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.

Revision #2
Created 27 September 2026 18:30:18 by Admin
Updated 1 October 2026 23:47:15 by Admin