Isso parece especialmente verdadeiro em relação a um intermediário. Pois essa terceira coisa é tomada como o sujeito dos contrários e como distinta deles de algum modo. Daí, aquilo que tem menos da natureza de um contrário sobre si é mais convenientemente postulado como o terceiro princípio além dos contrários. Pois o fogo e a terra e o ar e a água têm contrariedade anexada a eles, por exemplo, o quente e o frio, o úmido e o seco. Daí, não é irracional que eles façam o sujeito algo diferente destes e algo em que os contrários são menos proeminentes. Depois desses filósofos, no entanto, aqueles que sustentavam que o ar era o princípio falaram mais sabiamente, pois as qualidades contrárias encontradas no ar são menos sensíveis. Depois desses filósofos estão aqueles que sustentavam que a água era o princípio. Mas aqueles que sustentavam que o fogo era o princípio falaram mais pobremente, porque o fogo tem uma qualidade contrária que é mais sensível e que é muito ativa. Pois no fogo há uma excelência de calor. Se, no entanto, os elementos são comparados com referência à sua sutileza, aqueles que fizeram do fogo o princípio parecem ter falado melhor, como é dito em outro lugar, pois o que é mais sutil parece ser mais simples e anterior. Daí ninguém sustentou que a terra era o princípio por causa de sua densidade.

94. Em seguida, onde diz: "Todos, no entanto, concordam..." (189 b 9), ele mostra como eles postularam princípios contrários com o princípio material uno.

Ele diz que todos os que postularam um princípio material uno disseram que ele é figurado ou formado por certos contrários, como rarefação e densidade, que são redutíveis ao grande e ao pequeno e ao excesso e defeito. E assim a posição de Platão de que o um e o grande e o pequeno são os princípios das coisas também era a opinião dos antigos filósofos naturais, mas de uma maneira diferente. Pois os filósofos antigos, pensando que uma matéria era diferenciada por formas diversas, sustentaram dois princípios da parte da forma, que é o princípio da ação, e um da parte da matéria, que é o princípio da paixão. Mas os platônicos, pensando que muitos indivíduos em uma espécie são distinguidos por uma divisão da matéria, postularam um princípio da parte da forma, que é o princípio ativo, e dois da parte da matéria, que é o princípio passivo.

E assim ele tira a conclusão que tinha em mente como a mais importante, a saber, que considerando as posições acima e similares, parece razoável que existam três princípios da natureza. E ele aponta que procedeu a partir de argumentos prováveis.

95. Em seguida, onde ele diz: 'Por outro lado...' (189 b 18), mostra que não há mais do que três princípios. Ele usa dois argumentos, sendo o primeiro o seguinte.

É supérfluo que aquilo que pode vir a ser por meio de poucos princípios venha a ser por meio de muitos. Mas toda a geração das coisas naturais pode ser realizada ao postular um princípio material e dois princípios formais. Pois um único princípio material é suficiente para dar conta da paixão.

Mas se houvesse quatro princípios contrários, e duas contrariedades primárias, seria necessário que cada contrariedade tivesse um sujeito diferente. Pois parece que há um sujeito primário para qualquer contrariedade. E assim, se, ao postular dois contrários e um sujeito, as coisas podem vir a ser umas a partir das outras, parece supérfluo postular outra contrariedade. Portanto, não devemos postular mais do que três princípios.

96. Ele apresenta o segundo argumento onde diz: 'Além disso, é impossível...' (189 b 23). Se há mais do que três princípios, é necessário que haja muitas contrariedades primárias. Mas isso é impossível, pois a primeira contrariedade parece pertencer ao primeiro gênero, que é um, a saber, a substância. Logo, todos os contrários que estão no gênero da substância não diferem em gênero, mas se relacionam como anterior e posterior. Pois em um único gênero há apenas uma contrariedade, a saber, a primeira, porque todas as outras contrariedades parecem ser reduzidas à primeira. Pois existem certas diferenças contrárias primeiras pelas quais um gênero é dividido. Portanto, parece que não há mais do que três princípios.

Deve-se notar, no entanto, que cada uma das seguintes afirmações é provável: a saber, que não há contrariedade nas substâncias, e que nas substâncias há apenas uma contrariedade primária. Pois se tomarmos substância como 'aquilo que é', ela não tem contrário. Se, contudo, tomarmos substância como diferenças formais no gênero da substância, então a contrariedade é encontrada nelas.

97. Finalmente, em forma de resumo, ele conclui que não há apenas um princípio, nem há mais do que dois ou três. Mas decidir qual destes é verdadeiro, isto é, se há apenas dois princípios ou três, envolve muita dificuldade, como fica claro pelo que foi dito anteriormente.

Lição 12: Em todo devir encontram-se três princípios: sujeito, termo da produção e seu oposto

Bekker: 189 b 30-190 b 15

“ EM TODO DEVIR ENCONTRAM-SE TRÊS PRINCÍPIOS: O SUJEITO, O TERMO DA PRODUÇÃO E SEU OPOSTO

98. Após o Filósofo ter investigado o número de princípios por meio da disputação, ele começa aqui a determinar a verdade. Esta seção divide-se em duas partes. Primeiro, ele determina a verdade. Em segundo lugar, onde diz: 'Não prosseguiremos...' (191 a 23; L14 #120ss), ele exclui da verdade já determinada certas dificuldades e erros dos antigos.

A primeira parte divide-se em duas partes. Primeiro, ele mostra que em qualquer devir natural três coisas são encontradas. Em segundo lugar, onde diz: 'Claramente, então...' (190 b 16; L13 #110), ele mostra a partir disso que essas três coisas são princípios.

Acerca da primeira parte, ele faz duas observações. Primeiro, declara sua intenção; em segundo lugar, persegue sua intenção, onde diz: 'Dizemos que...' (189 b 33 #100).

99. Como ele havia dito acima [L11 #97] que a questão sobre se há apenas dois princípios da natureza ou três envolve muita dificuldade, ele conclui que deve primeiro falar da geração e produção como comuns a todas as espécies de mutação. Pois em qualquer mutação encontra-se um certo devir. Por exemplo, quando algo é alterado de branco para preto, o não-branco vem a ser a partir do branco, e o preto vem a ser a partir do não-preto. E o mesmo vale para outras mutações. Ele também aponta a razão para esta ordem de procedimento. É necessário falar primeiro daquelas coisas que são comuns, e depois pensar naquelas coisas que são próprias a cada coisa, como foi dito no início do Livro [L1 #6].

100. Em seguida, onde diz: 'Dizemos que uma coisa...' (189 b 33), ele desenvolve sua posição. Sobre isso, ele faz duas observações. Primeiro, expõe certas coisas necessárias para provar sua

posição. Segundo, onde diz: 'Feitas estas distinções...' (190 a 13 #103), ele prova seu ponto.

Acerca da primeira parte, ele faz duas observações. Primeiro, estabelece uma certa divisão; em segundo lugar, onde diz: 'Quanto a um...' (190 a 5 #102), ele aponta as diferenças entre as partes da divisão.

101. Ele diz, portanto, primeiro que em qualquer devir, uma coisa é dita vir a ser a partir de outra coisa com referência ao devir em relação ao ser substancial [esse], ou uma vem a ser a partir de outra com referência ao devir em relação ao ser accidental [esse]. Portanto, toda mudança tem dois termos. A palavra 'termos', contudo, é usada de duas maneiras, pois os termos de uma produção ou mutação podem ser tomados como simples ou compostos.

Ele explica isso da seguinte forma. Às vezes dizemos que o homem se torna musical, e então os dois termos da produção são simples. O mesmo ocorre quando dizemos que o não-musical se torna musical. Mas quando dizemos que o homem não-musical se torna um homem musical, cada um dos termos é composto. No entanto, quando o devir é atribuído ao homem ou ao não-musical, cada um é simples. E assim, aquilo que se torna, i.e., aquilo a que o devir é atribuído, é dito vir a ser simplesmente. Além disso, aquilo em que o próprio devir é terminado, que também é dito vir a ser simplesmente, é musical. Assim, dizemos que o homem se torna musical, ou o não-musical se torna musical. Mas quando cada um é significado como vindo a ser como composto (i.e., tanto o que se torna, i.e., aquilo a que o devir é atribuído, quanto o que é feito, i.e., aquilo em que o devir é terminado), então dizemos que o homem não-musical se torna musical. Pois então há composição apenas da parte do sujeito e simplicidade da parte do predicado. Mas quando digo que o homem não-musical se torna um homem musical, então há composição da parte de cada um.

102. Em seguida, onde diz: 'Quanto a um...' (190 a 5), ele aponta duas diferenças no que foi dito acima.

A primeira é que em alguns dos casos mencionados acima usamos um modo duplo de fala, i.e., dizemos 'isto se torna isto' e 'disto, isto vem a ser'. Pois dizemos 'o não-musical se torna musical' e 'do não-musical, o musical vem a ser'. Mas não falamos assim em todos os casos. Pois não dizemos 'o musical vem a ser a partir do homem', mas 'o homem se torna musical'.

Ele aponta a segunda diferença onde diz: 'Quando um "simples"...' (190 a 8). Ele diz que quando o devir é atribuído a duas coisas simples, i.e., o sujeito e o oposto, uma delas é permanente, mas a outra não. Pois quando alguém já foi feito musical, 'homem' permanece. Mas o oposto não permanece, seja o oposto negativo, como o não-musical, ou a privação ou contrário, como o não-musical. Nem o composto de sujeito e oposto é permanente, pois o homem não-musical não permanece após o homem ter sido feito musical. E assim o devir é atribuído a essas três coisas: pois foi dito que o homem se torna musical, o não-musical se torna musical, e o homem não-musical se torna musical. Destas três, apenas a primeira permanece completa em uma produção, as outras duas não permanecem.

103. Em seguida, onde diz: 'Feitas estas distinções...' (190 a 13), tendo assumido o anterior, ele prova sua posição, ou seja, que três coisas são encontradas em qualquer produção natural.

A este respeito, ele apresenta três pontos. Primeiro, ele enumera duas coisas encontradas em qualquer produção natural. Em segundo lugar, onde diz: "Uma parte sobrevive..." (190 a 17 #105), ele prova o que havia suposto. Terceiro, onde diz: "Assim, claramente,..." (190 b 10 #109), ele tira sua conclusão.

104. Ele diz, portanto, primeiro que, se alguém, tomando como certo o que foi dito acima, deseja considerar o vir-a-ser em todas as coisas que vêm a ser naturalmente, concordará que deve haver sempre algum sujeito ao qual o vir-a-ser é atribuído, e que esse sujeito, embora uno em número e sujeito, não é o mesmo em espécie ou natureza [*ratio*]. Pois quando se diz de um homem que ele se torna musical, o homem é de fato uno em sujeito, mas duplo em natureza [*ratio*]. Pois o homem e o não-musical não são os mesmos segundo a natureza [*ratio*]. Aristóteles, no entanto, não menciona aqui o terceiro ponto, a saber, que em toda geração deve haver algo gerado, pois isso é óbvio.

105. Em seguida, onde diz: "Uma parte sobrevive..." (190 a 17), ele prova as duas coisas que havia assumido. Mostra primeiro que o sujeito ao qual o vir-a-ser é atribuído é duplo em natureza [*ratio*]. Em segundo lugar, onde diz: "Mas há diferentes..." (190 a 32 #107), mostra que é necessário assumir um sujeito em todo vir-a-ser.

Ele mostra o primeiro ponto de duas maneiras. Primeiro, aponta que no sujeito ao qual o vir-a-ser é atribuído, há algo que é permanente e algo que não é permanente. Pois aquilo que não é um oposto do termo da produção é permanente, pois o homem permanece quando se torna musical, mas o não-musical não permanece. E a partir disso fica claro que o homem e o não-musical não são os mesmos em natureza [*ratio*], já que um permanece, enquanto o outro não.

106. Em segundo lugar, onde diz: "Falamos de..." (190 a 21), ele mostra a mesma coisa de outra maneira. Com referência às coisas não permanentes, é muito melhor dizer "isto vem a ser a partir disto" do que dizer "isto se torna isto" (embora esta última também possa ser dita, mas não tão apropriadamente). Pois dizemos que o musical vem a ser a partir do não-musical. Dizemos também que o não-musical se torna musical, mas isso é acidental, na medida em que aquilo que por acaso é não-musical se torna musical. Mas nas coisas permanentes isso não é dito. Pois não dizemos que o musical vem a ser a partir do homem; antes, dizemos que o homem se torna musical.

Mesmo com referência às coisas permanentes, às vezes dizemos "isto vem a ser a partir disto", como dizemos que uma estátua vem a ser a partir do bronze. Mas isso acontece porque pelo nome "bronze" entendemos o "informe", e assim isso é dito em razão da privação que é entendida.

Portanto, pelo próprio fato de usarmos modos diferentes de fala com referência ao sujeito e ao oposto, fica claro que o sujeito e o oposto, como homem e não-musical, são dois em natureza [*ratio*].

107. Em seguida, onde diz: "Mas há diferentes..." (190 a 32), ele prova o outro ponto que havia assumido, a saber, que em toda produção natural deve haver um sujeito.

A prova deste ponto por argumentação pertence à metafísica. Por isso, é provado na *Metafísica*, VII:7. Ele o prova aqui apenas por indução. Ele faz isso primeiro em relação às coisas que vêm a ser; em segundo lugar, em relação aos modos de vir-a-ser, onde diz: "Geralmente, as coisas..."

(190 b 5 #108).

Ele diz, portanto, primeiro que, uma vez que "vir a ser" é usado de muitas maneiras, "vir a ser simplesmente" é dito apenas do vir-a-ser das substâncias, enquanto outras coisas são ditas vir a ser acidentalmente. Isso ocorre porque "vir a ser" implica o início da existência. Portanto, para que algo venha a ser simplesmente, é necessário que anteriormente não tenha existido simplesmente, o que acontece naquelas coisas que vêm a ser substancialmente. Pois quando um homem vem a ser, ele não apenas anteriormente não era homem, mas é verdadeiro dizer que ele simplesmente não era. Quando, no entanto, um homem se torna branco, não é verdadeiro dizer que ele anteriormente não era, mas que ele anteriormente não era tal.

Aquelas coisas, no entanto, que vêm a ser acidentalmente dependem claramente de um sujeito. Pois a quantidade e a qualidade e os outros acidentes, cujo vir-a-ser é acidental, não podem existir sem um sujeito. Pois apenas a substância não existe em um sujeito.

Além disso, é claro, se alguém considerar o ponto, que até mesmo as substâncias vêm a ser a partir de um sujeito. Pois vemos que plantas e animais vêm a ser a partir da semente.

108. Em seguida, onde diz: "Geralmente, as coisas..." (190 b 5), ele mostra a mesma coisa por indução a partir dos modos de vir-a-ser.

Ele diz que das coisas que vêm a ser, algumas vêm a ser por mudança de figura, como a estátua vem a ser a partir do bronze; outras vêm a ser por adição, como é claro em todos os casos de aumento, como o rio vem a ser a partir de muitos riachos; outras vêm a ser por subtração, como a imagem de Mercúrio vem a ser a partir da pedra pela escultura. Ainda outras coisas vêm a ser por composição, por exemplo, uma casa; e outras coisas vêm a ser por alteração, como aquelas cuja matéria é transformada, seja pela natureza ou pela arte. E em todos esses casos é aparente que elas vêm a ser a partir de algum sujeito. Portanto, é claro que tudo o que vem a ser vem a ser a partir de um sujeito.

Mas deve-se notar que as coisas artificiais são aqui enumeradas junto com aquelas que vêm a ser simplesmente (embora as formas artificiais sejam acidentes) porque as coisas artificiais estão de alguma forma no gênero da substância em razão de sua matéria. Ou talvez ele as liste por causa da opinião dos antigos, que pensavam das coisas naturais e das coisas artificiais da mesma maneira, como será dito no Livro II [L2 #149].

109. Em seguida, quando diz: 'Assim, fica claro...' (190 b 10), ele tira sua conclusão. Diz que foi demonstrado, a partir do que foi dito acima, que aquilo a que se atribui o vir a ser é sempre composto. E como em toda produção há aquilo em que o vir a ser se encerra e aquilo a que o vir a ser se atribui — sendo este último duplo, ou seja, o sujeito e o oposto —, fica então evidente que há três coisas em qualquer vir a ser: o sujeito, o termo da produção e o oposto desse termo. Assim, quando um homem se torna músico, o oposto é o não-músico, o sujeito é o homem, e músico é o termo da produção. E, de modo semelhante, a ausência de forma, a falta de figura e a desordem são opostos, enquanto o bronze, o ouro e a pedra são sujeitos nas produções artificiais.

Lição 13: Há dois princípios *per se* (matéria e forma) e um princípio *per accidens* (privação)

Bekker: 190 b 16-191 a 22

HÁ DOIS PRINCÍPIOS *PER SE* DO SER E DO VIR-A-SER DAS COISAS NATURAIS, A SABER, MATÉRIA E FORMA, E UM PRINCÍPIO *PER ACCIDENS*, A SABER, PRIVAÇÃO

110. Após o Filósofo ter mostrado que três coisas são encontradas em todo vir-a-ser natural, pretende aqui mostrar, a partir do que foi dito, quantos são os princípios da natureza.

Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, explica sua posição. Em segundo lugar, onde diz: 'Explicamos brevemente...' (191 a 15 #119), em recapitulação, explica o que já foi dito e o que resta dizer.

Sobre a primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, mostra que há três princípios da natureza. Em segundo lugar, nomeia-os, onde diz: 'A natureza subjacente...' (191 a 8 #118).

Sobre a primeira parte, ele faz três pontos. Primeiro, explica a verdade sobre os primeiros princípios da natureza. Em segundo lugar, onde diz: 'Há um sentido...' (190 b 28 #114), a partir desta revelação da verdade, responde aos problemas sobre os princípios que foram levantados acima. Em terceiro lugar, uma vez que os antigos disseram que os princípios são contrários, mostra se os contrários são sempre necessários ou não, onde diz: 'Agora afirmamos...' (191 a 3 #115).

Sobre a primeira parte, ele faz dois pontos. Primeiro, mostra que há dois princípios *per se* da natureza. Em segundo lugar, onde diz: 'Agora, o sujeito...' (190 b 23 #112), mostra que o terceiro princípio é um princípio *per accidens* da natureza.

111. Com referência ao primeiro ponto, ele usa o seguinte argumento. Aquilo a partir do qual as coisas naturais são e vêm a ser *per se*, e não *per accidens*, é dito ser os princípios e causas das coisas naturais. Tudo o que vem a ser existe e vem a ser tanto a partir do sujeito quanto da forma. Portanto, o sujeito e a forma são causas e princípios *per se* de tudo o que vem a ser segundo a natureza.

Que aquilo que vem a ser segundo a natureza vem a ser a partir do sujeito e da forma, ele prova como segue. Aquilo em que a definição de uma coisa é resolvida são os componentes dessa coisa, porque cada coisa é resolvida naquilo de que é composta. Mas a definição [*ratio*] daquilo que vem a ser segundo a natureza é resolvida em sujeito e forma. Pois a definição [*ratio*] do homem musical é resolvida na definição [*ratio*] de homem e na definição [*ratio*] de musical. Pois, se alguém deseja definir o homem musical, terá que dar as definições de homem e musical. Portanto, aquilo que vem a ser segundo a natureza tanto é quanto vem a ser a partir do sujeito e da forma.

E deve-se notar que ele pretende aqui investigar não apenas os princípios do vir-a-ser, mas também os princípios do ser. Daí ele dizer significativamente que as coisas tanto são quanto vêm a ser a partir desses primeiros princípios. E por 'primeiros princípios' ele entende princípios *per se* e não *per accidens*. Portanto, os princípios *per se* de tudo o que vem a ser segundo a natureza são o sujeito e a forma.

112. Em seguida, onde diz: 'Agora, o sujeito...' (190 b 23), ele acrescenta o terceiro princípio *per accidens*. Diz que, embora o sujeito seja um em número, é, no entanto, dois em espécie e natureza [*ratio*], como foi dito acima [L12 #104]. Pois o homem e o ouro e qualquer matéria têm algum tipo de número. Esta é uma consideração do próprio sujeito, como o homem ou o ouro, que é algo positivo, e a partir do qual algo vem a ser *per se* e não *per accidens*. É outra coisa, no entanto, considerar aquilo que acontece ao sujeito, i.e., contrariedade e privação, como ser não-musical e não-formado. O terceiro princípio, então, é uma espécie ou forma, como a ordem é a forma de uma casa, ou o musical é a forma de um homem musical, ou como qualquer uma das outras coisas que são predicadas deste modo.

Portanto, o sujeito e a forma são princípios *per se* daquilo que vem a ser segundo a natureza, mas a privação ou o contrário é um princípio *per accidens*, na medida em que acontece ao sujeito. Assim, dizemos que o construtor é a causa ativa *per se* da casa, mas o músico é uma causa ativa *per accidens* da casa na medida em que o construtor também acontece de ser músico. Daí, o homem é a causa *per se* como sujeito do homem musical, mas o não-musical é uma causa e princípio *per accidens*.

113. No entanto, alguém pode objetar que a privação não pertence a um sujeito enquanto ele está sob alguma forma, e, assim, a privação não é um princípio *per accidens* do ser.

Daí deve-se dizer que a matéria nunca está sem privação. Pois quando a matéria tem uma forma, está em privação de alguma outra forma. E assim, enquanto está vindo a ser aquilo que se torna (e.g., homem musical), há no sujeito, que ainda não tem a forma, a privação do próprio musical. E assim o princípio *per accidens* de um homem musical, enquanto ele está vindo a ser musical, é o não-musical. Pois ele é um homem não-musical enquanto está vindo a ser musical. Mas quando esta última forma já veio a ele, então a ele se une a privação da outra forma. E assim a privação da forma oposta é um princípio *per accidens* do ser.

114. Portanto, segundo a opinião de Aristóteles, é claro que a privação — posta como princípio *per accidens* da natureza — não é nem a potência da forma, nem uma forma incompleta, nem algum princípio ativo imperfeito, como alguns sustentam. Ao contrário, é a ausência da própria forma, ou o oposto da forma, presente no sujeito.

Em seguida, onde diz: 'Em certo sentido...' (190 b 28), ele resolve, à luz da verdade já estabelecida, todas as dificuldades levantadas anteriormente.

Ele conclui, a partir do que foi dito, que, em certo sentido, deve-se dizer que há dois princípios, a saber, os princípios *per se*; mas, em outro sentido, deve-se dizer que há três, se admitirmos, além dos princípios *per se*, o princípio *per accidens*. Em certo sentido, esses princípios são contrários, se considerarmos o musical e o não-musical, o quente e o frio, o harmonioso e o desarmonioso. Todavia, em outro sentido, se esses princípios forem entendidos sem um sujeito, não são contrários, porque os contrários não podem agir um sobre o outro, a menos que se suponha um sujeito que os sustente e através do qual possam agir reciprocamente.

Conclui, portanto, que os princípios não são mais numerosos que os contrários, pois há apenas dois princípios *per se*. Mas os princípios também não são apenas dois, porque um deles é, segundo o seu ser, outra coisa, pois o sujeito é, por natureza, duplo, como foi dito acima (Aula 12, n. 104 e seguintes). Há, portanto, três princípios, porque o homem e o não-musical, ou o bronze e o informe, são, por natureza, distintos.

Fica, assim, claro que os antigos, que sustentavam parte da verdade, estavam certos em certo sentido, mas não inteiramente.

115. Em seguida, onde diz: 'Já dissemos agora...' (191 a 3), ele mostra em que sentido os dois contrários são necessários e em que sentido não o são.

Diz que, a partir do que já foi dito, fica claro quantos são os princípios da geração das coisas naturais, e por que são tantos. Pois já se mostrou que é necessário haver dois princípios que sejam contrários, um dos quais é princípio *per se* e o outro princípio *per accidens*, e que é necessário haver algo que sirva de sujeito aos contrários, o que também é um princípio *per se*. Mas, em certo sentido, um dos contrários não é necessário para a geração, porque, às vezes, pela sua ausência e presença, um só contrário basta para causar a mudança.

116. Como prova disso, devemos notar que, como se mostrará no Livro V (Aula 2, n. 649 e seguintes), há três espécies de mudança, a saber, geração, corrupção e movimento. A diferença entre elas é a seguinte: o movimento vai de um estado positivo a outro estado positivo, como do branco ao preto. Já a geração vai da negação à afirmação, como do não-branco ao branco, ou do não-homem ao homem. A corrupção, por sua vez, vai da afirmação à negação, como do branco ao não-branco, ou do homem ao não-homem. Portanto, é evidente que, no movimento, são necessários dois contrários e um sujeito. Mas, na geração e na corrupção, é necessária a presença de um dos contrários e a sua ausência, isto é, a privação.

Todavia, a geração e a corrupção estão presentes no movimento. Pois, quando algo se move do branco para o preto, o branco se corrompe e o preto se gera. Por isso, em toda mudança natural são necessários o sujeito, a forma e a privação. Contudo, nem em toda geração e corrupção se encontra a característica do movimento, como é evidente na geração e corrupção da substância. Portanto, o sujeito, a forma e a privação estão presentes em toda mudança, mas não [sempre] o sujeito e os dois contrários.

117. Essa oposição também se encontra na substância, que é a primeira das categorias. Todavia, não se trata de uma oposição de contrários. Pois a forma substancial não é um contrário, embora as diferenças dentro do gênero da substância sejam opostas, já que uma diferença é tomada juntamente com a privação da outra, como mostram o animado e o inanimado.

118. Em seguida, onde diz: 'A natureza subjacente...' (191 a 8), ele esclarece os princípios acima mencionados.

Diz que a natureza que primeiramente é sujeito da mudança, isto é, a matéria prima, não pode ser conhecida por si mesma, porque tudo o que é conhecido é conhecido por meio de sua forma. Além disso, a matéria prima é considerada o sujeito de todas as formas. Mas ela é conhecida por analogia, isto é, por proporção. Pois sabemos que a madeira é diferente da forma do banco e da forma da cama, porque ora recebe uma forma, ora outra. Assim, quando vemos que o ar às vezes se torna água, devemos dizer que há algo que ora subsiste sob a forma do ar, ora sob a forma da água. Portanto, essa coisa é diferente tanto da forma da água quanto da forma do ar, assim como a madeira é diferente da forma do banco e da forma da cama. Essa coisa, então, relaciona-se com essas substâncias naturais como o bronze se relaciona com a estátua, a madeira com a cama, e qualquer coisa que tenha matéria e careça de forma se relaciona com a forma. Isso é chamado de matéria prima.

Portanto, esta é um princípio da natureza. Ela não é um "isto algo", isto é, um indivíduo determinado, como se tivesse em ato a forma e a unidade, mas é chamada ente e uno na medida em que está potencialmente ordenada à forma. Assim, outro princípio é a natureza ou forma, e o terceiro é a privação, que é o oposto da forma. Quanto ao modo como esses princípios são dois e como são três, já foi explicado anteriormente.

119. Em seguida, onde diz: 'Explicamos brevemente...' (191 a 15), ele resume o que foi dito antes e indica o que resta explicar.

Diz, portanto, que primeiro se mostrou que os contrários são princípios, e depois que há algo que lhes serve de sujeito, de modo que há três princípios. Do que acaba de ser dito, fica claro qual é a diferença entre os contrários: um é princípio *per se*, o outro princípio *per accidens*. Em seguida, mostrou-se como esses princípios se relacionam entre si, pois o sujeito e os contrários são o mesmo em número, mas dois segundo a natureza [*ratio*]. Depois, mostrou-se o que é o sujeito, na medida em que isso pôde ser esclarecido. Mas ainda não se determinou se a forma ou a matéria é mais importante, o que será explicado no início do Livro II (Aula 2, n. 153). Contudo, já se mostrou que os princípios são três em número, como são princípios, e em que sentido o são. Por fim, ele chega à conclusão que mais lhe interessava, a saber, que já ficou claro quantos são os princípios e quais são.

Lição 14: Problemas e erros dos antigos que brotam da ignorância da matéria são resolvidos

Bekker: 191 a 23-b 34

“ OS PROBLEMAS E OS ERROS DOS ANTIGOS QUE BROTAM DE UMA IGNORÂNCIA DA MATÉRIA SÃO RESOLVIDOS PELA VERDADE SOBRE OS PRINCÍPIOS JÁ DETERMINADOS

120. Tendo determinado a verdade sobre os princípios da natureza, o Filósofo aqui exclui certas dificuldades dos antigos por meio do que foi determinado sobre os princípios.

Ele considera primeiro os problemas ou erros que decorrem de uma ignorância da matéria, e em segundo lugar, onde ele diz, 'Outros, de fato...' (191 b 35; L15 #129), os problemas ou erros que decorrem de uma ignorância da privação. Em terceiro lugar, onde ele diz, 'A determinação precisa...' (192 a 34; L15 #140), ele reserva para outra ciência os problemas que surgem com referência à forma.

Concernente à primeira parte, ele faz duas considerações. Primeiro, ele expõe o problema e o erro no qual os antigos incorreram por sua ignorância da matéria. Segundo, onde ele diz, 'Nossa explicação...' (191 a 33 #122) ele responde à dificuldade deles por meio daquelas coisas que já foram determinadas.

121. Ele diz, portanto, primeiro que, tendo determinado a verdade sobre os princípios, deve ser apontado que somente desta forma toda dificuldade dos antigos é resolvida. E isto é uma indicação de que o que foi dito sobre os princípios é verdadeiro. Pois a verdade exclui toda falsidade e dificuldade. Mas dada uma posição que é de alguma forma falsa, alguma dificuldade deve permanecer.

Agora, o problema e o erro dos filósofos antigos era este. Os primeiros que filosoficamente buscaram a verdade e a natureza das coisas foram desviados para um caminho diferente do

caminho da verdade e do caminho da natureza. Isto lhes aconteceu por causa da fraqueza de seu entendimento. Pois eles disseram que nada se gera ou se corrompe. Isto é contrário à verdade e contrário à natureza.

A fraqueza de seu entendimento os forçou a manter esta posição porque eles não sabiam como resolver o seguinte argumento, segundo o qual parecia estar provado que o ser não é gerado. Se o ser vem a ser, ele vem a ser ou a partir do ser ou a partir do não-ser. E cada um destes parece ser impossível, i.e., que o ser venha a ser a partir do ser ou que venha a ser a partir do não-ser. É claramente impossível que algo venha a ser a partir do ser, porque aquilo que é não vem a ser, pois nada é antes que venha a ser. E o ser já é, logo, não vem a ser. É também claramente impossível que algo venha a ser a partir do não-ser. Pois é sempre necessário que haja um sujeito para aquilo que vem a ser, como foi mostrado acima [L12 #107]. Do nada, nada vem a ser. E disto se concluiu que não há nem geração nem corrupção do ser.

E aqueles que argumentaram desta forma exageraram sua posição ao ponto de dizer que não há muitos seres, mas apenas um ser. E eles disseram isto pela razão já dada. Uma vez que sustentavam que há apenas um princípio material, e uma vez que diziam que nada é causado a partir daquele único princípio por via de geração e corrupção, mas apenas por via de alteração, então segue-se que ele seria sempre um segundo a substância.

122. Em seguida, onde ele diz, 'Nossa explicação...' (191 a 33), ele responde à objeção que acabamos de mencionar. Sobre isto, ele faz duas considerações. Primeiro, ele responde à objeção supracitada de duas maneiras. Segundo, onde ele diz, 'Assim como dissemos...' (191 b 30 #128), ele tira a conclusão que tem em mente como principal.

O primeiro ponto é dividido em duas partes de acordo com as duas soluções dadas, a segunda das quais é encontrada onde ele diz, 'Outra consiste em...' (191 b 28 #127).

123. Ele diz, portanto, primeiro que, no que diz respeito ao modo de falar, não faz diferença se dizemos que algo vem a ser a partir do ser ou do não-ser, ou que o ser ou o não-ser faz algo ou sofre algo, ou qualquer outra coisa, ou se dizemos este mesmo tipo de coisa sobre um médico; a saber, que o médico faz algo ou sofre algo, ou que algo é ou vem a ser a partir do médico.

Mas dizer que o médico faz algo ou sofre algo, ou que algo vem a ser a partir do médico, tem dois significados. Portanto, dizer que algo vem a ser a partir do ser ou do não-ser, ou que o ser ou o não-ser faz algo, ou sofre algo, tem dois significados. E o mesmo é verdadeiro independentemente dos termos que são usados; e.g., pode-se dizer que algo vem a ser a partir do branco, ou que o branco faz algo ou sofre algo.

Que há um duplo significado quando usamos expressões como o médico faz algo ou sofre algo, ou que algo vem a ser a partir do médico, ele mostra como segue.

Dizemos que um médico constrói. Mas ele não faz isso enquanto médico, mas enquanto construtor. E de modo semelhante, dizemos que o médico se torna branco, mas não enquanto médico, mas enquanto é negro. Contudo, em outro sentido, dizemos que o médico cura enquanto médico, e de modo semelhante, que o médico se torna não-médico enquanto médico. Assim, dizemos própria e *per se* que o médico faz algo ou sofre ação, ou que algo vem a ser a partir do médico, quando

atribuímos isso ao médico enquanto médico. Mas quando algo lhe é atribuído *per accidens*, não é enquanto médico, mas enquanto é outra coisa. Portanto, é claro que quando se diz que o médico faz algo ou sofre ação, ou que algo vem a ser a partir do médico, isso tem dois significados, a saber, *per se* e *per accidens*.

Donde é claro que quando se diz que uma coisa vem a ser a partir do não-ser, isso deve ser entendido própria e *per se* se essa coisa deve vir a ser a partir do não-ser enquanto não-ser. E o mesmo argumento se aplica ao ser.

Mas os antigos, falhando em perceber essa distinção, erraram na medida em que pensaram que nada vem a ser. E não pensavam que algo além de seu primeiro princípio material tivesse existência substancial. Por exemplo, aqueles que disseram que o ar é o primeiro princípio material sustentavam que todas as outras coisas significam uma certa existência accidental. Assim, excluíram toda geração substancial, retendo apenas a alteração. Pelo fato de que nada vem a ser *per se* nem do não-ser nem do ser, pensaram que não seria possível que algo viesse a ser a partir do ser ou do não-ser.

124. E também dizemos que nada vem a ser a partir do não-ser simples e *per se*, mas apenas *per accidens*. Pois aquilo que é, isto é, o ser, não é a partir da privação *per se*. E isso porque a privação não entra na essência da coisa feita. Antes, uma coisa vem a ser *per se* a partir daquilo que está na coisa depois que ela já foi feita. Assim, o moldado vem a ser a partir do não-moldado, não *per se*, mas *per accidens*, porque uma vez que já foi moldado, o não-moldado não está nele. Mas esta é uma maneira notável de uma coisa vir a ser a partir do não-ser, e parecia impossível aos filósofos antigos. Portanto, é claro que uma coisa vem a ser a partir do não-ser não *per se*, mas *per accidens*.

125. De modo semelhante, se se pergunta se uma coisa vem a ser a partir do ser, devemos dizer que uma coisa vem a ser a partir do ser *per accidens*, mas não *per se*. Ele mostra isso pelo seguinte exemplo.

Suponhamos que um cachorro seja gerado a partir de um cavalo. Concedendo isso, é claro que um certo animal vem a ser a partir de um certo animal, e assim animal viria a ser a partir de animal. No entanto, animal não viria a ser a partir de animal *per se*, mas *per accidens*. Pois não vem a ser enquanto animal, mas enquanto este animal. Pois o animal já é antes que o cachorro venha a ser. Pois o cavalo já é, mas não é um cachorro. Logo, o cachorro vem a ser *per se* a partir daquilo que não é um cachorro. E se animal viesse a ser *per se*, e não *per accidens*, seria necessário que viesse a ser a partir de não-animal.

E o mesmo é verdade quanto ao ser. Pois um ser vem a ser a partir daquele não-ser que não é aquilo que o ser vem a ser. Logo, uma coisa não vem a ser *per se* a partir do ser ou *per se* a partir do não-ser. Pois esta expressão *per se* significa que uma coisa vem a ser a partir do não-ser no sentido de que vem a ser a partir do não-ser enquanto não-ser, como foi dito [#123]. E assim, quando este animal vem a ser a partir deste animal, ou quando este corpo vem a ser a partir deste corpo, nem todo animal ou não-animal, nem todo corpo ou não-corpo, é removido daquilo a partir do que a coisa vem a ser. E igualmente, nem todo ser [esse] nem todo não-ser [non-esse] é removido daquilo a partir do que este ser vem a ser. Pois aquilo a partir do que o fogo vem a ser

possui algum ser, porque é ar, e também possui algum não-ser, porque não é fogo.

126. Esta, então, é uma maneira de resolver o problema levantado acima. Mas esta abordagem não é suficiente. Pois se o ser vem a ser *per accidens* tanto do ser quanto do não-ser, é necessário postular algo a partir do que o ser vem a ser *per se*. Pois toda coisa que é *per accidens* é reduzida àquilo que é *per se*.

127. Para designar aquilo a partir do que uma coisa vem a ser *per se*, ele acrescenta uma segunda abordagem onde diz: 'Outra consiste...' (191 b 28).

Ele diz que a mesma coisa pode ser explicada em termos de potência e ato, como é claramente indicado em outro lugar, i.e., na *Metafísica*, IX:1. Assim, uma coisa vem a ser *per se* a partir do ser em potência; mas uma coisa vem a ser *per accidens* a partir do ser em ato ou do não-ser.

Ele diz isso porque a matéria, que é o ser em potência, é aquilo a partir do que uma coisa vem a ser *per se*. Pois a matéria entra na substância da coisa que é feita. Mas a partir da privação ou da forma precedente, uma coisa vem a ser *per accidens* na medida em que a matéria, a partir da qual a coisa vem a ser *per se*, acontecia de estar sob tal forma ou sob tal privação. Assim, uma estátua vem a ser *per se* a partir do bronze; mas a estátua vem a ser *per accidens* tanto a partir daquilo que não tem tal forma quanto a partir daquilo que tem outra forma.

128. Finalmente, onde ele diz: 'Assim como dissemos...' (191 b 30), ele tira a conclusão que tinha em mente como principal. Ele diz que podemos verdadeiramente afirmar que todas as dificuldades são respondidas pelo que foi dito acima. Impelidos por certas dificuldades, alguns dos antigos negaram algumas das coisas mencionadas acima, i.e., a geração e a corrupção, e uma pluralidade de coisas substancialmente diferentes. Mas uma vez que a matéria é compreendida, toda a sua ignorância é removida.

Lição 15: A matéria se distingue da privação; ela não é gerável nem corruptível *per se*

Bekker: 191 b 35-192 b 5

“ A MATÉRIA SE DISTINGUE DA PRIVAÇÃO. A MATÉRIA NÃO É GERÁVEL NEM CORRUPTÍVEL *PER SE*

129. Tendo excluído os problemas e erros dos filósofos antigos que decorrem de sua ignorância da matéria, o Filósofo aqui exclui os erros que decorrem de sua ignorância da privação.

Sobre isso, ele faz três pontos. Primeiro, expõe os erros daqueles que se desviaram da verdade. Segundo, onde diz: 'Agora distinguimos...' (192 a 2 #132), mostra como essa posição difere da verdade determinada por ele acima. Terceiro, onde diz: 'Pois o que persiste...' (192 a 13 #134), prova que sua própria opinião é verdadeira.

130. Ele diz, portanto, primeiro que alguns filósofos tocaram na matéria, mas não a compreenderam suficientemente. Pois não distinguiram entre matéria e privação. Logo, atribuíram à matéria o que pertence à privação. E porque a privação, considerada em si mesma, é não-ser, disseram que a matéria, considerada em si mesma, é não-ser. E assim, assim como uma coisa vem a ser simplesmente e *per se* a partir da matéria, eles acreditavam que uma coisa vem a ser simplesmente e *per se* a partir do não-ser.

E foram levados a sustentar essa posição por duas razões. Primeiro, foram influenciados pelo argumento de Parmênides, que disse que tudo o que é outro que o ser é não-ser. Visto que, então, a matéria é outra que o ser, porque não é ser em ato, disseram que ela é não-ser simplesmente. Segundo, parecia-lhes que aquilo que é um em número ou sujeito também é um em natureza [*ratio*]. E Aristóteles chama isso de estado de ser um em potência, porque as coisas que são um em natureza [*ratio*] são tais que cada uma tem o mesmo poder. Mas as coisas que são um em sujeito, mas não um em natureza [*ratio*], não têm a mesma potência ou poder, como é claro no branco e no musical. Mas o sujeito e a privação são um em número, como, por exemplo, o bronze e o

informe. Logo, pareceu-lhes que eles seriam o mesmo em natureza [*ratio*] ou em poder. Logo, esta posição aceita a unidade de potência.

131. Mas para que ninguém, por causa dessas palavras, duvide sobre o que é a potência da matéria e se ela é uma ou múltipla, deve-se apontar que ato e potência dividem todo gênero dos entes, como é claro na *Metafísica*, IX:1, e no Livro III [L3] desta obra. Logo, assim como a potência para a qualidade não é algo fora do gênero da qualidade, também a potência para o ser substancial não está fora do gênero da substância. Portanto, a potência da matéria não é uma propriedade acrescentada à sua essência. Antes, a matéria em sua própria substância é potência para o ser substancial. Além disso, a potência da matéria é uma em sujeito com respeito a muitas formas. Mas em sua natureza [*ratio*] há muitas potências segundo sua relação com formas diferentes. Daí que no Livro III ainda será dito que poder ser curado e poder estar doente diferem segundo a natureza [*ratio*].

132. Em seguida, onde diz: 'Agora distinguimos...' (192 a 2), ele explica a diferença entre sua própria opinião e a opinião dada há pouco.

Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, amplia nosso entendimento de sua própria opinião. Segundo, onde diz: 'Eles, por outro lado...' (192 a 6 #133), mostra o que a outra opinião sustenta.

Ele diz, portanto, primeiro que há uma grande diferença entre uma coisa ser uma em número ou sujeito e ser uma em potência ou natureza [*ratio*]. Pois dizemos, como está claro acima [L12 #104], que a matéria e a privação, embora uma em sujeito, são outras em natureza [*ratio*]. E isso é claro por duas razões. Primeiro, a matéria é não-ser acidentalmente, enquanto a privação é não-ser *per se*. Pois 'informe' significa não-ser, mas 'bronze' não significa não-ser exceto na medida em que 'informe' ocorre estar nele. Segundo, a matéria é 'próxima da coisa' e existe em certo aspecto, porque está em potência para a coisa e é em certo aspecto a substância da coisa, visto que entra na constituição da substância. Mas isso não pode ser dito da privação.

133. Em seguida, onde diz: 'Eles, por outro lado...' (192 a 6), ele esclarece seu entendimento da opinião dos platônicos.

Ele diz que os platônicos também sustentaram uma certa dualidade por parte da matéria, a saber, o grande e o pequeno. Mas essa dualidade é diferente da de Aristóteles. Pois Aristóteles sustentou que a dualidade era matéria e privação, que são uma em sujeito mas diferentes em natureza [*ratio*]. Mas os platônicos não sustentaram que um desses é privação e o outro matéria, mas juntaram a privação a ambos, i.e., ao grande e ao pequeno. Ou tomaram ambos juntos, não distinguindo em seu discurso entre o grande e o pequeno, ou então tomaram cada um separadamente. Onde fica claro que os platônicos, que puseram a forma e o grande e o pequeno, sustentaram três princípios completamente diferentes de Aristóteles, que pôs matéria e privação e forma.

Os platônicos perceberam mais do que os outros filósofos antigos que é necessário supor alguma natureza única para todas as formas naturais, natureza essa que é a matéria primeira. Mas eles a fizeram uma tanto em sujeito quanto em natureza [*ratio*], não distinguindo entre ela e a privação. Pois embora sustentassem uma dualidade por parte da matéria, a saber, o grande e o pequeno,

não fizeram nenhuma distinção entre matéria e privação. Antes, falaram apenas da matéria, sob a qual incluíram o grande e o pequeno. E ignoraram a privação, não fazendo menção dela.

134. Em seguida, onde diz: 'Pois o que persiste...' (192 a 13), ele prova que sua opinião é verdadeira. Sobre isso, ele faz dois pontos. Primeiro, ele afirma sua posição, i.e., que é necessário distinguir a privação da matéria. Segundo, onde diz: 'A matéria vem a ser...' (192 a 25),¹ ele mostra como a matéria é corrompida ou gerada.

Ele trata o primeiro ponto de duas maneiras: primeiro, por explicação, e segundo, reduzindo [a opinião oposta] ao impossível, quando diz: '... o outro tal...' (192 a 18).

135. Ele diz, portanto, primeiro que esta natureza que é o sujeito, isto é, a matéria, juntamente com a forma, é causa das coisas que vêm a ser segundo a natureza, à maneira de uma mãe. Pois assim como uma mãe é causa da geração ao receber, assim também é a matéria.

Mas, se considerarmos a outra parte da contrariedade, a saber, a privação, podemos imaginar, estendendo nosso entendimento, que ela não pertence à constituição da coisa, mas sim a algum tipo de mal para a coisa. Pois a privação é totalmente não-ser, já que não é nada além da negação de uma forma em um sujeito, e está fora de todo o ser. Assim, o argumento de Parmênides de que tudo o que é diferente do ser é não-ser tem lugar com relação à privação, mas não com relação à matéria, como disseram os platônicos.

Ele mostra que a privação pertenceria ao mal da seguinte maneira. A forma é algo divino e muito bom e desejável. É divina porque toda forma é uma certa participação na semelhança do ser divino, que é ato puro. Pois cada coisa, na medida em que está em ato, tem forma. A forma é muito boa porque o ato é a perfeição da potência e é o seu bem; e disso segue como consequência que a forma é desejável, porque toda coisa deseja sua própria perfeição.

A privação, por outro lado, é oposta à forma, já que não é nada além da remoção da forma. Portanto, já que aquilo que é oposto ao bem e o remove é mal, é claro que a privação pertence ao mal. Donde se segue que a privação não é o mesmo que a matéria, que é a causa de uma coisa como uma mãe.

136. Em seguida, onde ele diz: 'o outro tal...' (192 a 18), ele prova a mesma coisa por um argumento que reduz [a posição oposta] ao impossível.

Já que a forma é um tipo de bem e é desejável, a matéria, que é diferente da privação e diferente da forma, naturalmente busca e deseja a forma segundo sua natureza. Mas, para aqueles que não distinguem a matéria da privação, isso envolve o absurdo de que um contrário busca sua própria corrupção, o que é absurdo. Que isso seja assim, ele mostra da seguinte maneira.

Se a matéria busca a forma, ela não busca a forma na medida em que está sob esta forma. Pois, neste último caso, a matéria não necessita de ser através desta forma. (Todo apetite existe por causa de uma necessidade, pois um apetite é um desejo por aquilo que não é possuído.) Da mesma forma, a matéria não busca a forma na medida em que está sob o contrário ou a privação, pois um dos contrários é corruptivo do outro, e assim algo buscaria sua própria corrupção. É claro, portanto, que a matéria, que busca a forma, é outra por natureza [*ratio*] tanto da forma quanto da

privação. Pois, se a matéria busca a forma segundo sua natureza própria, como foi dito, e se se sustenta que a matéria e a privação são as mesmas por natureza [*ratio*], segue-se que a privação busca a forma e, assim, busca sua própria corrupção, o que é impossível. Portanto, é também impossível que a matéria e a privação sejam as mesmas por natureza [*ratio*].

No entanto, a matéria é 'um isto', isto é, algo que tem privação. Portanto, se o feminino busca o masculino, e se o vil busca o bem, isso não ocorre porque a própria vileza busca o bem, que é seu contrário; antes, ela o busca acidentalmente, porque aquilo em que a vileza acontece de estar busca ser bom. E, da mesma forma, a feminilidade não busca a masculinidade; antes, aquilo em que a feminilidade acontece de estar busca a masculinidade. E, de modo semelhante, a privação não busca ser forma; antes, aquilo em que a privação acontece de estar, a saber, a matéria, busca ser forma.

137. Mas Avicena se opõe a esta posição do Filósofo de três maneiras.

Primeiro, a matéria não tem apetite animal (como é óbvio por si mesmo) nem apetite natural, pelo qual buscaria a forma. Pois a matéria não tem qualquer forma ou poder que a incline a algo, como, por exemplo, o pesado naturalmente busca o lugar mais baixo na medida em que é inclinado por sua pesadez a tal lugar.

Em segundo lugar, ele objeta que, se a matéria busca a forma, isso se dá porque ela carece de toda forma, ou porque busca possuir muitas formas ao mesmo tempo, ambas coisas impossíveis, ou porque não gosta da forma que tem e busca ter outra forma, e isso também não tem sentido. Portanto, parece que devemos dizer que a matéria de modo algum busca a forma.

Sua terceira objeção é a seguinte. Dizer que a matéria busca a forma como o feminino busca o masculino é falar figurativamente, isto é, como um poeta, não como um filósofo.

138. Mas é fácil resolver objeções desse tipo. Pois devemos notar que tudo o que busca algo ou conhece aquilo que busca e se ordena a isso, ou então tende para isso pela ordenação e direção de alguém que conhece, como a flecha tende para um alvo determinado pela direção e ordenação do arqueiro. Portanto, o apetite natural não é nada além da ordenação das coisas para seu fim de acordo com suas naturezas próprias. No entanto, um ser em ato não é ordenado apenas ao seu fim por um poder ativo, mas também por sua matéria na medida em que é potência. Pois a forma é o fim da matéria. Portanto, para a matéria buscar a forma não é nada além de a matéria ser ordenada à forma como potência ao ato.

E porque a matéria ainda permanece em potência para outra forma enquanto está sob alguma forma, há sempre nela um apetite pela forma. Isso não se deve a uma aversão pela forma que tem, nem porque busca ser o contrário ao mesmo tempo, mas porque está em potência para outras formas enquanto tem alguma forma em ato.

Ele também não usa aqui uma figura de linguagem; antes, emprega um exemplo. Pois foi dito acima [L13 #118] que a matéria primeira é cognoscível por meio de proporção, na medida em que se relaciona às formas substanciais assim como as matérias sensíveis se relacionam às formas acidentais. E, assim, para explicar a matéria primeira, é necessário usar um exemplo extraído das substâncias sensíveis. Portanto, assim como ele usou o exemplo do bronze informe e o exemplo do

homem não musical para explicar a matéria, agora, para explicar a matéria, ele usa o exemplo do apetite da mulher pelo homem e o exemplo do apetite do vil pelo bem. Pois isso acontece com essas coisas na medida em que possuem algo que é da natureza [*ratio*] da matéria. No entanto, deve-se notar que Aristóteles está aqui argumentando contra Platão, que usava tais expressões metafóricas, comparando a matéria a uma mãe e ao feminino, e a forma ao masculino. E assim Aristóteles usa as próprias metáforas de Platão contra ele.

139. Em seguida, onde ele diz: 'A matéria vem a ser... (192 a 25)', mostra como a matéria é corrompida. Ele diz que, sob certo aspecto, a matéria é corrompida e, sob outro, não. Pois, na medida em que a privação está nela, ela é corrompida quando a privação cessa de estar nela, como se disséssemos que o bronze informe é corrompido quando cessa de ser informe. Mas em si mesma, na medida em que é um certo ser em potência, não é gerada nem corruptível. Isso fica claro pelo que se segue. Se a matéria viesse a ser, teria de haver algo que é o sujeito do qual ela vem a ser, como é claro pelo que foi dito acima [L12 #7,10ff]. Mas aquilo que é o primeiro sujeito na geração é a matéria. Pois dizemos que a matéria é o primeiro sujeito do qual uma coisa vem a ser *per se*, e não *per accidens*, e está na coisa depois de ela ter vindo a ser. (E a privação difere da matéria em ambos esses pontos. Pois privação é aquilo a partir do qual uma coisa vem a ser *per accidens*, e é aquilo que não está na coisa depois de ela ter vindo a ser.) Segue-se, portanto, que a matéria existiria antes de vir a ser, o que é impossível. E, de modo semelhante, tudo o que é corrompido se resolve na matéria primeira. Portanto, no próprio momento em que a matéria primeira já é, ela seria corrompida; e, assim, se a matéria primeira é corrompida, terá sido corrompida antes de ser corrompida, o que é impossível. Portanto, é impossível que a matéria primeira seja gerada e corrompida. Mas com isso não negamos que ela venha à existência mediante a criação.

140. Em seguida, onde ele diz: 'A determinação precisa...' (192 a 34), indica que, uma vez eliminados os erros sobre a matéria e a privação, também devem ser eliminados os erros e problemas sobre a forma. Pois alguns postularam formas separadas, isto é, ideias, que reduziram a uma única ideia primeira.

E assim ele diz que a filosofia primeira trata de questões como se o princípio formal é um ou múltiplo, e quantos são, e de que tipo são. Portanto, essas questões serão reservadas para a filosofia primeira. Pois a forma é um princípio de existir, e o ser enquanto tal é o sujeito da filosofia primeira. Mas a matéria e a privação são princípios do ser mutável, que é considerado pelo filósofo natural. No entanto, trataremos das formas naturais e corruptíveis nos livros seguintes desta disciplina.

Finalmente, ele resume o que foi dito. Foi determinado que existem princípios, quais são os princípios e quantos são. Mas é necessário fazer um novo começo em nosso estudo da ciência natural, investigando, isto é, os princípios da ciência.