

LIVRO V

- [Lição 1: Distinção entre o movimento por si e o movimento por acidente](#)
- [Lição 2: As espécies de mudança; qual delas é o movimento](#)
- [Lição 3: O movimento por si não está em outros predicamentos senão quantidade, qualidade e lugar](#)
- [Lição 4: O movimento se dá apenas na quantidade, na qualidade e no lugar](#)
- [Lição 5: As definições de “estar em contato”, “consecutivo”, “contínuo”](#)
- [Lição 6: Unidade genérica, específica e numérica do movimento](#)
- [Lição 7: Unidade numérica do movimento \(continuação\)](#)
- [Lição 8: Contrariedade dos movimentos](#)
- [Lição 9: Contrariedade do repouso ao movimento, e do repouso ao repouso](#)
- [Lição 10: Algumas dificuldades são resolvidas](#)

Lição 1: Distinção entre o movimento por si e o movimento por acidente

638. Após discutir o movimento e as coisas que o acompanham em geral, o Filósofo agora empreende apresentar várias divisões do movimento. E seu tratamento divide-se em duas partes:

Na primeira, ele divide o movimento em suas espécies;

Na segunda, ele divide o movimento em partes quantitativas no Livro VI.

Na primeira, ele faz duas partes:

Primeiro, divide o movimento em suas espécies;

Segundo, discute a unidade e a oposição do movimento, na L. 5.

A primeira subdivide-se em duas seções:

Na primeira, ele distingue o movimento *por si* do movimento *por acidente*;

Na segunda, divide o movimento em suas espécies, na L. 2.

A primeira subdivide-se em duas partes:

Na primeira, ele distingue o movimento *por si* do movimento *por acidente*;

Na segunda, mostra que o *por acidente* não precisa ser discutido, mas que o movimento *por si* deve sê-lo, no 647.

Quanto à primeira, ele faz duas coisas:

Primeiro, distingue o movimento por si do movimento por acidente;

Segundo, faz um resumo no 646.

Na primeira parte, ele distingue o movimento *por si* do movimento *por acidente* de três maneiras:

Primeiro, pelo lado do móvel;

Segundo, pelo lado do motor, no 640;

Terceiro, pelo lado dos termos do movimento, no 641.

639. Primeiramente, ele diz, portanto (465), que tudo o que muda, ou seja, tudo que está sendo alterado, é descrito dessa forma de três maneiras. Primeiro, *per accidens*, como quando dizemos que um músico está andando, porque a pessoa que está andando é, por acaso, um músico. Segundo, uma coisa é descrita como sendo alterada sem qualificação, mesmo que apenas alguma parte dela esteja mudando, ou seja, em afirmações que se referem a parte da coisa em questão: assim, diz-se que o corpo está sendo restaurado à saúde, porque o olho ou o peito, que são partes do corpo, estão sendo restaurados à saúde. Terceiro, há o caso de uma coisa que está em movimento não acidentalmente nem em relação a algo que lhe pertence como parte, mas em virtude de estar direta e *per se* em movimento. E ele diz "diretamente" para excluir o movimento de uma parte, e *per se* para excluir o movimento que é *per accidens*. Ora, esse móvel *per se* é uma coisa diferente de acordo com os vários tipos de movimento: por exemplo, pode ser algo capaz de alteração — neste caso, é chamado de alterável; ou pode ser capaz de crescimento — neste caso, é chamado de aumentável. Novamente, no âmbito da alteração, é chamado de curável, se for movido em relação à saúde, e aquecível, se for movido em relação ao calor.

640. Em seguida, em (466), pelo lado do motor, ele distingue o movimento *per se* do *per accidens*. E diz que as distinções precedentes, que foram colocadas pelo lado do móvel, podem ser encontradas no motor. Pois uma coisa é descrita de três maneiras como causadora de movimento. Primeiro, *per accidens*, como "o músico está construindo". Segundo, em razão de uma parte (quando alguma parte do motor causa movimento), por exemplo, diz-se que o homem golpeia, porque sua mão golpeia. De uma terceira maneira, algo é descrito como agindo ou movendo direta e *per se*, como "o curador cura".

641. Então, em (467), olhando para o termo do movimento, ele divide o movimento mais uma vez da mesma maneira.

Primeiro, ele estabelece alguns pressupostos;

Em segundo lugar, ele faz sua divisão, em 645.

Sobre o primeiro, ele faz três coisas:

Primeiro, declara quantas coisas são necessárias para o movimento;

Em segundo lugar, compara-as mutuamente, em 642;

Terceiro, resolve uma questão, em 644.

Ele diz, portanto (467), que cinco coisas são necessárias para o movimento. Primeiro, deve haver um primeiro motor, ou seja, uma fonte da qual o movimento se origina; segundo, um móvel que está sendo movido; terceiro, um tempo no qual o movimento ocorre. Além desses três, são necessários os dois termos: um do qual o movimento parte e outro para o qual o movimento tende; pois todo movimento é de algo para algo.

642. Então, em (468), ele compara essas cinco coisas:

Primeiro, ele compara o móvel aos dois termos;

Em segundo lugar, ele compara um termo com o outro, em 643.

Ele diz, portanto (468), que tudo o que é movido direta e *per se* é distinto do termo para o qual o movimento tende e do termo do qual o movimento começa, como é evidente nestas três coisas: madeira, quente e frio. Pois no movimento chamado aquecimento, a madeira é o sujeito móvel, enquanto o quente, que é o termo para o qual, é algo diferente, assim como o frio, que é o termo do qual.

Ora, ele diz que o que é movido diretamente é distinto de ambos os termos, porque nada impede que o que é movido *per accidens* seja um dos termos: pois um sujeito, como a madeira, é o que se torna quente *per se*; mas a privação, que é um contrário, ou seja, o frio, é o que se torna quente *per accidens*, como foi explicado no Livro I.

Que o móvel é distinto de cada termo, ele prova com base no fato de que o movimento está em seu sujeito, por exemplo, na madeira, e não em nenhum dos termos, ou seja, não na espécie "branco" ou na espécie "preto". Isso fica claro pelo fato de que aquilo em que o movimento existe é o que está sendo movido. Mas o termo do movimento nem move nem é movido: seja o termo uma qualidade, como na alteração, ou um lugar, como no movimento local, ou quantidade, como no movimento chamado crescimento e diminuição. No entanto, o motor move o sujeito, que está sendo movido, para o *termo para o qual*. Portanto, visto que o movimento existe no sujeito sendo movido, mas não nos termos, é claro que o sujeito móvel é distinto dos termos do movimento.

643. Então, em (469), ele compara um termo com o outro. E diz que uma mudança recebe seu nome do *termo para o qual* mais do que do *termo do qual*; por exemplo, uma mudança para o não ser tem o nome especial "corrupção", enquanto, por outro lado, "geração" é a mudança para o ser, mesmo que comece a partir do não ser. Consequentemente, o nome "geração" pertence ao ser e "corrupção" ao não ser. A razão para isso é que, através da mudança, o *termo do qual* é removido, mas o *termo para o qual* é adquirido: por essa razão, o movimento parece ter uma repugnância pelo *termo do qual* e um parentesco com o *termo para o qual* — é por isso que recebe seu nome deste último.

644. Então, em (470), ele resolve uma dúvida. Sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro, menciona duas coisas que estão claras a partir do que foi dito: primeiro, que já apontamos no Livro III o que é o movimento; segundo, que no que foi dito imediatamente antes, afirmamos que as qualidades, o lugar e as qualidades passíveis que são os termos do movimento não estão sendo alterados, pois não há movimento existindo neles, como já dissemos e como fica claro a partir do calor, que é uma qualidade passível, e da ciência, que é uma qualidade.

Segundo, em (471), ele menciona um assunto sobre o qual há dúvida, dizendo que alguém pode se perguntar se qualidades passíveis, como calor e frio, brancura e negritude, não seriam tipos de movimento, já que nenhuma delas é um sujeito de movimento.

Em terceiro lugar, em (472), ele menciona uma discrepância que surgiria se tal visão fosse proposta. Pois, como a brancura é um termo para o qual um movimento tende, então, se a própria brancura fosse um movimento, seguir-se-ia que há movimento no termo de um movimento, o que não pode ser, como será provado mais adiante. E a partir disso, ele chega à verdade de que não é a brancura, mas o embranquecimento, que é o movimento. No entanto, ele acrescenta "talvez" porque ainda não provou que um movimento não pode terminar em um movimento.

645. Em seguida, em (473), a partir do fato de que os termos do movimento são distintos do movente e do móvel, ele mostra que, além das divisões do movimento tomadas pelo lado do movente e do móvel, há uma terceira, ou seja, aquela tomada pelo lado do termo. E, como é a partir do *termo para o qual* (terminus ad quem) e não do *termo a partir do qual* (terminus a quo) que os movimentos são nomeados, ele desenvolve sua divisão não pelo lado deste último, mas do primeiro. E ele diz que, mesmo pelo lado dos termos, é possível encontrar no movimento (1) um objetivo que é *per accidens* ou (2) parcialmente, i.e., com referência a uma parte ou a algo diferente de si mesmo, ou (3) diretamente e não com referência a outra coisa.

E, em primeiro lugar, *per accidens*: quando se diz do que está se tornando branco que está sendo transformado em algo que pode ser entendido ou reconhecido por alguém — isso será *per accidens*, pois é acidental à cor branca que ela seja reconhecida.

Mas, se se diz do que está se tornando branco que está sendo transformado em uma cor — isso será segundo uma parte: pois diz-se que está se transformando em uma cor porque está se tornando branco, que é uma parte do gênero cor. Da mesma forma, se eu dissesse de alguém que está indo para Atenas que está indo para a Europa, pois Atenas é uma parte da Europa.

No entanto, se se diz do que está se tornando branco que está sendo transformado na cor branca, isso será diretamente e *per se*.

O Filósofo não divide o movimento do ponto de vista do tempo (que era uma das cinco coisas exigidas para o movimento) porque o tempo está relacionado ao movimento como uma medida extrínseca.

646. Em seguida, em (474), ele resume o que disse. E ele diz que está claro como algo está em movimento *per se* e como *per accidens*, e como em relação a algo que não é seu todo, i.e., em relação a uma parte, e novamente como aquilo que é referido como diretamente e *per se* é encontrado tanto no movente quanto no móvel. Pois foi dito o que é um movente direto e *per se* e também o que é movido diretamente e *per se*. Finalmente, dissemos que não há movimento na qualidade que é o termo do movimento; antes, o movimento está no que está sendo movido, i.e., no móvel em ato, que é a mesma coisa.

647. Em seguida, em (475), ele mostra qual tipo de movimento precisa ser discutido.

Primeiro, ele enuncia sua proposição;

Segundo, ele explica algo que disse, em 648.

Ele diz, portanto, primeiro que a mudança *per accidens* não será o assunto de nossa discussão, seja ela *per accidens* pelo lado do movente, do móvel ou do termo. A razão para isso é que o movimento *per accidens* é indeterminado: pois está presente em todas as coisas, em todos os termos, em todos os tempos, em todos os sujeitos e em todos os moventes, e uma infinidade de coisas pode ser *per accidens* em algo. Mas uma mudança que não é *per accidens* não é encontrada em todas as coisas; é encontrada apenas em situações (1) que envolvem contrários ou o intermediário entre contrários em relação a movimentos que afetam quantidade, qualidade e lugar, ou (2) que envolvem contraditórios, por exemplo, geração e corrupção, cujos termos são ser e não ser — e tudo isso é evidente por indução. Ora, a arte se ocupa apenas com coisas que são determinadas, e não há arte para lidar com o infinito.

648. Em seguida, em (476), ele explica sua afirmação de que o movimento pode estar nos intermediários. E ele diz que um intermediário pode ser um ponto de partida da mudança e ir para um dos dois contrários, na medida em que podemos tomar o intermediário como sendo contrário a ambos os extremos. Pois o intermediário, na medida em que é afim a ambos os extremos, é de certa forma cada um deles. Daí, falamos do intermediário como de certa forma contrário relativamente aos extremos e de cada extremo como um contrário relativamente ao intermediário; por exemplo, a nota central é grave relativamente à mais alta e aguda relativamente à mais baixa, e o cinza é claro relativamente ao preto e escuro relativamente ao branco.

Lição 2: As espécies de mudança; qual delas é o movimento

649. Após distinguir o movimento *per se* do movimento *per accidens*, o Filósofo agora divide a mudança e o movimento *per se* em suas espécies.

Aqui deve-se notar que no Livro III, quando Aristóteles definiu o movimento, ele o tomou como sendo comum a todas as espécies de mudança. É nesse sentido que ele agora usa a palavra "mudança". E ele começa a usar a palavra "movimento" em um sentido mais estrito, ou seja, para uma determinada espécie de mudança. Portanto, esta seção divide-se em duas partes:

Na primeira, ele divide a mudança em suas várias espécies, das quais uma é o movimento;

Na segunda, ele subdivide o movimento em suas espécies, na L. 3.

Sobre a primeira, ele faz duas coisas:

Primeiro, apresenta sua divisão da mudança;

Em segundo lugar, explica as partes da divisão, em 654.

Sobre a primeira, ele faz três coisas:

Primeiro, estabelece certas coisas que devem ser mencionadas antes de dividir a mudança;

Em segundo lugar, a partir disso, conclui a divisão da mudança, em 651;

Em terceiro lugar, responde a uma objeção em 652.

650. Ele diz, portanto, primeiro (477) que, como toda mudança é de algo para algo — como é claro pela própria palavra "mudança", que denota algo depois de algo, ou seja, algo anterior e algo posterior — segue-se de tudo isso que aquilo que muda deve mudar de uma das quatro maneiras. (1) Pois ambos os termos podem ser afirmados; nesse caso, diz-se que algo muda de sujeito para sujeito; ou (2) o *termo de partida* é afirmado e o *termo de chegada* negado; nesse caso, algo muda de sujeito para não-sujeito; ou (3) por outro lado, o *termo de partida* é negado e o *termo de chegada* afirmado; nesse caso, algo é movido de não-sujeito para sujeito. Finalmente (4), ambos os termos podem ser negados; nesse caso, diz-se que algo muda de não-sujeito para não-sujeito.

(Aqui a palavra "sujeito" não é tomada no sentido daquilo que sustenta uma forma; antes, qualquer coisa expressa afirmativamente é aqui chamada de "sujeito").

651. Então, em (478), ele deriva dessas premissas sua divisão da mudança. E diz que segue necessariamente dessas premissas que há três tipos de mudança: uma é de sujeito para sujeito, como quando algo muda de branco para preto; outra é de sujeito para não-sujeito, como quando algo muda de ser para não-ser; a terceira é de não-sujeito para sujeito, como quando algo muda de não-ser para ser.

652. Então, em (479), ele descarta uma possível objeção. Pois alguém poderia objetar que, como ele mencionou quatro maneiras pelas quais a mudança pode ocorrer, ele deveria ter derivado quatro tipos de mudança e não apenas três. Mas ele descarta essa objeção dizendo que não pode haver nenhum tipo de mudança de não-sujeito para não-sujeito, porque toda mudança ocorre entre opostos, e duas negações não são opostas. Pois elas não são contrárias nem contraditórias. Uma prova adicional disso é que qualquer par de negativas pode coincidir em ser verdadeiro sobre uma mesma coisa ao mesmo tempo; por exemplo, uma pedra não é nem saudável nem doente. Portanto, como a mudança *per se* ocorre apenas entre contrários e contraditórios, como foi apontado acima, segue-se que não há mudança *per se* de uma negação para outra. Tais mudanças seriam sempre *per accidens*, pois quando algo muda de branco para preto, muda ao mesmo tempo, mas *per accidens*, de não-preto para não-branco. É dessa maneira que algo muda de não-sujeito para não-sujeito. No entanto, o que é *per accidens* em qualquer gênero não pode ser uma espécie desse gênero. Portanto, não pode haver espécie de mudança de não-sujeito para não-sujeito.

653. Então, em (480), ele explica as partes usadas em sua divisão. Sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro, explica as duas primeiras partes;

Em segundo lugar, mostra que nenhuma delas é movimento, em 656;

Em terceiro lugar, conclui que a parte restante é movimento, em 659.

Sobre a primeira, ele faz duas coisas:

Primeiro, ele explica uma parte da divisão;

Segundo, ele explica uma segunda parte, no 655.

654. Ele diz, portanto, primeiro (480) que a mudança de não-sujeito para sujeito ocorre entre contraditórios e é chamada de geração, que é a mudança do não-ser para o ser. Ora, isso pode ocorrer de duas maneiras: uma é a geração absoluta, pela qual algo vem a ser no sentido estrito da palavra; a outra é um tipo particular de vir a ser, ou seja, de modo qualificado. E ele dá um exemplo de ambos os tipos. Primeiramente, do segundo tipo, dizendo que quando algo muda de não-branco para branco, não é um vir a ser absoluto da coisa inteira, mas um mero vir a ser de sua brancura. Em seguida, dá um exemplo do primeiro: e diz que a geração do não-ser para o ser na ordem da substância é geração de modo absoluto, em relação à qual dizemos que uma coisa vem a ser sem qualificação. E, como a geração é uma mudança do não-ser para o ser, diz-se que algo é

gerado quando muda do não-ser para o ser.

No entanto, quando algo passa de não-branco para branco, não está mudando do não-ser absoluto para o ser absoluto. Pois, falando estritamente, o que está sendo mudado é o sujeito, e o sujeito do branco é um ente existente em ato. Logo, como o sujeito permanece durante toda a mudança, já havia um ente existente em ato no início da mudança, embora não fosse um ente existente em ato como branco. Consequentemente, não era um caso de vir a ser absoluto, mas um vir a ser branco. Mas o sujeito da forma substancial não é um ente em ato, mas um ente meramente potencial, a saber, a matéria prima, que no início da geração está sob a privação e no final sob as formas. E assim, no caso de uma substância ser gerada, diz-se que algo vem a ser em sentido absoluto.

Disto pode-se concluir que, quando se trata do vir a ser de uma forma que pressupõe outra forma permanecendo na matéria, não é geração absoluta, mas geração de modo particular; porque cada forma torna um ente atual.

655. Em seguida (481), ele esclarece a outra parte da divisão e afirma que a mudança de sujeito para não-sujeito é chamada de "corrupção". Mas há uma corrupção que é assim absolutamente falando e que, a saber, é do ser substancial para o não-ser; enquanto há uma certa corrupção que é para a negação oposta de qualquer afirmação, como de branco para não-branco, que é a corrupção "disto", como já foi dito sobre a geração.

656. Depois (482), ele mostra que nenhum desses casos é movimento.

Primeiro, que a geração não é movimento;

Segundo, que a corrupção não é movimento, no 658.

Ele prova o primeiro com dois argumentos. No primeiro, diz: O que não é absolutamente um "algo isto" não pode ser movido, porque o que não existe não é movido; mas o que é absolutamente gerado não é um "algo isto", pois é, estritamente falando, um não-ser. Portanto, o que é absolutamente gerado não está sendo movido. Logo, a geração absoluta não é movimento.

Na explicação da primeira premissa, ele diz que o não-ser é dito de três modos: nos dois primeiros sentidos, o não-ser não está sujeito ao movimento, mas no terceiro está sujeito ao movimento *per accidens*.

Em um sentido, ser e não-ser referem-se à afirmação e negação de um predicado em uma proposição, onde se referem à verdade e falsidade; nesse sentido, ser e não-ser existem apenas na mente, como se diz na *Metafísica* VI. Logo, não estão sujeitos ao movimento.

Em outro sentido, o que está em potência é chamado de não-ser, na medida em que o ser em potência é o oposto do ser absoluto em ato. Tomado neste sentido, nenhum movimento é possível.

Em um terceiro sentido, chama-se "não-ser" aquilo que está em potência, de modo a excluir não a existência atual absoluta, mas o ser atual tal-e-tal; por exemplo, quando o não-branco é chamado de não-ser e o não-bom. Tal não-ser está sujeito ao movimento *per accidens*, na medida em que tal não-ser está ligado a uma coisa existente em ato sujeita ao movimento; como quando um homem

é dito não-branco.

Ora, por que o que não é absolutamente um "algo isto" não está sujeito a movimento algum, isto é, nem *per se* nem *per accidens*? Porque é impossível que o não-existente seja movido.

Consequentemente, é impossível que a geração seja um movimento; pois a geração diz respeito ao que não é. E embora tenha sido dito no Livro I que algo vem a ser *per accidens* do não-ser e *per se* de um ser em potência, é verdadeiro dizer do que está absolutamente vindo a ser que, estritamente falando, é não-ser; logo, tal coisa não pode ser movida e, pelas mesmas razões, não pode estar em repouso. Portanto, a geração não é nem movimento nem repouso.

Mas se alguém insiste que a geração é movimento, será forçado a admitir a estranha proposição de que o não-ser pode ser movido e pode estar em repouso.

657. No (483), ele dá uma segunda razão: Tudo o que é movido está em um lugar; mas o que não existe não está em um lugar, caso contrário, seu lugar poderia ser apontado. Portanto, o que não existe não é movido.

A verdade da primeira afirmação é evidente pelo fato de que, como o movimento local é o primeiro de todos os movimentos, tudo o que é movido tem que ser movido em relação ao lugar e, consequentemente, deve estar em um lugar. Mas se você remove o anterior, remove tudo que depende dele.

658. Em seguida (484), ele prova que o deixar-de-ser não é um movimento, porque nada é contrário a um movimento senão o movimento e o repouso, enquanto o contrário do deixar-de-ser é a geração, que não é nem movimento nem repouso, como mostramos. Portanto, o deixar-de-ser não é um movimento.

659. Então (485), ele conclui que o membro restante da divisão dada acima é o movimento: pois, como o movimento é um tipo definido de mudança, porque há nele algo seguindo algo (o que pertence à própria ideia de movimento), enquanto o movimento não é nem geração nem deixar-de-ser (que são mudanças entre contraditórios), segue-se necessariamente, já que existem apenas três espécies de mudança, que o movimento é de sujeito para sujeito.

Por dois sujeitos entende-se dois que são afirmativos, sejam eles contrários ou intermediários; pois até mesmo a privação é uma espécie de contrário que é expresso afirmativamente, como nu, que é uma privação, e como branco e preto, que são contrários.

Lição 3: O movimento por si não está em outros predicamentos senão quantidade, qualidade e lugar

660. Após dividir a mudança em geração, corrupção e movimento, o Filósofo agora subdivide o movimento em suas partes. E porque é da mesma ciência tratar de uma coisa e de seu oposto,

Primeiro, ele deriva as espécies de movimento;

Segundo, ele explica os vários sentidos de imóvel, a partir de 683.

Sobre o primeiro, ele faz duas coisas:

Primeiro, ele estabelece uma proposição condicional com base na qual deduz as partes do movimento;

Segundo, ele explica essa proposição condicional, a partir de 662.

661. Ele conclui, portanto (487), da aula anterior que, uma vez que o movimento vai de sujeito a sujeito, e os sujeitos estão envolvidos em certos gêneros dos predicamentos, as espécies de movimento devem ser distinguidas segundo os gêneros dos predicamentos, especialmente porque os movimentos derivam sua natureza e nome do termo, como foi dito acima. Portanto, se os predicamentos são divididos em dez gêneros de coisas; a saber, substância, qualidade, etc. (como é explicado no livro dos *Predicamentos* e no V da *Metafísica*) e o movimento é encontrado em três desses gêneros, deve haver três espécies de movimento, i.e., no gênero da quantidade, no gênero da qualidade e no gênero de onde, que é o movimento em relação ao lugar.

O modo como o movimento está presente nesses três gêneros, bem como sua relação com os predicamentos de ação e paixão, foi explicado no Livro III. Portanto, basta mencionar brevemente que um movimento está no mesmo gênero que seu termo, não que o movimento em si estaria no gênero, por exemplo, da qualidade, mas é ali colocado por redução. Pois assim como a potência é

reduzida ao mesmo gênero que seu ato, na medida em que todo gênero é dividido por potência e ato; assim também é necessário que o movimento, que é um ato imperfeito, seja reduzido ao gênero de seu ato perfeito. Mas quando o movimento é considerado como estando em algo, embora originando-se de outra coisa, ou como originando-se de uma coisa e estando em outra, então ele pertence aos predicamentos de ação e paixão.

662. Em seguida (487), ele explica a proposição condicional.

Primeiro, que não há movimento em nenhum outro gênero senão nos três mencionados;

Segundo, como o movimento está presente nesses três gêneros, a partir de 678.

Sobre o primeiro, ele faz três coisas:

Primeiro, mostra que o movimento não está no gênero da substância,

Segundo, que não está no gênero da relação, a partir de 666;

Terceiro, que não está nos gêneros de ação e paixão, a partir de 668.

Ele omite os três predicamentos de *quando*, *situs* e *hábito*. Pois *quando* expressa a existência no tempo, que é a medida do movimento. Portanto, pela mesma razão que não há movimento em ação e paixão, que pertencem ao movimento, não há movimento em *quando*. *Situs* denota a ordem das partes, e a ordem é uma relação; da mesma forma, *hábito* indica uma relação existente entre um corpo e o que lhe é adjacente. Portanto, não pode haver movimento em *situs* e *hábito* mais do que na relação.

Que o movimento (487) não é encontrado no gênero da *substância*, ele prova dizendo que todo movimento é entre contrários, como dissemos; mas nada é contrário à substância. Portanto, não há movimento com respeito à substância.

663. Ora, parece haver uma discordância entre esta doutrina do Filósofo e o que ele diz no livro *Da Geração*, que o fogo é contrário à água. E novamente no livro *Dos Céus*, ele diz que o céu não é capaz nem de vir a ser nem de deixar de ser, porque não tem contrário — o que parece implicar que as coisas que deixam de ser são ou contrárias ou compostas de contrários.

Para reconciliar isso, alguns afirmam que uma substância pode ser contrária a outra, como o fogo à água, em relação à forma, mas não em relação ao seu sujeito. Mas se assim fosse, a prova de Aristóteles no final de 662 seria inválida; pois então haveria movimento na substância enquanto as formas substanciais fossem contrárias. Pois o movimento é de forma a forma, porque mesmo na alteração o sujeito não é contrário ao sujeito, mas a forma à forma.

Portanto, deve-se dar outra explicação: que o fogo é contrário à água no que diz respeito às suas qualidades ativas e passivas, que são quente e frio, úmido e seco, mas não no que diz respeito às suas formas substanciais. Pois não se pode dizer que o calor seja a forma substancial do fogo, já que em outros corpos ele é um acidente no gênero da qualidade. E a substância não pode ser um acidente de algo.

Mas mesmo essa resposta apresenta uma dificuldade. Pois é claro que as propriedades se originam dos princípios do sujeito, isto é, da matéria e da forma. Ora, se as propriedades do fogo e da água são contrárias, então, uma vez que as causas dos contrários são elas próprias contrárias, parece que as formas substanciais são contrárias. Além disso, prova-se no X da *Metafísica* que todo gênero é dividido por diferenças que são contrárias, e as diferenças são remetidas às formas, como explica o VIII da *Metafísica*. Portanto, parece que há contrariedade entre as formas substanciais.

664. Consequentemente, deve-se afirmar que a contrariedade das diferenças em todos os gêneros se baseia na raiz comum da contrariedade, que é excelência e defeito, ao qual conjunto de contrários todos os outros se reduzem, como foi explicado no Livro I. Pois todas as diferenças que dividem um gênero estão relacionadas de tal modo que uma é como abundância e a outra é como defeito em relação à primeira. Por isso, Aristóteles diz no VIII da *Metafísica* que as definições das coisas são como números, nos quais a adição ou subtração de uma unidade faz um número diferente. No entanto, não é necessário que haja em todo gênero a mesma contrariedade detalhada entre as espécies que existe em alguns gêneros; pois basta uma contrariedade de excelência e deficiência. De fato, como os contrários são as coisas mais distantes, então, para haver contrariedade em um gênero, devem-se encontrar dois extremos que sejam os mais distantes, de modo que entre eles caibam todas as coisas daquele gênero.

No entanto, isso não é suficiente para postular movimento em um gênero, a menos que seja possível passar de um extremo ao outro sem interrupção. Ora, essas duas condições faltam em alguns gêneros; por exemplo, nos números. Pois, embora todos os números difiram segundo excelência ou defeito, não se podem encontrar nesse gênero dois extremos que sejam os mais distantes; pois é possível encontrar um número mínimo, ou seja, 2, mas não um máximo. Da mesma forma, há intervalos entre as espécies de número, pois cada número é formalmente constituído pela unidade, que é indivisível e não contínua com outra unidade.

Igualmente, no gênero da substância. Pois as formas de espécies diversas diferem quanto à excelência e ao defeito, na medida em que uma forma é mais nobre que outra, razão pela qual qualidades diversas podem ser causadas por formas diversas, como a objeção menciona.

No entanto, uma forma de uma espécie não é contrária a outra, se a considerarmos em relação à sua própria natureza específica. Primeiramente, porque, quando se fala de formas substanciais, não há distância máxima entre duas formas quaisquer, de modo que se deva passar por uma série ordenada de formas intermediárias para ir de um extremo ao outro. Pelo contrário, a matéria, quando abandona uma forma, pode receber indiferentemente qualquer outra forma em qualquer ordem. Por isso, Aristóteles diz no II *Da Geração* que, quando o fogo se gera a partir da terra, não é necessário que os elementos intermediários estejam envolvidos de modo algum.

Em segundo lugar, porque, como a essência substancial de qualquer coisa consiste em um indivisível, não se pode encontrar continuidade nas formas substanciais de modo a produzir um movimento contínuo de uma forma a outra pelo enfraquecimento de uma e o fortalecimento da outra.

Portanto, a prova pela qual Aristóteles mostra que não há movimento na substância porque falta a contrariedade é uma demonstração e não meramente uma probabilidade, como o Comentador

parece sugerir. No entanto, além da razão acima apresentada, há outra que prova que na substância não há movimento, e é esta: que o sujeito da forma substancial é meramente um ser em potência.

665. Nas qualidades da terceira espécie, as duas características acima mencionadas dos contrários (ou seja, continuidade e distância máxima entre os extremos) são claramente manifestas: primeiro, porque as qualidades podem ser enfraquecidas e fortalecidas, de modo a produzir um movimento contínuo de qualidade a qualidade; e, segundo, porque existe uma distância máxima entre dois extremos definidos de um mesmo gênero, como preto e branco no gênero da cor, e doce e amargo no gênero do sabor.

No entanto, na quantidade e no lugar, uma dessas duas características é evidente; a saber, a continuidade, mas a outra, que é a distância máxima entre extremos definidos, não se encontra neles, se considerarmos a noção geral de quantidade e lugar. Mas encontra-se, se a buscarmos em uma coisa definida. Por exemplo, em uma espécie definida de animal ou planta, há uma quantidade mínima na qual o movimento de crescimento começa e uma máxima na qual ele termina. Da mesma forma, no lugar estão envolvidos dois termos que são os mais distantes em relação a algum movimento particular: de um deles o movimento começa e no outro termina, e isso ocorre quer o movimento seja natural ou compulsório.

666. Em seguida (488), ele mostra que não há movimento no gênero *para algo*, i.e., relação. Pois em qualquer gênero no qual existe movimento *per se*, nada pode surgir de novo nesse gênero sem que haja mudança, assim como uma nova cor nunca é encontrada em um objeto colorido sem que esse objeto seja mudado. Mas acontece que algo pode ser dito novamente como verdadeiro de uma coisa em relação a outra, onde esta última é mudada, mas a primeira não. Portanto, na relação, o movimento não é encontrado *per se*, mas apenas *per accidens*, na medida em que uma nova relação se segue a alguma mudança; por exemplo, igualdade ou desigualdade acompanham uma mudança quantitativa, e semelhança ou dessemelhança uma mudança qualitativa.

667. O que foi dito parece oferecer dificuldade em relação a alguns tipos de relação e não a outros. Pois há algumas relações que não colocam realidade alguma na coisa da qual são predicadas. Isso acontece às vezes por parte de ambos os extremos, como quando se diz que a mesma coisa é a mesma para a mesma: pois essa relação de identidade seria multiplicada ao infinito, se cada coisa fosse idêntica a si mesma por meio de uma relação acrescentada, visto que é evidente que cada coisa é idêntica a si mesma. Consequentemente, essa relação existe apenas na capacidade racional, na medida em que a razão toma uma e a mesma coisa como os dois extremos da relação. O mesmo é verdadeiro em muitas outras relações.

Mas há algumas relações em que uma relação está realmente em um dos extremos, mas apenas segundo a razão no outro; por exemplo, o conhecimento e o cognoscível. Pois "cognoscível" é um termo relativo, que é aplicado a um objeto não porque ele esteja relacionado a algo devido a uma relação existente no objeto, mas porque algo está relacionado a ele, como fica claro no V da *Metafísica*. Da mesma forma, quando se diz que uma coluna está à direita de um animal: pois direita e esquerda são relações reais no animal (porque os animais possuem energias definidas nas quais essas relações se baseiam), mas na coluna elas não estão presentes na realidade, mas apenas segundo a razão, pois a coluna carece das energias que são a base dessas relações.

Novamente, há relações em que ambos os extremos possuem uma relação real; por exemplo, na igualdade e na semelhança, pois ambos os extremos possuem a quantidade ou a qualidade, que servem como raiz da relação. O mesmo é aparente em muitas outras relações.

Ora, naquelas relações que colocam algo real em apenas um dos extremos, não é difícil ver que, se o extremo no qual a relação realmente existe sofre uma mudança, algo novo será dito correlativamente do outro extremo, mesmo que permaneça inalterado, já que nada realmente lhe aconteceu. No entanto, naqueles casos em que a relação é realmente encontrada em ambos os extremos, é difícil ver como algo relativo pode ser dito de A se B muda, mas A não muda, pois nada pode ser adquirido de novo por A sem que A seja mudado.

Portanto, deve-se dizer que, se alguma mudança em X o torna igual a mim (mesmo que eu não mude em nada), essa igualdade estava de certo modo já em mim como em sua raiz, a partir da qual essa igualdade tem existência real: pois, como tenho tal e tal quantidade, pertence-me ser igual a qualquer coisa que tenha a mesma quantidade. Portanto, quando X adquire novamente essa quantidade, essa base comum da igualdade o alcança: é por isso que nada de novo me acontece, quando começo a ser igual a X, enquanto ele muda.

668. Em seguida (489), ele prova que o movimento não está nos gêneros de ação e paixão. Pois ação e paixão não diferem realmente do movimento, mas acrescentam a ele algo de razão, como dissemos no Livro III. Portanto, é a mesma coisa dizer que o movimento está presente no agir e no ser agido que dizer que o movimento está presente no movimento. A respeito disso, ele faz 3 coisas:

Primeiro, propõe o que pretende;

Segundo, prova sua proposição, em 669;

Terceiro, apresenta uma distinção que explicará a proposição, em 677.

669. Em seguida, em (490), ele prova que não pode haver mudança de mudanças. E faz isso com seis argumentos.

O primeiro deles é que há duas maneiras de interpretar a mudança de mudança. Em um sentido, significa que há uma mudança de uma mudança, ou seja, do sujeito que está sendo mudado, como há mudança de um homem, porque o homem está sendo mudado, por exemplo, de branco para preto. Nessa interpretação, haveria um movimento ou mudança de uma mudança ou movimento como de um sujeito, de tal modo que o movimento ou a mudança são mudados; por exemplo, que a mudança fique quente ou fria, ou mude de lugar, ou cresça, ou diminua. Isso, no entanto, é impossível, porque a mudança não está listada entre os sujeitos da mudança, pois não é uma substância existente por si mesma. Portanto, não pode haver mudança de mudança nesse sentido.

670. De outra forma, pode-se interpretar que haja mudança de mudança como de um termo, de modo que o sujeito A seja movido de um tipo de mudança para outro; por exemplo, de ficar quente para ficar frio ou saudável, de modo que duas mudanças sejam entendidas como os termos de uma única mudança, assim como doença e saúde são tomadas como os dois termos de uma mudança quando um homem é mudado da saúde para a doença. Mas não é possível que um

sujeito seja movido *per se* de uma mudança para outra, mas apenas *per accidens*. E que isso é impossível *per se*, ele prova de duas maneiras: pois todo movimento é uma mudança de uma forma definida para outra forma definida. Mesmo a geração e o perecimento, que são codivididos com o movimento, têm seus termos definidos; mas há esta diferença, a saber, que a geração e o perecimento são para termos opostos "assim", i.e., segundo a contradição, enquanto o movimento tende a um termo oposto "não de maneira semelhante", mas segundo a contrariedade.

Portanto, se um sujeito estiver passando de uma mudança para outra, por exemplo, de ficar doente para ficar branco, enquanto está ao mesmo tempo mudando da saúde para a doença, ele estará passando de uma mudança para outra mudança. Pois enquanto o sujeito ainda está parcialmente no *termo a quo*, ele está sendo movido para o *termo ad quem*, assim como enquanto ainda tem saúde, está sendo movido para a doença.

Agora, se o próprio movimento da saúde para a doença é o termo a quo de algum movimento, então, enquanto essa mudança (da saúde para a doença) ainda está ocorrendo, o sujeito está ao mesmo tempo passando dessa mudança para outra mudança, que sucede no sujeito à primeira mudança. Mas é evidente que, quando a primeira mudança tiver terminado, i.e., quando alguém já tiver mudado da saúde para a doença, subsequentemente alguma outra mudança poderia sucedê-la. E isso não é estranho: pois, após o fim da primeira mudança, o sujeito poderia permanecer em repouso ou ser afetado por outra mudança. Portanto, se há uma passagem da primeira para a segunda mudança, seguir-se-á que o movimento vai da primeira mudança para um objetivo indeterminado. E isso é contra a verdadeira natureza do movimento *per se*, porque todo movimento é de um termo definido para um objetivo determinado, pois um corpo não muda *per se* do branco para qualquer coisa, mas para o preto ou para algo intermediário. É evidente, portanto, que duas mudanças não podem ser os termos *per se* de uma mudança.

671. Ele prova este mesmo ponto novamente com outro argumento: Se a passagem de uma mudança anterior para uma mudança subsequente fosse movimento *per se*, não seria necessário que a passagem fosse sempre para uma mudança "contingente", i.e., uma que pudesse coexistir com a mudança anterior: assim como tornar-se branco pode coexistir com tornar-se doente, mas melhorar não pode coexistir com tornar-se doente, porque essas são mudanças contrárias. Mas é possível que, assim como tornar-se branco pode seguir tornar-se doente no mesmo sujeito, também poderia melhorar. E é isso que ele diz: que a passagem de uma mudança para outra nem sempre será para uma mudança contingente, pois às vezes é para uma não contingente, e essa mudança não contingente procede de algo para outra coisa, isto é, está entre dois outros termos. Portanto, essa mudança não contingente para a qual algo passa a partir da mudança chamada "tornar-se doente" será "melhorar", que é o oposto de "tornar-se doente".

Agora, que isso é estranho é evidente a partir do que dissemos acima, que enquanto a primeira mudança ainda está ocorrendo, está sendo mudada para a segunda mudança: portanto, enquanto algo está sendo movido para a doença, estará mudando para outra mudança chamada "melhorar". Mas o objetivo de melhorar é a saúde (pois é de algo para algo, como foi dito). Portanto, resta que, enquanto algo está sendo movido para a doença, está ao mesmo tempo sendo movido para a saúde, o que significa que está sendo movido em direção a dois contrários ao mesmo tempo e os intenciona ao mesmo tempo — o que é impossível. Consequentemente, é claro que nenhuma mudança de uma mudança para outra é *per se*.

No entanto, que tal coisa possa ocorrer *per accidens*, como ele havia dito antes, ele torna claro quando diz que isso pode acontecer *per accidens*, como quando um sujeito é agora afetado por uma mudança e depois por outra; por exemplo, se alguém é mudado *per accidens* de lembrar para esquecer ou para qualquer outra mudança: porque o sujeito da mudança é algumas vezes mudado para o conhecimento e outras vezes para outra coisa, por exemplo, para a saúde.

672. Antes de apresentar a segunda das seis razões que prometeu, ele apresenta (491) duas proposições condicionais: a primeira das quais é que, se há mudança de mudança e geração de geração, em ambos os casos seria necessário prosseguir *ao infinito*; porque, pela mesma razão, a segunda geração terá outra geração, e assim por diante, ad infinitum.

A segunda condicional é que, se gerações e mudanças são tão dispostas que há mudança de mudança e geração de geração, então, se há uma última mudança ou geração, necessariamente teve que haver uma primeira.

Esta segunda condicional ele agora prova: Seja o fogo a coisa que é gerada simplesmente; se, então, há uma geração da geração, é necessário dizer que aquela geração simples foi ela mesma gerada e que seu vir-a-ser veio a ser. Quando, no entanto, aquele vir-a-ser estava sendo gerado, o fogo não existia (pois está-se assumindo que o fogo está sendo gerado simplesmente): porque uma coisa não existe enquanto está vindo a ser, mas existe pela primeira vez depois que veio a ser. Portanto, enquanto o vir-a-ser do fogo estava no estado de vir a ser, o fogo ainda não tinha vindo a ser; portanto, ainda não existia. E, novamente, o próprio vir-a-ser de seu vir-a-ser estava ele mesmo (pela mesma razão) vindo a ser. Consequentemente, assim como quando o vir-a-ser do fogo estava vindo a ser, o fogo não existia, assim também, enquanto o vir-a-ser do vir-a-ser estava ocorrendo, o vir-a-ser do fogo não existia.

A partir disso, fica claro que o vir-a-ser do fogo não pode existir até que aquele vir-a-ser esteja completo e, pela mesma razão, o vir-a-ser anterior do vir-a-ser do fogo, e assim por diante até o primeiro. Consequentemente, se não houve um primeiro vir-a-ser, não haverá um último, i.e., nenhum vir-a-ser do fogo. Mas se um processo infinito for postulado em casos de vir-a-ser, não haverá primeira mudança e nem primeiro vir-a-ser, porque no reino do infinito não há primeiro. Portanto, segue-se que não há sequência alguma entre gerações e entre mudanças. Mas se não há geração ou mudança, nada vem a ser e nada muda. Consequentemente, se houvesse vir-a-ser de vir-a-ser ou mudança de mudança, nada jamais viria a ser ou mudaria.

Note, no entanto, que este argumento não exclui a possibilidade de uma mudança seguir outra ao infinito *per accidens*: o que deve ser admitido de acordo com a opinião de Aristóteles, que postulou o movimento eterno. Mas o argumento pretende mostrar que não há mudança *per se* ao infinito, pois nesse caso uma mudança presente dependeria de uma infinidade de mudanças precedentes e nunca terminaria.

673. Ele dá a terceira razão em (492) e é esta. Um mesmo movimento tem como seus contrários tanto o movimento quanto o repouso; por exemplo, tanto descer quanto o repouso no lugar inferior são contrários a subir. Da mesma forma, a geração e o perecimento são contrários. Mas os contrários são aptos a afetar a mesma coisa. Portanto, tudo o que vem a ser pode perecer. Mas se há vir-a-ser de vir-a-ser, então o vir-a-ser deve vir a ser. Portanto, o vir-a-ser perece. Mas o que

perece deve ser: pois assim como é o que não é que vem a ser, assim é o que é que perece. Portanto, é necessário que quando o que vem a ser vem a ser, i.e., quando algo vem a ser e o vir-a-ser existe, então o próprio vir-a-ser perece, não tão logo o vir-a-ser termina ou algum tempo depois de terminar, mas durante o vir-a-ser — o que parece absurdo.

Mas deve-se observar que o vir-a-ser é como um termo do que vem a ser como uma substância faz, porque o vir-a-ser é uma mudança que tende à substância. Mas o sujeito do vir-a-ser não é o que vem a ser, mas sua matéria. Portanto, Aristóteles não está se desviando de sua proposição de que não há mudança de mudança, como de um termo.

674. Em (493), ele dá a quarta razão. Em todo vir a ser, deve haver matéria da qual aquilo que vem a ser é gerado, assim como toda mudança requer alguma matéria ou sujeito: por exemplo, na alteração, o sujeito é o corpo, se você está lidando com qualidades corporais, ou a alma, se está lidando com qualidades da alma. Se, portanto, o vir-a-ser vem a ser, deve haver alguma matéria envolvida que passa para a forma que vem a ser, assim como a matéria do fogo gerado passou para a forma fogo. No entanto, tal matéria não é encontrável.

No mesmo espírito, ele faz uso de outro meio: a saber, que em todo vir-a-ser ou mudança deve estar envolvido um objetivo para o qual algo é movido. E este objetivo deve ser algo definido e capaz de ser apontado. Mas nem a mudança nem o vir-a-ser são tal objetivo. Portanto, não é possível que haja mudança de mudança ou vir-a-ser de vir-a-ser.

675. Em (494), ele dá a quinta razão: O gênero está para o gênero assim como a espécie está para a espécie. Se, portanto, há vir-a-ser de vir-a-ser, então o vir a ser do ensino é ele mesmo ensino. Mas isso é evidentemente falso: pois o ensino é a geração da ciência e não do ensino. Portanto, também não pode haver um vir-a-ser de vir-a-ser.

676. A sexta razão é dada em (495) e é esta: Se há mudança de mudança, seja como de um sujeito ou como de um termo, então, uma vez que há três espécies de movimento, como foi dito acima (movimento para onde, quantidade e qualidade), seguir-se-á que uma dessas espécies poderia ser o sujeito e o termo de alguma outra espécie ou mesmo de sua própria espécie. Portanto, seguir-se-á que o movimento local pode ser alterado ou mesmo ser movido localmente. Tal coisa é mais claramente absurda quando se desce aos casos do que quando se fala em geral. Portanto, não se pode admitir que haja mudança de mudança ou vir-a-ser de vir-a-ser.

677. Em seguida, no ponto (496), ele mostra em que sentido pode haver mudança da mudança. E diz que, como há três modos pelos quais algo pode ser movido (a saber, por acidente, por parte ou *per se*), é apenas *per accidens* que poderia haver mudança da mudança, ou seja, apenas na medida em que o sujeito da mudança muda: por exemplo, se alguém, enquanto está se curando, corresse ou aprendesse; pois então o processo de cura seria correr ou aprender *per accidens*, assim como um músico constrói *per accidens*. Mas não é nossa intenção tratar do movimento *per accidens*, pois já decidimos deixá-lo de lado.

Lição 4: O movimento se dá apenas na quantidade, na qualidade e no lugar

678. Tendo mostrado que não há movimento na substância, nem na relação, nem na ação e na paixão, o Filósofo agora indica em quais gêneros o movimento existe. E sobre isso ele faz três coisas:

Primeiro, chega à conclusão pretendida;

Segundo, mostra como o movimento se encontra em cada um dos três gêneros, 679;

Terceiro, responde a uma dificuldade, em 682.

Diz, portanto, primeiro (497) que, como o movimento não está nem na substância, nem na relação, nem no agir e no ser-afetado, conforme foi explicado, restam apenas três gêneros nos quais há movimento: *quantidade*, *qualidade* e *onde*, pois em cada um desses gêneros é apto a existir a contrariedade que o movimento requer.

Ele já explicou tanto por que omite os três gêneros de *quando*, *situação* e *hábito*, quanto como há contrariedade nos três gêneros em que o movimento se encontra.

679. Em seguida (498), explica como o movimento se encontra nos três gêneros:

Primeiro, na qualidade;

Segundo, na quantidade, em 680;

Terceiro, no onde, em 681.

Diz, portanto, primeiro que o movimento no gênero da qualidade é chamado "alteração". E ele se refere a este gênero com um nome comum — alteração; pois, em latim, a palavra *alterum* (outro) costuma ser aplicada a coisas que diferem quanto à qualidade. E falamos de qualidade não no sentido em que ela se encontra no gênero da substância, onde se diz que a diferença substancial é predicada em relação àquilo que qualifica, mas no sentido de uma característica passiva (contida na terceira espécie de qualidade) em virtude da qual algo é dito receber ou não receber uma qualidade, como quente e frio, preto e branco, e assim por diante. É com respeito a estas que se diz que as coisas são "alteradas", como será mostrado no Livro VII.

680. Então (499), ele mostra como há movimento na quantidade. E diz que o movimento com respeito à quantidade não tem um nome para seu gênero, como a qualidade tem o nome genérico "alteração". Antes, é nomeado de acordo com suas espécies, que são "crescimento" e "diminuição". Pois o movimento do tamanho imperfeito para o perfeito chama-se "crescimento"; o do tamanho perfeito para o imperfeito chama-se "diminuição".

681. Em seguida (500), explica como há movimento no onde. E diz que o movimento com respeito ao lugar não tem nem um nome comum para seu gênero, nem um nome particular para sua espécie; contudo, dá-lhe o nome geral *latio* — embora este não seja o nome genérico de todo tipo de movimento local. Pois é usado propriamente para coisas que são movidas quanto ao lugar de tal modo que não é devido ao seu próprio poder que seu movimento local cessa; em outras palavras, coisas que são movidas não por si mesmas, mas por outros.

A razão pela qual o nome comum pôde ser aplicado ao movimento na qualidade é que as qualidades são contrárias na própria noção de suas espécies, segundo a qual estão contidas sob o gênero da qualidade. Mas as quantidades são contrárias, não segundo as próprias características de suas espécies, mas segundo o "perfeito" e o "diminuído"; e é segundo estes que as espécies de quantidade derivam seu nome. No entanto, no lugar, a única contrariedade que existe é fundada no movimento com respeito ao qual dois termos estão mais distantes. Consequentemente, porque tal contrariedade se baseia em algo inteiramente estranho ao lugar, nenhum movimento neste gênero poderia possuir um nome baseado seja no gênero, seja na espécie sob o gênero.

682. Então (501), ele esclarece um ponto sobre o qual poderia haver dúvida e mostra a qual espécie de movimento deve ser reduzida uma mudança do menor para o maior ou do maior para o menor; por exemplo, quando algo branco se torna menos branco ou mais branco. Pois, à primeira vista, poderia parecer que deveria ser reduzida aos movimentos chamados "aumento" e "diminuição". Mas ele mostra que deve ser reduzida à alteração, dizendo que qualquer mudança dentro da mesma espécie de qualidade, por exemplo, mudança para brancura ou para mais ou menos brancura, é alteração.

Ele prova isso pelo fato de que a alteração, que é a mudança de um contrário para o outro com respeito à qualidade, pode ocorrer de duas maneiras: primeiro, sem qualificação, como quando algo muda de branco para preto ou vice-versa; ou, segundo, com qualificação, quando algo muda de mais branco para menos branco, e vice-versa. E que tal mudança é uma mudança de contrário para contrário, ele agora prova: pois, quando algo é mudado de mais branco para menos branco, diz-se que tal coisa é mudada de um contrário para seu oposto, porque se aproxima do verdadeiro contrário, que é o preto. E quando é mudado de menos branco para mais branco, é como se fosse mudado de um contrário para seu oposto, isto é, de preto para branco. Pois torna-se mais branco ao se afastar mais do preto e adquirir uma posseção mais perfeita da brancura.

Para que haja alteração, não faz diferença se a mudança é sem qualificação de contrário para contrário, ou de mais para menos ou de menos para mais, exceto que, no primeiro caso, os termos da alteração devem ser dois contrários em ato; enquanto a mudança com respeito a mais e menos envolve o sujeito ter ou não ter, em maior ou menor grau, um ou outro dos contrários.

No final de (502), ele conclui que agora está claro que existem apenas esses três tipos de movimento.

683. Então (503), ele explica os vários sentidos de "imóvel", dando três. O termo "imóvel" é aplicado, em primeiro lugar, ao que é absolutamente incapaz de ser movido, como Deus; assim como, correspondentemente, aplicamos a palavra "invisível" ao som. Em um segundo sentido, é aplicado ao que é movido com dificuldade (de duas maneiras): seja porque, após ter começado a ser movido, continua lentamente e com grande dificuldade (como quando chamamos uma pessoa manca de "imóvel"); seja porque é difícil fazê-lo começar, tanto pelo trabalho quanto pelo tempo envolvidos, como quando dizemos que uma montanha ou uma grande rocha é imóvel. Em um terceiro sentido, algo é chamado de "imóvel" quando é capaz de ser facilmente movido, mas não está em movimento quando, onde e da maneira como é capaz. Somente isso é chamado de "repouso", porque o repouso é o contrário do movimento. Aqui, "contrário" é usado em sentido amplo, isto é, no sentido que inclui até mesmo a privação. Daí ele conclui que o repouso é a privação do movimento naquilo que é capaz de movimento. Pois "contrário" e "privação" são aplicados apenas a coisas que são suscetíveis de opostos.

Finalmente, em (504) ele resume e diz que agora está claro o que é o movimento, o que é o repouso, quais são as variedades de mudança e quais delas podem ser chamadas de movimento.

Lição 5: As definições de “estar em contato”, “consecutivo”, “contínuo”

684. Após dividir a mudança e o movimento em suas espécies, o Filósofo agora começa a discutir os sentidos em que se diz que o movimento é uno e os sentidos em que se diz que os movimentos são contrários. Sobre isso, ele faz duas coisas:

Primeiro, estabelece um pano de fundo de noções preliminares que serão úteis;

Segundo, persegue seu objetivo principal, na Lição 6.

Sobre o primeiro, ele faz três coisas:

Primeiro, declara sua intenção;

Segundo, persegue-a, aqui em 684;

Terceiro, faz um resumo, em 694.

Diz, portanto, primeiro que agora devemos definir os termos *junto*, *estranho* ou *separado*, *tocante* [em contato], *intermediário* [ou entre], *consecutivo a*.

A razão para estabelecer essas definições agora é que elas serão usadas em demonstrações posteriores, assim como no início de Euclides são colocadas definições que servem como princípios para demonstrações posteriores.

685. Em seguida (506) ele executa seu plano.

Primeiro, define os termos que mencionou;

Segundo, compara um com o outro, em 692.

Sobre o primeiro, ele faz três coisas:

Primeiro, define aqueles que pertencem ao *contato*, i.e., *tocar*;

Segundo, aqueles que pertencem à *consecutividade*, em 686;

Terceiro, aqueles que pertencem ao *contínuo*, em 691.

Uma vez que “junto” ocorre na definição de estar em contato, o Filósofo o define primeiro (506) e diz que se diz que aquelas coisas estão juntas em relação ao lugar que estão em um primeiro lugar, onde primeiro lugar se refere ao lugar próprio em vez do comum. Pois se diz que as coisas estão *juntas* não porque estão em um lugar comum, mas em um lugar próprio; caso contrário, poderíamos dizer que todos os corpos estão juntos, uma vez que todos estão contidos sob os céus.

Ele fala de tais coisas que estão juntas em relação ao lugar, em distinção àquelas que se diz estarem juntas no tempo — um ponto que não estamos discutindo agora. Inversamente, quaisquer coisas que estão uma em um lugar e outra em outro lugar são ditas existir *separadas* ou *afastadas*.

Mas estar em contato é dito daquelas coisas cujos termos extremos estão juntos. Os termos extremos dos corpos são as superfícies, e das superfícies, as linhas, e das linhas, os pontos. Portanto, se duas linhas estão em contato quanto a seus termos extremos, os dois pontos das duas linhas em contato estarão contidos sob um ponto do lugar que as contém. Disso, porém, não se segue que a coisa no lugar seja maior que o lugar, pois ponto adicionado a ponto não faz nada maior. E o mesmo vale para os outros.

686. Em seguida, em (507), ele define as coisas que pertencem à *consecutividade*. Sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro, ele define *entre*, que é colocado na definição de *consecutivo a*;

Em segundo lugar, ele define *consecutivo a*, em 689;

Em terceiro lugar, ele extrai um corolário, em 690.

Ele diz, portanto, primeiro (507) que o *entre* é aquilo que uma coisa em mudança natural e ininterrupta tende a alcançar antes de chegar ao termo final do movimento, para o qual termo está sendo mudada; por exemplo, se algo está mudando de A para C através de B, então, desde que seja um movimento contínuo, alcança B antes de C.

Em alguns casos, há vários "entres" a serem percorridos à medida que se passa de um extremo ao outro, como do preto ao branco há muitas cores entre; mas deve haver pelo menos três coisas envolvidas, duas das quais são extremos e uma o *entre*. Consequentemente, o *entre* é o que deve ser percorrido antes de chegar ao termo de uma mudança: mas o termo de uma mudança é um contrário; pois já foi dito que o movimento vai de contrário a contrário.

687. Como a definição de *entre* fez menção à continuidade do movimento, ele mostra agora o que significa movimento contínuo. Ora, a continuidade do movimento pode ser vista sob dois aspectos: primeiro, a partir do tempo durante o qual o movimento ocorre e, segundo, a partir da coisa através da qual o movimento ocorre, por exemplo, a magnitude, no movimento local.

Para que um movimento seja contínuo, é necessário que não haja interrupções no tempo, pois mesmo a menor interrupção do movimento em relação ao tempo impede que o movimento seja contínuo.

Mas, por parte da magnitude através da qual o movimento passa, pode haver pequenas variações sem prejuízo da continuidade do movimento. Isso é claro nas travessias de ruas, onde são colocadas pedras ligeiramente distantes umas das outras, e sobre as quais uma pessoa passa de um lado da rua ao outro sem interromper seu movimento. Isto, portanto, é o que ele diz: que a continuidade do movimento está presente quando não há vazio ou apenas o menor na coisa, ou seja, quando não há interrupção na coisa sobre a qual o movimento passa ou, se houver, é muito pequena. Mas não pode haver a menor interrupção de tempo, se o movimento for contínuo.

Como pode haver um vazio no movimento contínuo, ele explica acrescentando que um movimento será contínuo mesmo se houver um vazio no material, desde que não haja vazio de tempo; por exemplo, se ao tocar harpa toca-se a nota mais alta imediatamente após soar a mais baixa e nenhuma das intermediárias. Mas isto não é um vazio no tempo, mas no material em que o movimento ocorre.

O que foi dito sobre a continuidade do movimento aplica-se não apenas ao movimento local, mas a todos os outros também.

688. Mas como não é evidente como o termo de um movimento local é um contrário, já que um lugar não parece ser contrário a outro, ele agora dá uma explicação. E diz que o contrário em relação ao lugar é a maior distância retilínea, onde a maior distância é tomada em relação ao movimento, aos móveis e aos motores; por exemplo, para o movimento de coisas pesadas e leves, a distância do centro da terra à extremidade do céu é a maior distância, enquanto em relação ao meu movimento e ao teu movimento, a maior distância é o intervalo entre onde começamos e onde pretendemos chegar.

O que ele quer dizer com a frase "em linha reta" ele explica acrescentando "que a linha mais curta é definitivamente limitada". Para entender isso, considere que a menor distância entre dois pontos é uma linha reta, pois entre dois pontos quaisquer há apenas uma linha reta. Mas há inúmeras linhas curvas entre dois pontos, onde por linhas curvas entendemos os arcos de círculos maiores ou menores. Ora, como toda medida deve ser finita (caso contrário, não haveria como saber a quantidade de uma coisa — pois esse é o propósito da medida), a maior distância entre dois objetos não é medida por uma linha curva, mas por uma linha reta, que é finita e determinada.

689. Então, em (508), ele define o que se entende por *consecutivo a* e uma espécie dele, ou seja, *contíguo*. E diz que duas coisas são necessárias para que algo seja chamado *consecutivo a* outro. Uma é que esteja *depois* do primeiro e em certa ordem: seja segundo a posição, como coisas que estão em ordem no lugar; seja segundo a espécie, como 2 vem depois de 1; ou de qualquer maneira em que as coisas podem estar em ordem, como segundo a virtude, segundo a dignidade, segundo o conhecimento, e assim por diante. O outro requisito é que entre aquilo que é consecutivo e aquilo a que é consecutivo não haja nada do mesmo tipo intermediário; por exemplo, uma linha é consecutiva a outra se não há linha entre — da mesma forma de uma unidade a outra e de uma casa a outra. No entanto, isso não proíbe que outra coisa intervenha. Por exemplo, um animal poderia ser encontrado entre duas casas.

Por que ele disse "a que é consecutivo" e "que está depois do primeiro" ele explica acrescentando que tudo o que é dito *consecutivo* o é em relação a algo outro, não como sendo anterior a ele, mas

como o seguinte. Pois 1 não é dito *consecutivo* a 2, ou uma lua nova a uma segunda lua nova; ao contrário, é o oposto.

Em seguida, ele define uma certa espécie de *consecutivo* chamada *contíguo*. E diz que nem tudo que é consecutivo é também contíguo, mas apenas quando é consecutivo e está em contato, de modo que não haja nada entre, ou seja, nada do mesmo gênero ou de qualquer outro gênero.

690. Então, em (509), ele conclui do que foi dito que, como o *entre* é aquilo através do qual algo é mudado para o que é final, e como toda mudança é entre opostos que são ou contrários ou contraditórios, embora não haja *entre* nos contraditórios, segue-se que é entre contrários que o *entre* é encontrado.

Em seguida, em (510), ele mostra o que é um *contínuo* e diz que é uma espécie do contíguo. Pois quando o termo de duas coisas em contato é um e o mesmo, então algo é contínuo. E a própria palavra "contínuo" denota isso. Pois "contínuo" deriva de "continere" (manter junto): quando, portanto, muitas partes são mantidas juntas em uma unidade e, por assim dizer, mantêm-se juntas, então há um contínuo. Mas isso não pode acontecer quando os fins são dois, mas apenas quando são um.

A partir disso, ele conclui ainda que a continuidade pode ocorrer apenas em coisas das quais uma unidade através do contato é naturalmente apta a surgir. Pois de qualquer maneira que um todo seja naturalmente uno e contínuo, da mesma forma é formada uma unidade contínua a partir de muitas coisas, seja por rebitagem, por colagem ou por qualquer forma de contato que faça um termo para duas partes, ou mesmo por nascer de outro, como o fruto nasce de uma árvore e forma uma espécie de contínuo com ela.

692. Então, em (511), ele compara três dos anteriores entre si; a saber, o *consecutivo* ao *contínuo* e o *contínuo*. Sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro ele compara a consecutividade ao contato;

Em segundo lugar, o contato com o contínuo, em 693;

Em terceiro lugar, ele extrai um corolário, em 694.

Ele diz, portanto, primeiro (511) que fica claro por que, entre esses três, a *consecutividade* é naturalmente primeira na ordem da natureza, pois nos casos de contato há sempre consecutividade, já que deve haver uma ordem, pelo menos de posição, entre as coisas que estão em contato. Mas nem todos os casos de consecutividade envolvem contato, pois uma ordem pode existir entre coisas nas quais não há contato, como nas substâncias separadas da matéria. Portanto, a consecutividade está presente em coisas que são anteriores na definição, pois é encontrada nos números, nos quais não há contato, que está presente apenas entre os contínuos. Os números, no entanto, são anteriores às quantidades contínuas na definição, pois são mais simples e mais abstratos.

693. Em seguida, em (512), ele compara *em contato* com o contínuo e diz que, pela mesma razão, estar em contato é anterior ao contínuo, porque, se algo é contínuo, deve estar em contato, mas

não se segue necessariamente que, se está em contato, seja contínuo.

E ele prova isso pelas definições de ambos. Pois não é necessário que os extremos das coisas sejam um (o que está implícito na noção de contínuo) se eles estão juntos (o que está implícito na noção de contato). Mas, por outro lado, se os extremos são um, eles devem estar juntos, pois o que é um está junto consigo mesmo.

No entanto, se "junto" implica uma relação entre coisas distintas, então coisas que estão juntas não são uma: e, de acordo com isso, os contínuos não estão em contato. Mas estão, se não falamos de forma tão precisa. Portanto, ele conclui que a junção natural, ou seja, a continuidade, na qual uma parte é unida a outra em um extremo, é a última a surgir, no sentido de que o específico surge após o geral, assim como o animal surge antes do homem. E, portanto, digo que a junção natural é a última, porque as coisas devem mutuamente se tocar se suas extremidades são naturalmente unidas; no entanto, não é necessário que todas as coisas que se tocam estejam naturalmente unidas umas às outras. Mas, em relação às coisas que não podem se tocar, é claro que a continuidade é impossível.

694. Em seguida, em (513), ele extrai um corolário do que precede: ou seja, se o ponto e a unidade têm uma existência independente por si mesmos, como alguns dizem que supõem uma existência separada para os objetos matemáticos, segue-se que a unidade e o ponto não são a mesma coisa.

E isso fica claro por duas razões: primeiro, porque os pontos estão presentes em coisas que são capazes de contato mútuo, e certas coisas se tocam nos pontos; mas nas unidades nunca se encontra contato, apenas consecutividade. Segundo, porque deve haver algo existente entre dois pontos, mas entre duas unidades não há necessariamente algo

intermediário. Pois é evidente que entre as duas unidades que formam 2 e a própria primeira unidade, que é 1, não há nada intermediário.

Finalmente, em (514), ele faz um resumo e diz que definimos o que se entende por junto e separado, contato, entre, consecutividade, contíguo e contínuo. Também mostramos em quais circunstâncias cada um desses termos é aplicável.

Lição 6: Unidade genérica, específica e numérica do movimento

695. Após estabelecer algumas definições a serem usadas posteriormente, o Filósofo agora passa a discutir a unidade do movimento e a contrariedade dos movimentos.

Primeiro ele trata da unidade e diversidade do movimento;

Em segundo lugar, da sua contrariedade, que é um tipo de diversidade, L.8,

Sobre o primeiro ele faz três coisas:

Primeiro mostra como o movimento é dito genericamente uno;

Em segundo lugar, como é especificamente uno, em 697;

Em terceiro lugar, como é numericamente uno, em 699.

696. Diz portanto (515) que há várias maneiras pelas quais um movimento é uno, assim como o próprio uno tem muitos sentidos: i.e., genérico, específico e numérico. Um movimento é dito genericamente uno segundo os diferentes predicamentos. Pois todos os movimentos que são atribuídos a um mesmo predicamento podem ser chamados genericamente unos; assim, todo movimento local é um movimento genérico uno, porque cada um está no predicamento onde, e difere genericamente da alteração, que está no predicamento qualidade, como foi dito acima.

697. Então em (516) ele mostra como os movimentos são especificamente unos.

Primeiro ele mostra isso;

Em segundo lugar, ele levanta uma questão, em 698.

Diz portanto primeiro (516) que um movimento é chamado especificamente uno quando, além de ser genérico uno, ocorre também em uma espécie incapaz de subdivisão. Pois algumas espécies podem ser subdivididas em outras espécies, como a cor, que é uma espécie da qualidade, é capaz de diferenças que geram subespécies. Logo, movimentos relativos à cor podem ser diversos em espécie, como o branqueamento e o enegrecimento; mas todos os casos de branqueamento são especificamente os mesmos (assim como todos os casos de enegrecimento o são), pois não há

subespécies de branqueamento.

Mas quando acontece que a espécie é ao mesmo tempo um gênero, então os movimentos encontrados em uma espécie subalternada são qualificadamente unos, embora, estritamente falando, não sejam da mesma espécie. Assim, a ciência é uma espécie de conhecimento, bem como um gênero dos vários tipos de ciência. Logo, toda doutrinação, que é um movimento em direção à ciência, é em certo sentido especificamente a mesma, embora, estritamente falando, não o seja, pois a doutrinação pela qual a gramática é ensinada é absolutamente diferente em espécie daquela pela qual a geometria é ensinada.

Agora deve-se observar que no que precede o Filósofo baseou a unidade e diversidade do movimento nos gêneros e espécies nos quais o movimento pode ocorrer, porque o movimento é de certa forma reduzido ao gênero no qual o movimento está.

698. Então em (517) ele levanta uma questão sobre o que precede: Se um movimento é especificamente uno e o mesmo quando a mesma coisa muda frequentemente do mesmo para o mesmo, e.g., quando um ponto (segundo os geômetras que imaginam que um ponto pode ser movido) muda repetidamente deste lugar para aquele. Ora, segundo o que precede, parece que a resposta deveria ser Sim. Pois se todos os movimentos que tendem à mesma espécie, e.g., brancura, são especificamente os mesmos, com muito mais razão dois movimentos da mesma origem para o mesmo término deveriam ser especificamente unos. Mas se fosse assim, seguir-se-ia então que um movimento retilíneo é especificamente o mesmo que um movimento circular. Pois é possível passar deste lugar para aquele por meio de um movimento circular, i.e., descrevendo um arco, e depois seguindo em linha reta. Da mesma forma, seguir-se-ia que nos movimentos dos animais, andar (que é em linha reta) seria especificamente o mesmo que girar, que consiste em rodar-se em círculos.

No entanto, ele responde a esta dificuldade à luz do que precede. Pois foi decidido que se aquilo no qual o movimento ocorre é especificamente diferente (como no presente caso o caminho circular é especificamente diferente do reto), o próprio movimento também é diferente. Consequentemente, para que dois movimentos sejam especificamente os mesmos, não apenas o objetivo deve ser especificamente o mesmo, mas também aquilo através do qual o movimento passa. Ora, é claro que uma linha reta é especificamente diferente da curva. Consequentemente, um movimento circular e um retilíneo, bem como andar e girar, não são especificamente os mesmos, mesmo que tendam ao mesmo objetivo, porque os caminhos não são especificamente os mesmos.

Mas se os objetivos são idênticos e os caminhos especificamente os mesmos, então os movimentos são especificamente os mesmos; e muito mais ainda, se os objetivos e o caminho são numericamente os mesmos, os mesmos movimentos repetidos serão especificamente os mesmos.

699. Então em (518) ele estabelece a terceira maneira pela qual um movimento é dito uno; a saber, numericamente. Sobre isso ele faz duas coisas:

Primeiro explica quando um movimento é numericamente uno;

Em segundo lugar, ele levanta algumas questões sobre este ponto, em 700.

Ele diz, portanto, primeiro (em 516) que, nos dois primeiros sentidos, os movimentos não são uno de modo absoluto, mas são uno apenas em certo sentido, isto é, em gênero e espécie. Mas, no terceiro sentido, um movimento é uno de modo absoluto, isto é, quando é numericamente uno em sua essência.

Qual movimento é uno dessa forma ficará claro se distinguirmos as coisas necessárias para o movimento: pois, numericamente, há três coisas das quais depende a unidade de um movimento: primeiro, o sujeito que está sendo movido; segundo, o gênero ou espécie do movimento; terceiro, o tempo em que o movimento ocorre. E ele explica cada um desses individualmente.

Um sujeito do movimento é necessário porque, em todo caso de movimento, deve haver algo que está sendo movido, como um homem, ouro ou algum corpo. Da mesma forma, o sujeito deve ser afetado por algum gênero ou espécie de movimento, como lugar ou uma qualidade passível. Novamente, o tempo deve ser considerado, porque tudo que é movido é movido no tempo.

Agora, entre essas três coisas, a unidade genérica ou específica do movimento pode depender da coisa na qual há movimento; por exemplo, do lugar ou da qualidade. Mas o tempo não responde pela unidade genérica ou específica do movimento, pois há apenas um tempo específico; em vez disso, ele responde pela continuidade do movimento, isto é, que ele flui sem interrupção.

Mas a unidade do movimento, no sentido de unidade absoluta, depende de todas as três. Pois aquilo em que o movimento existe deve ser uno e indivisível da maneira como uma espécie incapaz de subdivisão adicional é dita ser una. Além disso, o tempo durante o qual o movimento ocorre deve ser contínuo, sem quaisquer interrupções. Terceiro, o sujeito em movimento deve ser uno.

No entanto, há dois tipos de unidade do sujeito que não são suficientes para garantir que o movimento seja absolutamente uno. O primeiro tipo é accidental: por exemplo, Córisco e branco são accidentalmente unos, mas o movimento próprio de Córisco não é o mesmo que o movimento próprio do branco. Pois o movimento próprio do branco é tornar-se preto, e o movimento próprio de Córisco é andar; e esses são diferentes. O segundo tipo é a unidade genérica e específica. Pois, para que um movimento seja numericamente uno, não é suficiente que o sujeito seja uno como algo comum, seja genérica ou especificamente. Pois é possível que dois homens estejam sendo curados durante o mesmo período de tempo em relação à mesma coisa; por exemplo, de inflamação no olho, de modo que o tempo seja uno e a espécie de movimento seja una, e o sujeito seja uno em espécie. No entanto, essas duas curas não são numericamente unas, mas apenas especificamente.

700. Então, em (519), ele levanta uma questão. E sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro, ele menciona o que, à primeira vista, parece ser um movimento numericamente uno;

Segundo, ele levanta uma questão sobre isso, em 701;

Terceiro, ele dá a verdadeira solução, em 702.

Ele diz, portanto, primeiro (519) que é possível que um móvel, por exemplo, Sócrates, seja alterado em dois tempos diferentes em relação à mesma doença específica, por exemplo, se ele é curado duas vezes de inflamação no olho. Essa cura repetida será, à primeira vista, um movimento numericamente uno, se a saúde adquirida for numericamente a mesma em ambos os casos. E isso será assim se for possível que aquilo que deixou de ser venha a ser novamente como a mesma coisa numérica — o que parece impossível. Pois a saúde adquirida após a primeira alteração foi posteriormente perdida, e a mesma saúde numérica não pode ser recuperada.

Mas parece que, se a mesma saúde numérica fosse recuperada, a segunda alteração seria numericamente o mesmo movimento que o primeiro; enquanto, se a mesma saúde numérica não for recuperada, o movimento não será numericamente o mesmo, mas especificamente.

701. Então, em (520), ele levanta outra dificuldade sobre este ponto. É esta: se alguém persevera continuamente na saúde ou em qualquer outro acidente, poderia a saúde, ou qualquer outro hábito ou paixão nos corpos, ser una? Parece que não, porque certos filósofos acreditam que todos os sujeitos que possuem certas qualidades ou hábitos estão em movimento e fluxo contínuos.

Se, portanto, no caso de uma pessoa que permanece saudável, há uma e a mesma saúde ao amanhecer, ao meio-dia e à noite, parece não haver razão para que, no caso de uma pessoa que adoece e depois se recupera, a saúde recuperada não seja numericamente a mesma que a possuía anteriormente.

Aristóteles não resolve esta questão: primeiro, porque não é pertinente, já que pertence à metafísica, cuja jurisdição é considerar o uno e o múltiplo, o mesmo e o diverso; e, segundo, porque essa dificuldade é baseada na suposição falsa de que todas as coisas estão em um estado de mudança e fluxo contínuos, como Heráclito acreditava — uma opinião que Aristóteles refuta na Metafísica IV. Além disso, os dois casos não são os mesmos: pois, enquanto a saúde permanece, apesar das flutuações no grau, a saúde original não é interrompida, como no caso de alguém que perde completamente sua saúde.

702. Então, em (521), ele determina a verdade em relação ao caso mencionado em 700. Pois ele mencionou ali que, se é a mesma qualidade que é recuperada, a segunda alteração será numericamente o mesmo movimento que o primeiro; se a mesma qualidade numérica não for recuperada, então não é o mesmo ato numericamente.

Tendo apresentado uma certa dificuldade como que dando uma razão para o que foi estabelecido acima, ele acrescenta que a razão para levantar a dificuldade foi que, à primeira vista, parecia que o mesmo argumento valeria para a unidade da qualidade e do movimento.

Mas há uma diferença: pois segue-se que, se dois movimentos são os mesmos na maneira pela qual um movimento é dito numericamente uno, então o hábito, isto é, a qualidade, adquirida pelo movimento é una; porque a mesma qualidade numericamente é produzida por um ato numericamente uno. No entanto, se a qualidade que retorna é una, nem todos concordariam que o ato é uno; pois, se o término de dois movimentos é numericamente uno, isso não significa que os movimentos eram numericamente unos. Isso é evidente no movimento local. Pois, quando uma pessoa interrompe sua caminhada, o ato de andar cessa; mas, quando ela retoma, o ato retoma.

Agora, se você dissesse que toda a jornada é um ato de andar que cessa de ser e depois é revivido, então seguiria que uma e a mesma coisa pode existir e deixar de existir várias vezes — o que é impossível. Da mesma forma, se a mesma saúde numérica é repetidamente recuperada, não se segue que a segunda cura foi o mesmo movimento que a primeira, assim como uma segunda caminhada não é a mesma que a primeira, mesmo que ambas vão em direção ao mesmo objetivo numérico.

Finalmente, ele conclui que essas dificuldades estão fora da presente investigação e, por essa razão, devem ser deixadas de lado.

Lição 7: Unidade numérica do movimento (continuação)

703. Após estabelecer que são necessárias três coisas para que um movimento seja incondicionalmente uno, a saber: unidade de tempo, unidade daquilo em que o movimento ocorre e unidade de sujeito, o Filósofo pretende agora provar isso.

Ora, embora haja várias maneiras pelas quais as coisas são incondicionalmente unas, sendo uma a maneira pela qual um indivisível é uno e outra a maneira pela qual um contínuo é uno, nenhum movimento pode ser incondicionalmente uno à maneira de um indivisível, porque nenhum movimento é indivisível. Consequentemente, resta que um movimento é uno na medida em que é contínuo e que, no que concerne ao movimento, ser contínuo é ser incondicionalmente uno, de modo que a própria continuidade do movimento é suficiente para sua unidade. Pois, se é contínuo, é uno. Portanto, tudo o que é necessário para tornar um movimento contínuo é também necessário para torná-lo uno.

704. Ora, para que um movimento seja contínuo, três coisas são necessárias. A primeira delas é a unidade na espécie. Pois não haverá continuidade entre um movimento e outro indiscriminadamente, assim como não há continuidade entre quaisquer duas coisas contínuas escolhidas ao acaso em qualquer outra esfera. Só pode haver continuidade quando as extremidades das duas coisas são uma — isso está implícito na própria noção de continuidade, como foi explicado acima. Ora, algumas coisas não têm extremidade alguma; por exemplo, as formas e todos os indivisíveis. Portanto, em relação a tais coisas não pode haver continuidade. Outras coisas têm extremidades que são divisíveis e possuem quantidade. Algumas dessas coisas são equívocas, i.e., não concordam em nome e noção. Tais coisas não oferecem meios para formar continuidade; de fato, em muitos casos, nenhum contato é possível. Pois como poderiam uma linha e um andar estar em contato, ou como poderiam possuir uma extremidade comum, de modo a tornar a continuidade possível?

Isso mostra que a continuidade é impossível com coisas que pertencem a gêneros ou espécies diversas.

No entanto, movimentos que diferem genericamente ou especificamente podem suceder-se uns aos outros, como uma pessoa que, imediatamente após correr, pode começar a ter febre — correr e ter febre estando em gêneros diversos. E mesmo no mesmo gênero, por exemplo, no movimento local, uma mudança de lugar pode seguir-se a outra sem que o movimento seja contínuo, como é evidente na propagação da lâmpada (a corrida de tochas), quando a tocha é passada de mão em mão. Neste caso, temos diversos movimentos não contínuos. Ou a expressão "propagação da lâmpada" poderia referir-se ao movimento local da chama — que é significada pela palavra "lâmpada" — que se move de acordo com o movimento local do combustível que alimenta a

chama — sendo tal movimento local chamado de propagação.

Portanto, as mudanças mencionadas no parágrafo anterior, uma vez que diferem seja genericamente ou especificamente, não são contínuas, pois não podem ter uma extremidade una, o que é necessário para um contínuo. Consequentemente, movimentos que diferem genericamente ou especificamente podem ser consecutivos e "tidos", i.e., em contato de alguma forma sem interrupção de tempo, na medida em que o tempo é contínuo e tem sua continuidade da mesma forma que o movimento tem, a saber, porque há uma extremidade una (unindo duas partes). Ora, nada impede que um movimento termine e outro de tipo totalmente diferente comece no mesmo instante em que duas partes do tempo estão sendo unidas. Nesse caso, os dois movimentos serão contíguos, mas não contínuos. Portanto, de acordo com nossas premissas, segue-se que, para que um movimento seja contínuo, é necessário que seja uno na espécie: essa unidade de espécie estando no movimento a partir da coisa na qual o movimento está, na medida em que é incapaz de divisão segundo a espécie.

705. Em segundo lugar, a continuidade do movimento requer unidade de sujeito, pois os movimentos de sujeitos diversos não podem ser contínuos, embora possam ser contíguos, como foi dito sobre a transferência de uma lâmpada de mão em mão.

706. Em terceiro lugar, para que um movimento seja contínuo e uno, deve ser uno quanto ao tempo, de modo que nenhum período de imobilidade ou repouso intervenha. Pois, se há um tempo em que não estava se movendo, então esteve em repouso durante esse tempo, e se um estado de repouso intervém, o movimento não é uno, mas múltiplo; pois movimentos que são interrompidos pelo repouso não são unos, mas múltiplos. Consequentemente, se um movimento é interrompido pelo repouso, não será nem uno nem contínuo. Mas é interrompido pelo repouso se há um tempo no meio dele, como foi mostrado. Portanto, para a continuidade do movimento, deve haver um tempo contínuo uno.

Mas a mera continuidade do tempo não é suficiente, porque um movimento que não é especificamente uno não é contínuo, mesmo que o tempo não seja interrompido: pois embora seja uno quanto ao tempo, será outro quanto à espécie. Em outras palavras, para que um movimento seja uno e contínuo, deve ser especificamente uno; mas não se segue que um movimento especificamente uno seja incondicionalmente uno.

Assim, fica claro que as três coisas mencionadas são necessárias para que um movimento seja incondicionalmente uno. E assim ele conclui que agora explicamos qual movimento é incondicionalmente uno.

707. Então, em (523), após estabelecer as três maneiras principais pelas quais um movimento é uno, ele menciona duas maneiras secundárias, embora estas pertençam mais a uma certa forma de unidade do que à própria unidade. A segunda delas é dada em 708.

Ele diz, portanto, primeiro (523) que, seja um movimento uno em gênero, ou em espécie, ou em substância, i.e., numericamente uno, também é chamado de uno se é perfeito, assim como em outras coisas, "perfeito" e "todo" pertencem à noção de unidade. Pois não falamos de um homem ou um sapato como unos, a menos que sejam inteiros.

No entanto, há vezes em que falamos de algo imperfeito como sendo uno, desde que seja contínuo. E a razão para isso é que a unidade pode ser considerada do ponto de vista da quantidade, no qual a mera continuidade é suficiente para a unidade de uma coisa, ou do ponto de vista da forma substancial, que é a perfeição do todo. Assim, o que é perfeito e inteiro é dito ser uno.

708. Então, em (524), ele dá a outra maneira secundária: que um movimento é chamado de uno quando é regular, i.e., uniforme, assim como em outras coisas um objeto é dito ser uno se suas partes são semelhantes. Sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro, ele estabelece esse modo de unidade no sentido de que um movimento regular é uno;

Segundo, ele mostra em quais movimentos a regularidade e a irregularidade são encontradas, em 709;

Terceiro, ele explica os modos de irregularidade, em 710.

Ele diz, portanto, que, além das maneiras mencionadas de ser uno, um movimento é chamado de uno se é regular, i.e., uniforme. Pois um movimento irregular ou não uniforme não parece ser uno, enquanto um movimento regular, i.e., uniforme, parece (assim como um movimento que é totalmente reto é uniforme).

A razão pela qual um movimento irregular não parece ser uno é que ele pode ser dividido em partes que não são semelhantes, enquanto a indivisibilidade pertence à noção de unidade, porque aquilo que é uno é indiviso. No entanto, um movimento irregular é de certa forma uno. Mas a unidade de movimentos irregulares e regulares parece diferir segundo o mais e o menos: porque um movimento regular é mais perfeitamente uno do que um irregular; assim como um corpo cujas partes são semelhantes é mais perfeitamente uno do que um corpo de partes que não são semelhantes.

709. Em seguida, no (525), ele mostra em quais movimentos se encontram irregularidade e regularidade. E diz que elas são encontradas em todo gênero e espécie de movimento: pois algumas coisas podem ser alteradas de maneira regular, como quando toda a alteração é uniforme, e algumas coisas podem ser movidas ao longo de uma magnitude que é regular e uniforme, como as que estão em movimento circular ou em movimento retilíneo. O mesmo vale para o crescimento e o decrescimento.

710. Depois, no (526), ele aborda a tarefa de decidir sobre o movimento irregular.

Primeiro, ele menciona as maneiras de ser irregular;

Em segundo lugar, ele mostra como um movimento irregular é uno, no 713.

Sobre o primeiro, ele faz duas coisas:

Primeiro, ele atribui duas maneiras pelas quais a irregularidade está presente nos movimentos;

Em segundo lugar, ele tira certas conclusões de tudo isso, no 712.

Ele diz, portanto, primeiro (526) que as variações que causam irregularidade no movimento são provocadas ora pela coisa em relação à qual há movimento, como é evidente especialmente nos movimentos locais, pois é impossível que um movimento seja regular e uniforme a menos que percorra uma magnitude que seja regular, isto é, uniforme. Ora, diz-se que uma magnitude é regular ou uniforme quando cada parte dela segue sua vizinha de maneira uniforme, de modo que qualquer parte possa ser sobreposta a qualquer outra, como é claro no caso de arcos ou linhas retas. Mas uma magnitude é irregular se uma parte não segue uniformemente a outra, como é evidente em duas linhas que formam um ângulo, das quais uma parte não se encaixa perfeitamente sobre a outra da mesma forma que uma parte de uma linha se encaixa perfeitamente sobre outra.

Portanto, um movimento circular é regular, e o mesmo ocorre com um movimento retilíneo; mas os movimentos reflexos ou oblíquos, cujo trajeto forma um ângulo, não são regulares e não ocorrem sobre uma magnitude uniforme; da mesma forma, qualquer movimento sobre uma magnitude que não seja tal que qualquer parte dela, tomada ao acaso, se encaixe sobre qualquer outra tomada ao acaso. Pois, se a parte (do movimento) que contém o ângulo for sobreposta a uma parte que não forma ângulo, elas não se ajustarão.

711. A segunda diferença que causa irregularidade não é encontrada nem no lugar, nem no tempo, nem no objetivo (pois o objetivo de um movimento não é apenas um lugar, mas também qualidade ou quantidade), mas no modo do movimento. Pois, em alguns casos, o movimento é diferenciado pela rapidez e lentidão; porque um movimento que tem a mesma velocidade durante todo o percurso é dito uniforme, enquanto aquele em que uma parte é mais rápida que outra é dito irregular.

712. Em seguida, no (527), ele tira duas conclusões do que foi exposto. A primeira delas é que rapidez e lentidão não são espécies de movimento nem diferenças específicas, porque podem ser encontradas em todos os tipos de movimento, já que determinam regularidade e irregularidade, que acompanham cada espécie de movimento, como foi dito acima. E nenhuma espécie ou diferença é comum a todas as espécies de um gênero.

O segundo corolário é que rapidez e lentidão não são o mesmo que peso e leveza, porque cada um destes últimos tem seu próprio movimento, pois o movimento da terra, que é pesada, é sempre para um lugar inferior, e o movimento do fogo é sempre para um lugar superior. Por outro lado, rapidez e lentidão são comuns a movimentos diversos, como foi dito.

713. Em seguida, no (528), ele mostra como um movimento irregular é uno; em segundo lugar, ele tira um corolário no 714.

Ele diz, portanto, primeiro que um movimento irregular pode ser dito uno na medida em que é contínuo, mas é menos perfeitamente uno do que um movimento regular, assim como uma linha que tem um ângulo é menos perfeitamente una do que uma linha reta. Isso é especialmente claro em um movimento refletido, que parece ser, por assim dizer, dois movimentos.

Ora, como um movimento irregular é menos perfeitamente uno, ele parece compartilhar da noção de multidão, pois diz-se que uma coisa é menor porque tem uma mistura do contrário, como o que é menos perfeitamente branco tem uma mistura de preto, ao menos por estar mais próximo do preto do que um objeto perfeitamente branco.

714. Então, no (529), ele conclui do que foi imediatamente dito a conclusão que havia proposto anteriormente; ou seja, que movimentos especificamente diversos não podem formar uma continuidade. Pois todo movimento que é uno pode ser irregular ou regular. Mas um movimento composto de movimentos especificamente distintos não pode ser regular. Pois como poderia um movimento regular ser composto de alteração e movimento local? Para que um movimento seja regular, suas partes devem concordar. Consequentemente, a conclusão é que movimentos diversos que são consecutivos, mas nem todos da mesma espécie, não formam um movimento que seja uno e contínuo, como foi dito acima e explicado por exemplos.

Lição 8: Contrariedade dos movimentos

715. Após discutir a unidade e a diversidade dos movimentos, o Filósofo agora discute a contrariedade dos movimentos, que é um tipo de diversidade, como é evidente no Livro I da *Metafísica*. Seu tratamento divide-se em duas partes:

Na primeira, ele mostra como compreender a contrariedade no movimento e no repouso;

Na segunda, ele levanta algumas questões sobre tal contrariedade, em 742.

Sobre a primeira, ele faz duas coisas:

Primeiro, resolve o problema da contrariedade do movimento;

Segundo, sobre a contrariedade dos estados de repouso, em 727.

Sobre a primeira, ele faz três coisas:

Primeiro, distingue diferentes maneiras segundo as quais a contrariedade do movimento pode ser considerada;

Segundo, rejeita algumas dessas maneiras, em 717;

Terceiro, atribui a maneira verdadeira pela qual os movimentos e as mudanças são contrários, em 722.

716. Ele diz, portanto, primeiro (530) que agora é o momento de decidir como um movimento é contrário a outro, bem como como o repouso é contrário ao movimento e o repouso ao repouso.

Mas neste tratamento, devemos primeiro distinguir as maneiras segundo as quais a ideia de contrariedade nos movimentos pode ser tomada universalmente. E ele distingue cinco maneiras. A primeira delas é que uma ideia de contrariedade nos movimentos se baseia em um movimento se aproximando de um termo definido e outro se afastando do mesmo termo. E é isso que ele diz: "...se os movimentos contrários são movimentos respectivamente de e para a mesma coisa, por exemplo, um movimento da saúde e um movimento para a saúde". Segundo isso, a geração e o deixar-de-ser parecem ser contrários, porque a geração é um movimento para o ser, e o deixar-de-ser, do ser.

A segunda maneira é que a ideia de contrariedade dos movimentos se baseia na contrariedade dos termos a partir dos quais os movimentos começam. E é isso que ele diz: "...ou movimentos

respectivamente de contrários, por exemplo, um movimento da saúde e um movimento da doença".

A terceira maneira é que a contrariedade dos movimentos se baseia na contrariedade dos objetivos nos quais eles terminam. E é isso que ele diz: "...ou movimentos respectivamente para contrários, por exemplo, um movimento para a saúde e um movimento para a doença".

A quarta maneira é tomar a contrariedade dos movimentos segundo a contrariedade existente entre o início de um e o objetivo do outro. É isso que ele diz: "...ou movimentos respectivamente um de um contrário e o outro para um contrário, por exemplo, um movimento da saúde e um movimento para a doença".

A quinta maneira se baseia na contrariedade por parte de ambos os termos de cada movimento. É isso que ele diz: "...ou movimentos respectivamente de um contrário para o seu oposto e deste para aquele, por exemplo, um movimento da saúde para a doença e um movimento da doença para a saúde".

Agora, a contrariedade entre os movimentos é necessariamente baseada em uma dessas cinco maneiras ou em mais de uma, pois não há outra maneira possível de um movimento ser contrário a outro.

717. Em seguida, em (531), ele rejeita duas dessas cinco:

Primeiramente, a quarta, que baseava a contrariedade na oposição entre o início de um e o objetivo do outro;

Em segundo lugar, ele discute a segunda opinião, que fundamentava a contrariedade na oposição entre o início de um e o início do outro, no parágrafo 716.

Em terceiro lugar, ele conclui como duas das maneiras restantes se relacionam, no parágrafo 721.

Ele diz, portanto, primeiro (531) que um movimento que começa em um contrário não pode ser chamado de contrário a um movimento que tende ao contrário oposto, de modo a dizer que uma mudança da saúde é contrária a uma mudança para a doença. Pois nada é contrário a si mesmo; mas um movimento a partir da saúde é um e o mesmo que um movimento para a doença, embora difiram no pensamento, na medida em que uma mudança a partir da saúde não é a mesma ideia que uma mudança para a doença — pois uma enfatiza o ponto de partida e a outra o objetivo da mesma noção. Consequentemente, a contrariedade do movimento não deve ser tomada do ponto de vista da contrariedade existente entre o início de um e o fim do outro.

718. Em seguida, em (532), ele mostra que a contrariedade não deve ser tomada a partir da contrariedade existente entre os dois pontos de partida de dois movimentos: e isso por três razões, das quais a primeira é a seguinte. Dois movimentos que tendem ao mesmo objetivo não são contrários; mas dois movimentos que partem de contrários podem tender a um único e mesmo objetivo, pois um movimento pode ir tanto para um contrário quanto para o que é intermediário entre os contrários, como será dito mais adiante. Assim, dois movimentos que partem de contrários poderiam terminar no mesmo intermediário. Consequentemente, os movimentos não

são contrários apenas porque começam em termos que são contrários.

719. Ele dá a segunda razão em (533), que é esta. A ideia de contrariedade no movimento deve ser baseada naquilo que torna o movimento mais evidentemente contrário, mas a contrariedade entre os objetivos aos quais os movimentos terminam parece ser uma causa maior de contrariedade nos movimentos do que a contrariedade entre os termos dos quais os movimentos partem. Pois quando digo que os movimentos começam em termos contrários, estou enfatizando a remoção da contrariedade, mas quando digo que os movimentos estão se aproximando de objetivos contrários, estou enfatizando o recebimento da contrariedade. Portanto, a contrariedade dos movimentos não é baseada unicamente nos termos a partir dos quais eles partem.

720. Ele dá a terceira razão em (534) e é esta. As coisas recebem contrariedade daquilo de que tiram seu nome e espécie, pois a contrariedade é uma diferença baseada na forma, como é claro no Livro X da *Metafísica*. Mas todo movimento recebe seu nome e espécie do objetivo mais do que do ponto de partida, assim como curar é um movimento para a saúde e adoecer é um movimento para a doença. Este ponto foi mencionado antes. Portanto, a contrariedade dos movimentos é tomada mais do objetivo do que do termo a partir do qual eles partem. Assim, nossa conclusão é a mesma de antes.

721. Então, em (535), ele conclui que, tendo rejeitado as duas maneiras que eram baseadas na contrariedade dos termos, restam duas outras maneiras, a saber, a terceira e a quinta. Destas, uma é baseada unicamente na contrariedade dos objetivos e a outra na contrariedade de ambos os conjuntos de termos. A maneira #1 não era baseada em nenhuma contrariedade de termos, mas na aproximação e no afastamento do mesmo termo. Ele conclui ainda que talvez essas duas maneiras restantes sejam realmente as mesmas, porque movimentos que tendem a objetivos contrários também partem de contrários; mas talvez não sejam as mesmas em concepção, devido às várias relações que existem entre os movimentos e seus termos, como foi dito acima. Por exemplo, um movimento para a saúde é realmente o mesmo que um movimento a partir da doença, mas diferem em concepção. O mesmo é verdade para um movimento a partir da saúde e um movimento para a doença.

722. Então, em (536), ele explica como tomar a contrariedade no movimento.

Primeiro, quando o movimento tende a um contrário;

Em segundo lugar, quando tende ao intermediário, no parágrafo 726.

Sobre o primeiro, ele faz duas coisas:

Primeiro, ele explica o que constitui contrariedade nos movimentos;

Em segundo lugar, nas mudanças, no parágrafo 724.

Sobre o primeiro, ele faz duas coisas:

Primeiro, ele explica sua proposição com um silogismo;

Em segundo lugar, por indução, no parágrafo 723.

Quanto ao primeiro, ele dá esta razão em (536): A contrariedade das coisas é baseada em sua natureza específica e definição. Mas a definição específica do movimento é que ele é uma mudança que ocorre de um sujeito definido afirmado para um sujeito definido afirmado e que dois termos estão envolvidos — neste ponto, o movimento difere da mudança, que nem sempre requer dois termos afirmados. Portanto, resta o fato de que para a contrariedade do movimento deve haver contrariedade do lado de ambos os termos. Em outras palavras, um movimento que vai de contrário a contrário é, estritamente falando, contrário a um que é de contrário a contrário; por exemplo, um que é da saúde para a doença é contrário a um da doença para a saúde.

723. Então, em (537), ele prova o mesmo por indução. E primeiro de tudo nas alterações corporais: pois adoecer é contrário a ficar curado. Nesses dois exemplos, o primeiro é da saúde para a doença e o outro da doença para a saúde. Isso também é evidente nas mudanças que ocorrem na alma: pois aprender é contrário a ser levado ao erro (não por si mesmo, mas por outro). Esses dois movimentos também são de contrários para contrários, porque aprender é um movimento da ignorância para o conhecimento, e ser enganado é do conhecimento para a ignorância.

Ele diz "não por si mesmo", porque, assim como, no caso do conhecimento, é possível que uma pessoa o adquira por si mesma (e isso é chamado de "descoberta") ou com a ajuda de alguém (e isso é chamado de "aprendizado"), também pode acontecer que uma pessoa seja levada ao erro às vezes por si mesma e às vezes por outro. É este último que é propriamente oposto ao aprendizado.

Continuando, tomamos um exemplo do movimento local: pois um movimento para cima é contrário a um para baixo (e estes são contrários em relação ao comprimento); um movimento para a direita é contrário a um para a esquerda (e estes são contrários em relação à largura); e um movimento para a frente é contrário a um para trás (e estes são contrários em relação à profundidade).

Observe, porém, que Aristóteles fala aqui das diferenças de posição aplicadas ao homem: pois o alto e o baixo são medidos em relação à altura do homem; a esquerda e a direita, em relação à sua largura; a frente e o trás, em relação à sua espessura, chamada de altura ou profundidade.

Além disso, deve-se notar que, mesmo nos movimentos naturais, há uma contrariedade baseada no alto e no baixo; mas quanto à direita e à esquerda, ou à frente e ao trás, a contrariedade não é segundo a natureza, mas segundo movimentos que se originam da alma, a qual possui movimentos nessas direções contrárias.

724. Então, em (538), ele mostra como há contrariedade nas mudanças.

Primeiro, ele explica como considerar a contrariedade da mudança nas coisas em que a contrariedade é encontrada;

Em segundo lugar, como considerá-la nas coisas em que não há contrariedade, em 725.

Ele diz, portanto, primeiro (538) que, se a contrariedade é tomada meramente a partir do objetivo, de modo que aquilo que tende a um contrário é dito ser contrário, tal processo não constitui contrariedade de movimento, mas de mudança, que é geração e corrupção, assim como tornar-se

branco e tornar-se preto são contrários. Agora, a contrariedade desses exemplos de geração não se baseia na contrariedade do ponto de partida; porque, na geração, o ponto de partida não é algo afirmado, mas algo negado, pois o branco vem a ser a partir do não-branco e não de algo afirmado. Pois uma mudança de sujeito para sujeito não é mudança, mas movimento.

Então, em (539), ele mostra que, nas coisas em que não há contrariedade, por exemplo, nas substâncias e similares, a contrariedade da mudança é baseada na aproximação e no afastamento do mesmo termo, como o acesso à forma do fogo, que pertence à geração do fogo, e o afastamento da mesma forma, que pertence à sua corrupção, são contrários. Portanto, a geração é contrária à corrupção, e qualquer perda é contrária a qualquer ganho. Mas estas são mudanças, não movimentos.

É evidente, portanto, que, das cinco maneiras listadas acima, a segunda e a quarta são inúteis; uma das restantes é adequada para conhecer a contrariedade dos movimentos, e as outras duas são adequadas para a contrariedade das mudanças.

726. Então, em (540), ele decide sobre a contrariedade do movimento do ponto de vista do intermediário entre os contrários. E diz que, onde quer que um par de contrários admita um intermediário, os movimentos para esse intermediário devem ser considerados como sendo de alguma forma movimentos para um ou outro dos contrários, pois o intermediário serve como um contrário para os propósitos do movimento, não importa em que direção a mudança ocorra. Por exemplo, o cinza, em um movimento do cinza para o branco, ocupa o lugar do preto como ponto de partida, mas em um movimento do branco para o cinza, ocupa o lugar do preto como objetivo. Pois o meio é, de certa forma, oposto a qualquer um dos extremos, como foi dito acima.

Finalmente, ele conclui o que principalmente pretendia; a saber, que os movimentos são contrários uns aos outros apenas quando um é um movimento de um contrário para o contrário oposto e o outro é um movimento deste último para o primeiro.

Lição 9: Contrariedade do repouso ao movimento, e do repouso ao repouso

727. Após discutir a contrariedade dos movimentos, o Filósofo agora determina sobre a contrariedade dos estados de repouso.

Primeiro, nos movimentos;

Em segundo lugar, nas mudanças, a partir de 732.

Sobre o primeiro, ele faz duas coisas:

Primeiro, mostra como o repouso é contrário ao movimento;

Em segundo lugar, qual é contrário a qual, a partir de 728.

Ele diz primeiro (541) que, uma vez que não apenas o movimento, mas também o repouso parecem ser contrários ao movimento, temos que decidir como o repouso é contrário ao movimento, pois, estritamente falando, é o movimento que é perfeitamente contrário ao movimento. No entanto, até mesmo o repouso se opõe ao movimento, uma vez que é a privação do movimento, e a privação é de certa forma um contrário. Pois privação e posse formam os contrários fundamentais, como é dito no Livro X da *Metafísica*, visto que a ideia de privação e posse está envolvida em todo tipo de contrário, na medida em que em qualquer conjunto de contrários, um deles é como privação em relação ao outro; por exemplo, o preto em relação ao branco e o doce em relação ao amargo.

728. Então, em (542), ele mostra qual repouso é contrário a qual movimento. Sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro, formula a questão;

Em segundo lugar, determina a verdade, a partir de 729;

Em terceiro lugar, prova isso, a partir de 731.

Na questão que ele propõe (542), ele assume que nem todo estado de repouso se opõe indiscriminadamente a qualquer estado de movimento, mas um tipo definido de repouso a um tipo

definido de movimento; por exemplo, o repouso no lugar se opõe ao movimento em relação ao lugar. Mas, como a questão aqui é geral, ainda resta outro problema: se o oposto daquele repouso que consiste em possuir seu objetivo, por exemplo, a brancura, é o movimento para a brancura, i.e., o branqueamento, ou aquele a partir da brancura, i.e., o enegrecimento.

729. Então, em (543), ele determina a verdade.

Primeiro, quanto à contrariedade do movimento ao repouso;

Em segundo lugar, quanto à contrariedade do repouso ao repouso, a partir de 730.

Ele diz, portanto, primeiro (543) que, como o movimento ocorre entre dois termos afirmados, o contrário de um movimento de A para seu contrário B é o repouso em A; por exemplo, o contrário de um movimento da brancura para a negritude é o repouso na brancura, enquanto o contrário de um movimento do contrário B para A é o repouso em B. Por exemplo, o contrário de um movimento do preto para o branco é o repouso no preto.

730. Então, em (544), ele trata da contrariedade de um estado de repouso a outro. E ele diz que aqueles estados de repouso que estão em termos contrários são mutuamente contrários. Pois não é adequado ter movimentos contrários entre si e estados de repouso não contrários. E como estados de repouso em opostos são opostos, ele explica com o exemplo de que o repouso na saúde é o oposto do repouso na doença.

731. Então, em (545), ele prova o que havia dito sobre a contrariedade do repouso ao movimento. E ele diz que a oposição de um movimento da saúde para a doença é o repouso na saúde; pois não é razoável que o repouso na saúde seja o oposto de um movimento da doença para a saúde. Isso ele agora prova: O repouso no próprio objetivo em direção ao qual algo está em movimento é a consumação e perfeição, e não o oposto, daquele movimento. E que o repouso no objetivo em direção ao qual há movimento é sua perfeição é evidente pelo fato de que o estado de repouso está se tornando durante o movimento, porque o próprio movimento em direção ao objetivo significa que o repouso está se tornando. Portanto, como o movimento é a causa daquele repouso, ele não pode ser seu oposto, porque uma coisa não é a causa de seu oposto. Ora, o contrário de um movimento deve ser ou o repouso em seu objetivo ou o repouso no ponto de partida. Pois não é razoável dizer que o repouso em alguma outra espécie é contrário a um dado movimento ou repouso, assim como o repouso na brancura não é contrário ao repouso na saúde ou ao movimento para a saúde. Consequentemente, uma vez que o repouso no objetivo não é contrário ao movimento em direção a esse objetivo, a única coisa que resta é que ele é contrário ao repouso no ponto de partida.

732. Então, em (546), ele determina sobre a contrariedade do repouso nas mudanças. Sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro, repete o que já foi dito sobre a contrariedade das mudanças;

Em segundo lugar, mostra que o oposto da mudança não é o repouso, mas a não-mudança, no parágrafo 733;

Em terceiro lugar, como a não-mudança é contrária à mudança, no parágrafo 736.

Ele repete, portanto, primeiro (546) que, nas mudanças que não envolvem termos contrários, por exemplo, na geração e na corrupção da substância, a oposição se baseia na aproximação e no afastamento de um mesmo termo. Pois uma mudança a partir de A é oposta a uma mudança para A, assim como uma mudança a partir da existência, i.e., a corrupção, é oposta a uma mudança para a existência, i.e., a geração. No entanto, nenhuma delas é chamada de movimento.

733. Em seguida, no (547), ele mostra que essas mudanças não têm um estado de repouso oposto. Sobre isso, ele faz três coisas:

Primeiro, propõe o que pretende;

Segundo, interpõe uma questão, no parágrafo 734;

Terceiro, prova sua proposição, nos parágrafos 733-5.

Diz, portanto, primeiro (547) que as mudanças que não passam de contrário para contrário não têm estados de repouso opostos a elas; ao contrário, o que se opõe a elas da mesma forma que o repouso se opõe ao movimento pode ser chamado de não-mudança.

734. Então, no (546), ele interpõe uma questão sobre este assunto. Pois foi dito que uma mudança para o ser é contrária a uma mudança a partir do ser, que é na verdade uma mudança para o não-ser. Ora, a expressão “não-ser” tem dois sentidos: Em um sentido, implica um sujeito, que é ou um ser atual, como quando o não-branco está em um corpo, ou um ser potencial, como quando a privação de forma substancial está na matéria prima. Em um segundo sentido, o não-ser pode implicar que nenhum sujeito está envolvido, i.e., que estamos lidando com o não-ser absoluto.

Se o não-ser é tomado no primeiro sentido, i.e., que um sujeito está implicado, então seria possível descobrir como uma não-mudança é contrária a outra não-mudança: pois poderia ser dito que uma não-mudança no ser é oposta a uma não-mudança no não-ser. Pois, uma vez que o não-ser tem um sujeito, nada impede que esse sujeito persista no não-ser, o que é o mesmo que não mudar.

Mas se não há nada que não é, i.e., se o não-ser não tem sujeito, então a questão permanece: a qual não-mudança a não-mudança ou repouso no ser é contrária? Pois o que não existe de modo algum não pode ser dito estar em repouso ou ser permanentemente imutável. E uma vez que algum tipo de não-mudança deve ser contrário à não-mudança ou repouso na existência, segue-se que essa não-existência da qual a geração começa e para a qual a corrupção tende é um não-ser que tem um sujeito.

735. Então, no (549), ele explica algo que havia suposto, a saber, que o oposto da geração e da corrupção não é o repouso. Pois se fosse, uma de duas coisas se seguiria: primeiro, que nem todo repouso é contrário ao movimento, ou, segundo, que a geração e a corrupção são movimentos. Assim, fica claro que tudo o que se opõe à geração e à corrupção não é repouso, a menos que a geração e a corrupção sejam movimento — o que não são, como provamos acima.

736. Então, no (550), ele mostra como a não-mudança é contrária à mudança. E diz que há um paralelo entre a contrariedade da não-mudança à mudança e a do repouso ao movimento: pois uma não-mudança no ser é contrária, ou a nenhuma não-mudança (o que seria, se o não-ser não tem sujeito) ou àquela não-mudança que está no não-ser (se o não-ser tem um sujeito). E essa contrariedade é como a oposição entre um repouso e outro.

Ou podemos dizer que uma não-mudança no ser é o oposto da corrupção, assim como o repouso é do movimento. No entanto, não é o oposto da geração, porque a corrupção se afasta da não-mudança e do repouso no ser, enquanto a geração tende a ele. E já sabemos que o oposto do movimento e da mudança não é o repouso no termo final, mas o repouso no ponto de partida.

Lição 10: Algumas dificuldades são resolvidas

737. Após discutir a contrariedade dos movimentos e dos repousos, o Filósofo agora levanta algumas questões sobre esses assuntos. Sobre isso, ele faz duas coisas:

Primeiro, levanta questões e as resolve;

Em segundo lugar, explica certos pontos que ainda podem ser duvidosos a respeito dessas questões, a partir do parágrafo 747.

A primeira parte se divide em três seções, uma para cada questão que ele levanta. Sobre o primeiro ponto, ele faz duas coisas:

Primeiro, levanta uma questão;

Em segundo lugar, a resolve, a partir do parágrafo 740.

738. Portanto, ele primeiro (551) levanta a questão de por que é que, no gênero do movimento local, mas não nos outros gêneros, encontram-se alguns movimentos e repousos que são segundo a natureza e outros que não são segundo a natureza. Por exemplo, por que é que existem alterações segundo a natureza, mas nenhuma que não seja segundo a natureza? Pois ficar saudável não parece ser segundo a natureza ou não segundo a natureza mais do que ficar doente, já que cada um se origina de um princípio natural intrínseco. O mesmo vale em relação a ficar branco e ficar preto, ou no crescimento e no decréscimo, pois os primeiros movimentos não são tão contrários entre si a ponto de um ser segundo a natureza e o outro não, já que cada um é um processo natural. Nem o crescimento é contrário ao crescimento de tal modo que um seja segundo a natureza e o outro não. O mesmo vale para a geração e o deixar-de-ser: pois a geração não pode ser dita segundo a natureza e o deixar-de-ser não segundo a natureza, já que envelhecer — que é o caminho para o deixar-de-ser — é segundo a natureza. Tampouco parece que uma geração é segundo a natureza e outra não.

739. Ora, parece que o que ele diz aqui se opõe a uma declaração em *Sobre o Céu*, de que a velhice e todo defeito e deixar-de-ser são contra a natureza. Mas deve-se dizer que a velhice, o deixar-de-ser e o decréscimo são contra a natureza em um sentido e segundo a natureza em outro. Pois, se considerarmos a natureza específica de algo, isto é, sua natureza particular, é claro que todo deixar-de-ser, todos os defeitos e todo decréscimo são contra a natureza: porque a natureza de cada coisa tende a preservar o sujeito no qual existe, enquanto o contrário disso ocorre quando a natureza é fraca ou defeituosa.

Mas, se considerarmos a natureza em geral, todas essas coisas resultam de um princípio natural intrínseco, assim como a destruição de um animal resulta da contrariedade do quente e do frio; e o mesmo vale para todos os outros.

740. Então, em (552), ele responde a essa questão invalidando-a. Sobre isso, ele faz duas coisas:

Primeiro, mostra que as coisas segundo a natureza e não segundo a natureza são encontradas em todos os gêneros;

Em segundo lugar, como essas duas coisas são contrárias quando ocorrem em movimentos e estados de repouso, a partir do parágrafo 742.

Sobre o primeiro, ele faz duas coisas:

Primeiro, determina a verdade;

Em segundo lugar, remove uma objeção, a partir do parágrafo 741.

Ele diz, portanto, primeiro (552) que, já que o que acontece por compulsão é contrário à natureza (porque a compulsão surge de um princípio externo a uma coisa, de tal modo que a coisa que sofre a compulsão não coopera, enquanto o que é natural vem de um princípio intrínseco), segue-se que o deixar-de-ser compulsivo é contrário ao deixar-de-ser natural, assim como um deixar-de-ser que está fora da natureza se opõe a um segundo a natureza.

Segundo o mesmo argumento, ele conclui que algumas gerações são compulsórias e não segundo o destino, i.e., não segundo a ordem das causas naturais (porque a ordem das causas naturais pode ser chamada de "destino"), como quando uma pessoa cultiva rosas ou frutos por meios artificiais fora da estação ou quando a geração de rãs ou outras coisas naturais é obtida artificialmente. Consequentemente, já que essas gerações são compulsórias, estão fora da natureza e são contrárias às gerações segundo a natureza.

Ele mostra o mesmo para o crescimento e o decréscimo. Pois alguns casos de crescimento são compulsórios e não naturais, como é evidente em pessoas que atingem o estado de puberdade em um tempo anormalmente curto, devido à vida mansa ou à alimentação, i.e., são alimentadas abundantemente e com iguarias. O mesmo também é aparente no crescimento do trigo, pois às vezes os grãos crescem de forma não natural devido à abundância de umidade e não são compactos, i.e., tornados grossos e sólidos pela digestão normal.

Da mesma forma nas alterações. Algumas são compulsórias e outras naturais, como é especialmente evidente no processo de cura. Pois alguns se recuperam da febre nos dias críticos e outros não nos dias críticos. Os primeiros são curados segundo a natureza e os últimos não segundo a natureza.

741. Em (553) ele levanta uma objeção contra o que foi dito anteriormente. Pois, visto que o que está fora da natureza é contrário ao que está de acordo com a natureza, então, se há gerações que são segundo a natureza e outras que não, e o mesmo para o cessar-de-ser, segue-se que os casos de cessar-de-ser são contrários não à geração, mas uns aos outros, porque uma coisa não pode ser

contrária a duas.

Mas ele resolve isso dizendo que nada impede que a geração seja contrária à geração, e o cessar-de-ser ao cessar-de-ser. Isso é verdade, mesmo que se abstraia da contrariedade entre o que é segundo a natureza e o que é contra a natureza. Pois, se tomarmos o caso de algo doce vindo a ser e depois cessando de ser, e o caso de algo triste vindo a ser e cessando de ser, os dois casos de vir-a-ser seriam contrários e os dois de cessar-de-ser seriam contrários. (Quando ele fala do vir a ser e do cessar de ser do "doce", ele se refere a quando "algo mais nobre vem a ser a partir do menos nobre que cessou de ser, como quando o fogo é gerado a partir do ar; por outro lado, o vir a ser e o cessar de ser do "triste" refere-se ao menos nobre vindo a ser a partir do cessar-de-ser do mais nobre, como quando o ar é gerado a partir do fogo).

Agora, embora o cessar-de-ser seja contrário ao cessar-de-ser, não se segue que não seja oposto ao vir-a-ser, pois o cessar-de-ser é oposto ao vir-a-ser quando ambos são tomados genericamente, enquanto o cessar-de-ser é oposto ao cessar-de-ser em um sentido específico. Por exemplo, a avareza é contrária à liberalidade da mesma forma que um vício é contrário a uma virtude, mas é oposta à prodigalidade como uma espécie a outra. Assim, o que ele conclui é o seguinte: o cessar-de-ser é contrário ao cessar-de-ser, não em um sentido genérico, mas um cessar-de-ser é isto e aquele outro, ou seja, forçado e além da natureza, ou doce e triste.

742. Em (554) ele explica a contrariedade no movimento e no repouso com base em estarem fora da natureza e de acordo com a natureza. E ele diz que não apenas o vir-a-ser é contrário ao vir-a-ser e ao cessar-de-ser do ponto de vista de estar fora da natureza e de acordo com a natureza, mas, em geral, todos os movimentos e repousos são contrários dessa maneira. Por exemplo, um movimento para cima é contrário a um para baixo (porque cima e baixo são contrariedades de lugar) e cada um desses movimentos é natural para certos corpos: pois o fogo é naturalmente levado para cima e a terra para baixo. E, novamente, em relação a cada um desses movimentos, pode-se tomar como diferenças contrárias aquilo que está de acordo com a natureza e aquilo que está fora da natureza. E é isso que ele quer dizer quando afirma que "essas contrariedades no movimento são diferenças", ou pode significar que, em relação aos próprios corpos que são movidos, há diferenças contrárias em seus movimentos, ou seja, de acordo com a natureza e fora de sua natureza. Pois um movimento para cima é natural para o fogo, mas um para baixo não. Portanto, é claro que um movimento que está de acordo com a natureza é contrário a um que está fora da natureza.

Da mesma forma para os estados de repouso. Pois o repouso que está acima é contrário a um movimento para baixo. Mas o repouso acima não é natural para a terra, enquanto um movimento para baixo é. De acordo com o exposto, então, é claro que o repouso que está fora da natureza é contrário ao movimento natural do corpo envolvido, pois mesmo no mesmo corpo, os movimentos são mutuamente contrários, no sentido de que o movimento natural de um corpo é contrário a um movimento não natural do mesmo corpo. O mesmo é verdade para o repouso; pois alguns repousos contrários serão de acordo com a natureza, como o repouso acima para o fogo e o repouso abaixo para a terra; outros estão fora da natureza, como o abaixo para o fogo e o acima para a terra.

743. Em (555) ele levanta a segunda questão: Todo estado de repouso que não é eterno tem um vir-a-ser, cujo vir-a-ser é chamado de *chegar a uma parada*? A resposta parece ser "não" por duas razões. Primeiramente, se há vir-a-ser de todo estado de repouso que não é eterno, seguir-se-á que há vir-a-ser para estados de repouso que estão fora da natureza (como quando a terra está em repouso acima). Ora, o repouso só pode ser produzido por um movimento anterior, e o movimento que precede um estado de repouso não natural é forçado. Consequentemente, segue-se que quando a terra é violentamente projetada para cima, é então que o repouso vem a ser. Mas isso não pode ser, porque "a velocidade daquilo que chega a uma parada parece sempre aumentar", ou seja, quando o repouso está sendo gerado através do movimento, é verdade que, à medida que o estado de repouso se aproxima, o movimento se torna mais rápido. Pois, visto que a perfeição do vir-a-ser é a coisa produzida, e visto que cada coisa se torna mais forte e mais intensa à medida que se aproxima de sua perfeição, segue-se que o movimento através do qual o repouso é produzido é mais rápido quanto mais se aproxima do repouso, como é abundantemente claro nos movimentos naturais.

Mas nas coisas que são movidas por compulsão ocorre o contrário: pois o movimento se torna menos intenso quanto mais se aproxima do estado de repouso. Consequentemente, o repouso forçado não é gerado. É isso que ele quer dizer quando afirma que algumas coisas chegam ao repouso por compulsão "sem terem se tornado assim", ou seja, de tal forma que seu repouso não é gerado.

744. Ele dá a segunda razão em (556) e é esta: *Chegar a uma parada*, i.e., o vir-a-ser do repouso, é inteiramente o mesmo que o movimento natural pelo qual algo é levado ao seu lugar natural, ou é algo que acontece acompanhá-lo. Ora, é claro que ambos são a mesma realidade, embora diferindo em concepção. Pois o objetivo de um movimento natural é estar em um lugar natural, mas estar em um lugar natural e estar em repouso nele são realmente a mesma coisa. Consequentemente, um movimento natural e o vir-a-ser do repouso são a mesma coisa na realidade e diferem apenas em concepção. No entanto, é evidente que o repouso forçado não é produzido por um movimento natural. Portanto, chegar a uma parada não está presente em estados de repouso forçados, ou seja, tais estados não são gerados.

745. Em (557) ele levanta uma terceira questão sobre um ponto mencionado na Aula 3, de que o repouso em A é contrário ao movimento a partir de A. Ora, isso parece ser falso, porque quando algo é movido a partir de A como de um lugar, ou A está sendo abandonado, como no caso de uma qualidade ou quantidade, enquanto está sendo movido ainda parece ter aquilo que é descartado ou deixado para trás. Pois uma coisa não abandona todo o seu lugar de uma só vez, mas sucessivamente; da mesma forma, é apenas gradualmente que perde a brancura. Portanto, enquanto está sendo movido, ainda retém algo do ponto de partida. Se, portanto, o estado de repouso pelo qual algo permanece em um ponto de partida é contrário ao movimento pelo qual a partida é feita a partir daí, segue-se que dois contrários estão juntos — o que é impossível.

746. Em (558) ele resolve essa dificuldade. E diz que o que está sendo movido ao partir de seu ponto de partida está em repouso nele não absolutamente, mas apenas em certo sentido, ou seja, no sentido de que não está ali inteiramente, mas parcialmente, porque é universalmente verdade que, em todos os casos de movimento, parte do móvel está no *termo de onde* e parte no *termo para onde*. Nem é inaceitável que um contrário seja misturado com outro em um certo aspecto;

mas quanto menos misturado, mais perfeitamente é contrário. Portanto, um movimento é mais contrário a outro movimento (já que nunca se misturam) do que um repouso, que de alguma forma se mistura.

Finalmente, em resumo, ele diz que falamos sobre movimento e repouso e como a unidade e a contrariedade são encontradas neles.

747. Em (559) ele apresenta algumas coisas que esclarecerão o exposto. (Diz-se que essas passagens não são encontradas nos manuscritos gregos e, segundo o Comentador, nem mesmo nos manuscritos árabes; conseqüentemente, essas afirmações parecem ter sido extraídas dos ditos de Teofrasto ou de algum outro expositor de Aristóteles). Três coisas são aqui postas na tentativa de esclarecer o exposto.

A primeira diz respeito à questão anteriormente levantada sobre a geração do repouso não natural. E ele diz que alguém pode se perguntar sobre "Chegar a uma parada", i.e., sobre o vir-a-ser do repouso, pois se todos os movimentos que estão fora da natureza têm um estado de repouso oposto, ou seja, não natural, esse estado de repouso vem a ser? Se é sustentado que não há "chegar a uma parada" em casos de repouso forçado, algo inaceitável se segue. Pois é claro que uma coisa em movimento forçado algumas vezes permanecerá, i.e., chegará ao repouso, por compulsão. Conseqüentemente, seguir-se-á que algo estará em repouso não eternamente sem ter chegado ao repouso — o que parece impossível. Mas é evidente que às vezes há repouso forçado. Pois assim como as coisas são movidas fora de sua natureza, também repousam fora de sua natureza. Deve-se observar, porém, que o que aqui é dito parece contrário ao que foi dito acima (em 743). Daí Averróis dizer que agora se dá uma solução a uma questão anteriormente levantada.

No entanto, é melhor dizer que a doutrina anterior contém mais verdade, embora o que aqui é dito também seja de alguma forma verdadeiro. Pois o repouso forçado, estritamente falando, não é gerado no sentido de que procede de uma causa que é essencialmente produtora de repouso, como acontece quando os repouso naturais são gerados. Mas o repouso forçado é gerado *per accidens* pela falta de uma força produtiva, porque quando a compulsão do motor cessa ou encontra um obstáculo, o estado de repouso forçado vem a ser. É por isso que os movimentos forçados se enfraquecem no final, enquanto os naturais se tornam mais intensos.

Deve-se notar também que se encontra outro texto para este lugar, ao qual devemos dar atenção. Pois ele diz: Alguém pode perguntar se a um movimento fora da natureza se opõe algum repouso contrário não segundo a natureza? Isto não indaga se, propriamente falando, um estado de repouso contrário à natureza se opõe a um movimento contrário à natureza, como Aristóteles ensinou acima; ao contrário, aqui se fala agora em termos amplos e frouxos, no sentido da oposição geral entre repouso e movimento. E ele diz que parece irrazoável não encontrar estados de repouso não naturais. Pois é claro que a violência do motor cessará em algum momento e, a menos que o repouso ocorra, o movimento não chegará a uma parada. Portanto, é claro que a movimentos forçados se opõem estados de repouso forçados, porque ao que é movido fora de sua natureza pertence o repouso fora de sua natureza.

748. Em (560) ele menciona um segundo fato para explicar sua doutrina sobre a contrariedade do movimento natural e forçado. E diz que, visto que certas coisas estão sujeitas a movimentos que

são segundo a natureza e fora de sua natureza, como o fogo é movido para cima segundo a natureza e para baixo fora de sua natureza, surge a questão: o movimento natural para cima do fogo tem como contrário o movimento forçado para baixo do fogo ou o movimento natural para baixo da terra?

Ele responde que ambos são contrários ao movimento natural para cima do fogo, mas não da mesma maneira. Pois o movimento para baixo da terra é contrário ao movimento para cima do fogo como algo natural contrário a algo natural, enquanto um movimento para baixo do fogo é contrário ao movimento para cima do fogo como algo natural contrário a algo forçado. O mesmo é verdade para a contrariedade dos estados de repouso.

749. Em (561) ele menciona um terceiro ponto para explicar o que disse anteriormente sobre a contrariedade do repouso ao movimento. E diz que talvez o movimento não seja estritamente oposto ao repouso, mas apenas em algum sentido. Pois quando alguém está sendo movido a partir de A, no qual estava em repouso, e o está deixando, parece reter algo de A. Portanto, se o repouso neste lugar é contrário a um movimento deste lugar para um lugar contrário, segue-se que os contrários estão juntos. Mas, ainda assim, uma coisa está de alguma forma em repouso enquanto persevera em A; de fato, falando geralmente de uma coisa em movimento, parte dela está no *termo de onde* e parte no *termo para onde*. Consequentemente, o repouso é menos contrário ao movimento do que um movimento contrário, como foi explicado acima.

Finalmente, ele resume, como é evidente por si mesmo.

O fato de que as mesmas palavras que apareceram em uma passagem anterior (ver final de 246 acima) são repetidas, apoia a possibilidade de que não são palavras de Aristóteles, mas de algum expositor.