

LIVRO I

INTRODUÇÃO DE ARISTÓTELES: HISTÓRIA DA INVESTIGAÇÃO METAFÍSICA

- [LIÇÃO 1 - A Dignidade e o Objeto desta Ciência](#)
- [LIÇÃO 2 - A Sabedoria considera as Causas Primeiras Universais e os Primeiros Princípios](#)
- [LIÇÃO 3 - A Natureza e o Objetivo da Metafísica](#)
- [LIÇÃO 4 - Opiniões sobre a Causa Material](#)
- [LIÇÃO 5 - Opiniões sobre a Causa Eficiente](#)
- [LIÇÃO 6 - Amor e Ódio como Causas Eficientes do Bem e do Mal](#)
- [LIÇÃO 7 - As Visões dos Atomistas e dos Pitagóricos](#)
- [LIÇÃO 8 - A Doutrina Pitagórica sobre os Contrários](#)
- [LIÇÃO 9 - As Opiniões dos Eleatas e Pitagóricos sobre as Causas das Coisas](#)
- [LIÇÃO 10 - A Teoria Platônica das Ideias](#)
- [LIÇÃO 11 - Um Resumo das Opiniões Antigas sobre as Causas](#)
- [LIÇÃO 12 - Crítica das Visões sobre o Número de Princípios Materiais](#)
- [LIÇÃO 13 - Crítica das Opiniões dos Pitagóricos](#)
- [LIÇÃO 14 - Argumentos contra as Ideias Platônicas](#)
- [LIÇÃO 15 - A Destruição dos Argumentos dos Platônicos pelas Ideias](#)
- [LIÇÃO 16 - Argumentos contra a Visão de que as Ideias São Números](#)
- [LIÇÃO 17 - Argumentos contra a Visão de que as Ideias são Princípios do Ser e do Conhecimento](#)

LIÇÃO 1 - A Dignidade e o Objeto desta Ciência

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 1: 980a 21-983a 3

“ 1. Todos os homens naturalmente desejam conhecer. Um sinal disso é o prazer que sentimos com os sentidos; pois, além de sua utilidade, eles são amados por si mesmos, e, acima de todos, o sentido que opera através dos olhos. Com efeito, não apenas para que possamos agir, mas mesmo quando pretendemos não fazer nada, preferimos a visão, por assim dizer, a todos os outros sentidos. A razão é que, dentre todos os sentidos, este é o que mais nos capacita a conhecer e revela muitas diferenças entre as coisas.

2. Os animais, por natureza, nascem, portanto, com a capacidade sensorial.

3. Ora, em alguns animais, a memória surge dos sentidos, mas em outros não; e por essa razão os primeiros são prudentes e mais capazes de serem ensinados do que aqueles que são incapazes de lembrar. Aqueles que não podem ouvir sons são prudentes, mas incapazes de aprender, como a abelha e qualquer outro tipo semelhante de animal que possa existir. Mas qualquer que possua esse sentido juntamente com a memória é capaz de aprender.

4. Assim, os outros animais vivem pela imaginação e pela memória e compartilham pouco da experiência, enquanto a raça humana vive pela arte e pelo raciocínio.

5. Ora, nos homens, a experiência vem da memória, pois muitas memórias da mesma coisa produzem a capacidade de uma única experiência. E a experiência parece ser algo como a ciência e a arte.

6. Mas, nos homens, a ciência e a arte vêm da experiência; pois "A experiência causa a arte, e a in experiência, o acaso", como Pólo afirma corretamente. A arte surge quando, a partir de muitas concepções adquiridas pela experiência, um único juízo universal é formado sobre coisas semelhantes. Pois julgar que este [remédio] foi benéfico para Cálias e Sócrates e muitos outros indivíduos que sofrem desta doença é uma questão de experiência; mas julgar que foi benéfico para todos os indivíduos de um tipo particular, como os fleumáticos, os biliosos ou os febris, tomados como uma classe, que sofrem desta doença, é uma

questão de arte.

7. Em questões práticas, então, a experiência parece não diferir em nada da arte. Mas vemos que os homens de experiência são mais proficientes do que aqueles que têm teoria sem experiência. A razão é que a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais. Mas todas as ações e processos de geração dizem respeito aos particulares. Pois o médico cura o homem apenas incidentalmente, mas cura Sócrates ou Cálias, ou algum indivíduo que pode ser nomeado, ao qual a natureza homem pertence acidentalmente. Portanto, se alguém tem a teoria sem experiência e conhece o universal, mas não os particulares nele contidos, errará muitas vezes; pois é antes o homem individual que pode ser curado.

8. No entanto, achamos que o conhecimento científico e a capacidade de refutar objeções pertencem mais à arte do que à experiência, e somos da opinião de que aqueles que são proficientes em arte são mais sábios do que os homens de experiência, implicando que é mais segundo a sabedoria conhecer como alguém que persegue todas as coisas.

9. Ora, isso ocorre porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os últimos não. Pois aqueles que têm experiência sabem que algo é assim, mas não sabem por quê, enquanto os outros sabem o porquê e a causa. Por essa razão, também, achamos que os mestres planejadores em cada arte devem ser tidos em maior estima, e que eles sabem mais e são mais sábios do que os trabalhadores manuais, porque entendem as razões das coisas que são feitas. De fato, pensamos que estes últimos se assemelham a certas coisas inanimadas, que agem mas não sabem o que fazem, como o fogo queima. Portanto, as coisas inanimadas realizam cada uma de suas ações como resultado de uma certa disposição natural, enquanto os trabalhadores manuais realizam as suas através do hábito, implicando que alguns homens são mais sábios não na medida em que são práticos, mas na medida em que eles próprios têm as teorias e conhecem as causas.

10. Em geral, um sinal de conhecimento científico é a capacidade de ensinar, e por essa razão achamos que a arte, mais do que a experiência, é ciência. Pois aqueles que têm uma arte são capazes de ensinar, enquanto os outros não.

11. Além disso, não consideramos que nenhum dos sentidos seja sabedoria, já que a cognição das coisas particulares pertence especialmente aos sentidos. No entanto, estes não nos dizem por que algo é assim; por exemplo, eles não nos dizem por que o fogo é quente, mas apenas que é assim.

12. É apenas apropriado, então, que aquele que descobriu qualquer arte que ultrapassasse as percepções comuns dos homens fosse admirado pelos homens, não apenas por alguma utilidade de suas descobertas, mas como alguém que é

sábio e que distingue [uma coisa] das outras. E à medida que mais artes foram descobertas, algumas para suprir as necessidades da vida, e outras para nos introduzir [às ciências], aqueles que descobriram as primeiras sempre foram considerados mais sábios do que aqueles que descobriram as últimas, porque suas ciências não eram por causa da utilidade. Daí, depois que todas essas artes já haviam sido desenvolvidas, foram descobertas aquelas ciências que são buscadas nem por prazer nem por necessidade. Isso aconteceu primeiro nos lugares onde os homens tinham lazer. Daí as artes matemáticas terem se originado no Egito, pois lá a classe sacerdotal tinha permissão para o lazer. A diferença entre arte e ciência e estados mentais semelhantes foi declarada em nossa obra sobre a moral.

13. Ora, a razão para empreender esta investigação é que todos os homens pensam que a ciência chamada sabedoria lida com as causas e princípios primários das coisas. Daí, como dissemos antes (8, 9), o homem de experiência é considerado mais sábio do que aquele que tem qualquer um dos sentidos; o artista mais sábio do que o homem de experiência; o mestre planejador mais sábio do que o trabalhador manual e o conhecimento especulativo mais sábio do que o conhecimento prático. É bastante evidente, então, que a sabedoria é uma ciência de certas causas e princípios.

COMENTÁRIO

Três razões pelas quais os homens desejam naturalmente conhecer

1. Aristóteles primeiro estabelece uma introdução a esta ciência, na qual trata de duas coisas. Primeiro (2), ele aponta com o que esta ciência se ocupa. Segundo (53), ele explica que tipo de ciência ela é ("Que esta não é uma ciência prática").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, mostra que o ofício desta ciência, chamada sabedoria, é considerar as causas das coisas. Segundo (36), explica com quais causas ou tipos de causas ela se ocupa ("Mas, uma vez que estamos em busca").

Em relação ao primeiro, ele antecede certas considerações preliminares a partir das quais argumenta em apoio à sua tese. Segundo (35), ele extrai uma conclusão dessas considerações ("Ora, a razão para empreender").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, esclarece a dignidade do conhecimento científico em geral. Segundo (9), explica a hierarquia no conhecer ("Os animais por natureza").

Agora ele estabelece a dignidade do conhecimento científico a partir do fato de que ele é naturalmente desejado como um fim por todos os homens. Daí, em relação a isso, ele faz duas coisas. Primeiro, ele afirma o que pretende [provar]. Segundo (1), prova isso ("Um sinal disso").

Consequentemente, ele diz, primeiro, que o desejo de conhecer pertence por natureza a todos os homens.

2. Três razões podem ser apresentadas para isso:

A primeira é que cada coisa naturalmente deseja sua própria perfeição. Por isso, diz-se também que a matéria deseja a forma, como qualquer coisa imperfeita deseja sua perfeição. Portanto, visto que o intelecto, pelo qual o homem é o que é, considerado em si mesmo, é potencialmente todas as coisas e se torna elas em ato apenas por meio do conhecimento — pois o intelecto não é nenhuma das coisas que existem antes de entendê-las, como é dito no Livro III de *Da Alma* —, cada homem deseja naturalmente o conhecimento, assim como a matéria deseja a forma.

3. A segunda razão é que cada coisa tem uma inclinação natural para realizar sua operação própria, como algo quente é naturalmente inclinado a aquecer, e algo pesado a mover-se para baixo. Ora, a operação própria do homem enquanto homem é entender, pois é por isso que ele difere de todas as outras coisas. Logo, o desejo do homem é naturalmente inclinado a entender e, portanto, a possuir o conhecimento científico.

4. A terceira razão é que é desejável para cada coisa unir-se à sua fonte, pois é nisso que consiste a perfeição de cada coisa. Esta é também a razão pela qual o movimento circular é o movimento mais perfeito, como se prova no Livro VIII da *Física*, porque seu término se une ao seu ponto de partida. Ora, é apenas por meio de seu intelecto que o homem se une às substâncias separadas, que são a fonte do intelecto humano e à qual o intelecto humano se relaciona como algo imperfeito a algo perfeito. É por essa razão também que a felicidade última do homem consiste nessa união. Portanto, o homem deseja naturalmente conhecer. O fato de alguns homens não se dedicarem a nenhum estudo desta ciência não refuta esta tese; pois aqueles que desejam algum fim são frequentemente impedidos de persegui-lo por alguma razão ou outra, seja pela dificuldade de alcançá-lo, seja por outras ocupações. E dessa forma, embora todos os homens desejem o conhecimento, nem todos se dedicam a sua busca, pois são retidos por outras coisas, seja pelos prazeres ou pelas necessidades da vida presente; ou podem até mesmo evitar o esforço que o aprendizado exige por serem preguiçosos. Ora, Aristóteles faz esta afirmação para mostrar que não é inútil buscar uma ciência que não é útil para mais nada, como acontece no caso desta ciência, já que um desejo natural não pode existir em vão.

5. Em seguida, ele estabelece sua tese por meio de um exemplo. Visto que nossos sentidos nos servem em dois aspectos: no conhecimento das coisas e no atendimento das necessidades da vida, nós os amamos por si mesmos na medida em que nos permitem conhecer e também nos auxiliam a viver. Isto é evidente pelo fato de que todos os homens sentem o maior prazer naquele sentido que é mais cognitivo, isto é, o sentido da visão, que valorizamos não apenas para fazer algo, mas mesmo quando não somos obrigados a agir. A razão é que este sentido — o da visão — é o mais cognitivo de todos os nossos sentidos e nos torna cientes de muitas diferenças entre as coisas.

6. Nesta parte, fica claro que ele dá duas razões pelas quais a visão é superior aos outros sentidos no conhecimento. A primeira é que ela conhece de maneira mais perfeita; e isso lhe pertence por ser o mais espiritual de todos os sentidos. Pois quanto mais imaterial é uma potência, mais

perfeitamente ela conhece. E evidentemente a visão é um sentido mais imaterial, se considerarmos a modificação produzida nela por seu objeto. Pois todos os outros objetos sensíveis mudam tanto o órgão quanto o meio de um sentido por uma modificação material, por exemplo, o objeto do tato aquecendo e resfriando, o objeto do gosto afetando o órgão do paladar com algum sabor por meio da saliva, o objeto da audição por meio do movimento no corpo, e o objeto do olfato por meio da evaporação de elementos voláteis. Mas o objeto da visão muda o órgão e o meio da visão apenas por uma modificação espiritual; porque nem a pupila do olho nem o ar se tornam coloridos, mas estes apenas recebem a forma da cor em um modo espiritual de ser. Portanto, como a sensação em ato consiste na modificação em ato de um sentido por seu objeto, é evidente que aquele sentido que é modificado de maneira mais imaterial e espiritual é mais espiritual em sua operação. Logo, a visão julga sobre os objetos sensíveis de maneira mais certa e perfeita do que os outros sentidos.

7. A outra razão que ele dá para a superioridade da visão é que ela nos fornece mais informações sobre as coisas. Isso é atribuível à natureza de seu objeto, pois o tato e o paladar, e igualmente o olfato e a audição, percebem aqueles acidentes pelos quais os corpos inferiores se distinguem dos superiores. Mas a visão percebe aqueles acidentes que os corpos inferiores têm em comum com os superiores. Pois uma coisa é realmente visível por meio da luz, que é comum tanto aos corpos inferiores quanto aos superiores, como é dito no Livro II de *Da Alma*. Logo, os corpos celestes são perceptíveis apenas por meio da visão.

8. Há também outra razão. A visão nos informa sobre muitas diferenças entre as coisas, pois parece que conhecemos melhor as coisas sensíveis por meio da visão e do tato, mas especialmente por meio da visão. A razão para isso pode ser extraída do fato de que os outros três sentidos percebem aqueles acidentes que de certa forma fluem de um corpo sensível e não permanecem nele. Assim, o som vem de um corpo sensível na medida em que flui dele e não permanece nele. O mesmo é verdade para a evaporação de elementos voláteis, com os quais e pelos quais o odor se difunde. Mas a visão e o tato percebem aqueles acidentes que permanecem nos corpos sensíveis, como a cor, o calor e o frio. Logo, o julgamento da visão e do tato se estende às próprias coisas, enquanto o julgamento da audição e do olfato se estende àqueles acidentes que fluem das coisas e não às próprias coisas. É por essa razão que a figura, o tamanho e coisas semelhantes, pelas quais o próprio ser sensível é disposto, são percebidos mais pela visão e pelo tato do que pelos outros sentidos. E são percebidos mais pela visão do que pelo tato, tanto porque a visão conhece mais eficazmente, como foi apontado (C 6), quanto porque a quantidade e aqueles [acidentes] que naturalmente decorrem dela, que são vistos como os sensíveis comuns, estão mais intimamente relacionados ao objeto da visão do que ao do tato. Isto fica claro pelo fato de que o objeto da visão pertence em algum grau a todo corpo que possui alguma quantidade, enquanto o objeto do tato não.

9. Os animais, então, por natureza (2).

Aqui ele considera a hierarquia no conhecimento. Ele faz isso, primeiro (9), com respeito aos animais brutos; e, depois (14), com respeito aos homens ("Assim, outros animais").

Com respeito aos animais brutos, ele menciona primeiro o que todos os animais têm em comum; e segundo (10), aquilo pelo qual eles diferem e se superam uns aos outros ("Ora, em alguns

animais").

Ora, todos os animais são semelhantes no aspecto de que possuem por natureza o poder da sensação. Pois um animal é um animal pelo fato de ter uma alma sensitiva, que é a natureza de um animal no sentido em que a forma distintiva de cada coisa é sua natureza. Mas, embora todos os animais sejam naturalmente dotados de poder sensorial, nem todos os animais têm todos os sentidos, mas apenas os animais perfeitos. Todos têm o sentido do tato, pois este sentido é de certa forma a base de todos os outros sentidos. No entanto, nem todos têm o sentido da visão, porque este sentido conhece de maneira mais perfeita do que todos os outros sentidos. Mas o tato é mais necessário; pois percebe os elementos dos quais um animal é composto, a saber, o quente, o frio, o úmido e o seco. Logo, assim como a visão conhece de maneira mais perfeita do que os outros sentidos, de modo semelhante o tato é mais necessário na medida em que é o primeiro a existir no processo de geração. Pois aquelas coisas que são mais perfeitas de acordo com este processo vêm depois no desenvolvimento do indivíduo que é movido de um estado de imperfeição para um de perfeição.

10. Ora, em alguns animais (3).

Aqui ele indica os diferentes tipos e três níveis de conhecimento encontrados entre os animais brutos. Pois há certos animais que têm sensação, embora não tenham memória que vem da sensação. Pois a memória acompanha a imaginação, que é um movimento causado pelos sentidos em seu ato de sentir, como encontramos no Livro II de *Da Alma*. Mas em alguns animais a imaginação não acompanha a sensação e, portanto, a memória não pode existir neles. Isso se verifica em animais imperfeitos que são incapazes de movimento local, como os mariscos. Pois, como o conhecimento sensorial permite que os animais providenciem as necessidades da vida e realizem suas operações características, então aqueles animais que se movem em direção a algo distante por meio do movimento local devem ter memória. Pois se o objetivo antecipado pelo qual são induzidos a se mover não permanecesse neles através da memória, eles não poderiam continuar a se mover em direção ao objetivo pretendido que perseguem. Mas no caso de animais imóveis, a recepção de uma qualidade sensível presente é suficiente para que eles realizem suas operações características, pois não se movem em direção a nada distante. Logo, esses animais têm um movimento indefinido como resultado apenas de uma imaginação confusa [ou indeterminada], como ele aponta no Livro III de *Da Alma*.

11. Novamente, do fato de que alguns animais têm memória e outros não, segue-se que alguns são prudentes e outros não. Pois, como a prudência faz provisão para o futuro a partir da memória do passado (e esta é a razão pela qual Túlio, em sua *Retórica*, Livro II, faz da memória, entendimento e previsão partes da prudência), a prudência não pode ser possuída por aqueles animais que carecem de memória. Ora, aqueles animais que têm memória podem ter alguma prudência, embora a prudência tenha um significado no caso dos animais brutos e outro no caso do homem. Os homens são prudentes na medida em que deliberam racionalmente sobre o que devem fazer. Por isso, diz-se no Livro VI da *Ética* que a prudência é um plano racionalmente regulado das coisas a serem feitas. Mas o julgamento sobre as coisas a serem feitas que não resulta de nenhuma deliberação racional, mas de algum instinto natural, é chamado de prudência em outros animais. Logo, em outros animais a prudência é uma estimativa natural sobre a busca do que é conveniente e a evitação do que é prejudicial, como um cordeiro segue sua mãe e foge

de um lobo.

12. No entanto, entre aqueles animais que possuem memória, alguns têm audição e outros não. E todos aqueles que não podem ouvir (como a abelha ou qualquer outro tipo similar de animal que possa existir), embora tenham prudência, ainda são incapazes de ser ensinados, ou seja, no sentido de que podem ser habituados a fazer ou evitar algo através da instrução de outrem, porque tal instrução é recebida principalmente por meio da audição. Por isso, em *O Sentido e os seus Objetos* afirma-se que a audição é o sentido pelo qual recebemos instrução. Além disso, a afirmação de que as abelhas não têm audição não se opõe de forma alguma à observação de que elas se assustam com certos sons. Pois, assim como um som muito alto mata um animal e racha a madeira, como é evidente no caso do trovão, não por causa do som, mas devido ao movimento violento do ar no qual o som está presente, de modo semelhante, aqueles animais que carecem de audição podem ser assustados pelo ar sonoro, embora não tenham percepção do som. No entanto, os animais que possuem tanto memória quanto audição podem ser tanto prudentes quanto ensináveis.

13. É evidente, então, que existem três níveis de conhecimento nos animais. O primeiro nível é o dos animais que não têm nem audição nem memória, e que, portanto, não são capazes de ser ensinados nem de ser prudentes. O segundo nível é o dos animais que têm memória, mas não podem ouvir, e que, portanto, são prudentes, mas incapazes de ser ensinados. O terceiro nível é o dos animais que possuem ambas as faculdades, e que, portanto, são prudentes e capazes de ser ensinados. Além disso, não pode haver um quarto nível, de modo que existiria um animal que tivesse audição, mas carecesse de memória. Pois aqueles sentidos que percebem seus objetos sensíveis por meio de um meio externo — e a audição é um deles — são encontrados apenas em animais que têm locomoção e que não podem prescindir da memória, como foi apontado (10).

14. Assim, outros animais (4).

Aqui ele explica os níveis do conhecimento humano; e, a esse respeito, faz duas coisas. Primeiro (14), explica como o conhecimento humano supera o conhecimento dos animais acima mencionados. Segundo (17), mostra como o conhecimento humano é dividido em diferentes níveis ("Agora, nos homens").

Assim, na primeira parte (4), ele diz que a vida dos animais é governada pela imaginação e pela memória: pela imaginação, no caso dos animais imperfeitos, e pela memória, no caso dos animais perfeitos. Pois, embora estes últimos também tenham imaginação, ainda assim cada coisa é dita ser governada por aquela [faculdade] que ocupa o lugar mais elevado dentro dela. Agora, nesta discussão, vida não significa o ser de um ser vivo, como é entendido no Livro II de *Da Alma*, quando ele diz que "para os seres vivos, viver é ser"; pois a vida de um animal nesse sentido não é resultado da memória ou da imaginação, mas é anterior a ambas. Mas vida é tomada no sentido de atividade vital, assim como também costumamos nos referir à associação como a vida dos homens. Mas pelo fato de ele estabelecer a verdade sobre a cognição dos animais com referência à gestão da vida, entendemos que o conhecimento pertence a esses animais, não por causa do conhecimento em si, mas devido à necessidade de ação.

15. Agora, como é dito abaixo (18), nos homens, o próximo passo acima da memória é a experiência, que alguns animais têm apenas em pequeno grau. Pois uma experiência surge da associação de muitas [intenções] singulares recebidas na memória. E esse tipo de associação é próprio do homem e pertence à potência cogitativa (também chamada de razão particular), que associa intenções particulares assim como a razão universal associa as universais. Ora, como os animais costumam perseguir ou evitar certas coisas como resultado de muitas sensações e memória, por essa razão eles parecem compartilhar algo da experiência, ainda que seja leve. Mas acima da experiência, que pertence à razão particular, os homens têm como potência principal uma razão universal por meio da qual vivem.

16. E assim como a experiência está relacionada à razão particular [nos homens], e a atividade habitual à memória nos animais, de modo semelhante a arte está relacionada à razão universal. Portanto, assim como a vida dos animais é governada de maneira perfeita pela memória juntamente com a atividade que se tornou habitual através do treinamento, ou de qualquer outra forma que seja, de modo semelhante o homem é governado perfeitamente pela razão aperfeiçoada pela arte. Alguns homens, no entanto, são governados pela razão sem arte; mas esse governo é imperfeito.

17. Agora, nos homens (5).

Aqui ele explica os diferentes níveis do conhecimento humano; e, a esse respeito, faz duas coisas. Primeiro (17), compara a arte com a experiência; e, segundo (31), compara a arte especulativa com a arte prática ("É apropriado").

Ele trata do primeiro ponto de duas maneiras. Primeiro, explica como a arte e a experiência se originam. Segundo (20), explica como uma é superior à outra ("Em assuntos práticos").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, explica como cada uma das acima se origina. Segundo (18), esclarece isso por meio de um exemplo ("Pois julgar").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, descreve como a experiência se origina, e segundo (18), como a arte se origina ("Mas nos homens, a ciência").

Ele diz primeiro (5), então, que nos homens a experiência é causada pela memória. A maneira como é causada é esta: a partir de várias memórias de uma única coisa, um homem adquire experiência sobre algum assunto, e por meio dessa experiência ele é capaz de agir fácil e corretamente. Portanto, como a experiência nos fornece a capacidade de agir fácil e corretamente, ela parece ser quase a mesma coisa que ciência e arte. Pois elas são semelhantes na medida em que, em ambos os casos, a partir de muitas instâncias, obtém-se uma visão única de uma coisa. Mas diferem na medida em que os universais são apreendidos pela arte e as coisas singulares pela experiência, como é dito mais adiante (18).

18. Mas nos homens, a ciência e a arte (6). Aqui ele descreve a maneira como a arte surge. Ele diz que nos homens a ciência e a arte vêm da experiência, e prova isso pela autoridade de Polus, que diz que "A experiência causa a arte e a inexperiência, o acaso". Pois quando uma pessoa inexperiente age corretamente, isso acontece por acaso. Além disso, a maneira como a arte surge da experiência é a mesma maneira falada acima, na qual a experiência surge da memória. Pois,

assim como uma cognição experiencial vem de muitas memórias de uma coisa, também um julgamento universal sobre todas as coisas semelhantes vem da apreensão de muitas experiências. Portanto, a arte tem mais dessa [visão unificada] do que a experiência, porque a experiência diz respeito apenas a singulares, enquanto a arte tem a ver com universais.

19. Em seguida, ele esclarece isso por meio de exemplos ("Mas nos homens"). Pois, quando um homem aprendeu que este medicamento foi benéfico para Sócrates e Platão, e para muitos outros indivíduos que sofriam de alguma doença particular, seja qual for, isso é uma questão de experiência; mas quando um homem aprende que este tratamento particular é benéfico para todos os homens que têm algum tipo particular de doença e algum tipo particular de constituição física, assim como beneficiou os febris, tanto os fleumáticos quanto os biliosos, isso agora é uma questão de arte.

20. Nas questões práticas (7).

Ele compara a arte à experiência do ponto de vista da preeminência; e, a respeito disso, faz duas coisas. Primeiro (20), compara-as do ponto de vista da ação; e, segundo (23), do ponto de vista do conhecimento ("No entanto, consideramos").

Ele diz então que, nas questões práticas, a experiência parece não diferir em nada da arte; pois, quando se trata de agir, a diferença entre experiência e arte, que é uma diferença entre o universal e o singular, desaparece, porque a arte opera em relação aos singulares assim como a experiência. Portanto, a diferença mencionada diz respeito apenas ao modo como elas chegam ao conhecimento. Mas, embora arte e experiência não difiram no modo de agir, porque ambas agem sobre coisas singulares, elas diferem, no entanto, na eficácia de sua ação. Pois os homens de experiência agem de modo mais eficaz do que aqueles que possuem o conhecimento universal de uma arte, mas carecem de experiência.

21. A razão é que as ações têm a ver com coisas singulares, e todos os processos de geração pertencem a coisas singulares. Pois os universais são gerados ou movidos apenas em razão de outra coisa, na medida em que isso pertence às coisas singulares. Pois o homem é gerado quando este homem é gerado. Por isso, um médico cura o homem apenas incidentalmente, mas propriamente cura Platão ou Sócrates, ou algum homem que possa ser nomeado individualmente, ao qual pertence a natureza homem, ou antes, ao qual ela é acidental na medida em que ele é o curado. Pois, embora a natureza homem pertença essencialmente a Sócrates, ainda assim pertence apenas acidentalmente ao curado ou ao que é curado; pois a proposição "Sócrates é homem" é essencial, porque, se Sócrates fosse definido, 'homem' seria dado em sua definição, como será dito adiante no Livro IV." Mas a proposição "O que é curado ou tratado é homem" é acidental.

22. Portanto, uma vez que a arte tem a ver com universais e a experiência com singulares, se alguém possui o conhecimento teórico de uma arte, mas carece de experiência, será perfeito na medida em que conhece o universal; mas, como não conhece o singular, por falta de experiência, cometerá erros com muita frequência ao curar. Pois a cura pertence ao reino do singular mais do que ao do universal, porque pertence ao primeiro essencialmente e ao segundo acidentalmente.

23. No entanto, consideramos (8).

Aqui ele compara a arte com a experiência do ponto de vista do conhecimento; e, a respeito disso, faz duas coisas. Primeiro (23), expõe como a arte é superior à experiência; e, segundo (24), prova isso ("Agora, isso é porque").

Ele afirma que a arte e a ciência são superiores à experiência sob três aspectos. Primeiro, são superiores do ponto de vista do conhecimento científico, que consideramos ser alcançado pela arte em vez de pela experiência. Segundo, são superiores do ponto de vista de enfrentar objeções, o que ocorre em disputas. Pois, numa disputa, aquele que possui uma arte é capaz de enfrentar as objeções levantadas contra essa arte, mas aquele que tem apenas experiência não pode fazer isso. Terceiro, são superiores deste ponto de vista: que aqueles que possuem uma arte se aproximam mais do objetivo da sabedoria do que os homens de experiência, "Implicando que é", i.e., acontece ser, "mais verdadeiramente conhecer se a sabedoria busca todas as coisas", i.e., na medida em que busca os universais. Pois aquele que possui uma arte é julgado mais sábio do que aquele que tem experiência, pelo fato de considerar os universais. Ou em outra versão: "Implicando que é mais segundo a sabedoria conhecer como alguém que busca todas as coisas", i.e., os universais. Outra leitura tem: "Como mais conforme ao conhecer, visto que a sabedoria busca todas as coisas", como se dissesse: "Como mais dependente do conhecer" do que do fazer, "visto que a sabedoria busca todas as coisas", i.e., procura alcançar cada coisa singular; de modo que são antes chamados sábios aqueles que são mais conhecedores, não aqueles que são mais homens de ação. Por isso, outra leitura expressa esse significado mais claramente, dizendo: "Implicando que todos buscam a sabedoria mais com respeito ao conhecer."

24. Agora, isso é (9).

Em seguida, ele prova a superioridade da arte e da ciência mencionada acima, e faz isso por meio de três argumentos. O primeiro é o seguinte: aqueles que conhecem a causa e a razão pela qual uma coisa é assim são mais conhecedores e mais sábios do que aqueles que meramente sabem que ela é assim, mas não sabem por quê. Ora, os homens de experiência sabem que algo é assim, mas não conhecem a razão, enquanto os homens que possuem uma arte não apenas sabem que algo é assim, mas também conhecem sua causa e razão. Portanto, aqueles que possuem uma arte são mais sábios e mais conhecedores do que aqueles que têm experiência.

25. Por essa razão também (9).

Aqui ele prova o primeiro aspecto da superioridade, e isso se dá da seguinte forma. Aqueles que conhecem a causa e a razão pela qual uma coisa é assim são comparados àqueles que meramente sabem que ela é assim como as artes arquitetônicas são comparadas às artes dos trabalhadores manuais. Mas as artes arquitetônicas são mais nobres. De modo semelhante, então, aqueles que conhecem as causas e razões das coisas são mais conhecedores do que aqueles que meramente sabem que as coisas são assim.

26. A primeira parte desta prova torna-se clara pelo fato de que os arquitetos, ou artistas mestres, conhecem as causas das coisas que são feitas. Para entender isso, devemos notar que "arquiteto" significa artista chefe, de ἀρχος (archos), que significa chefe, e τέχνη (techne), que significa arte.

Ora, diz-se que uma arte é uma arte chefe que realiza uma operação mais importante. De fato, as operações dos artistas são distinguidas desta maneira; pois algumas operações são direcionadas a dispor a matéria do artefato. Carpinteiros, por exemplo, cortando e aplainando a madeira, dispõem a matéria para a forma de um navio. Outra operação é dirigida a introduzir essa forma na matéria, por exemplo, quando alguém constrói um navio a partir da madeira que foi disposta e preparada. Uma terceira operação é dirigida ao uso do produto acabado, e esta é a operação mais elevada. Mas a primeira operação é a mais baixa porque está direcionada à segunda, e a segunda está direcionada à terceira. Portanto, o construtor naval é um artista superior em comparação com aquele que prepara a madeira; e o navegador, que usa o navio completo, é um artista superior em comparação com o construtor naval.

27. Além disso, uma vez que a matéria existe para a forma e deve ser tal que se adapte à forma, o construtor naval conhece a razão pela qual a madeira deve ser moldada de uma maneira particular; mas aqueles que preparam a madeira não sabem disso. E de modo semelhante, uma vez que o navio completo existe para ser usado, aquele que usa o navio sabe por que ele deve ter uma forma particular; pois a forma deve ser aquela que se adapta ao seu uso. Assim, é evidente que a razão para as operações que dispõem a matéria é tirada do projeto do produto na mente do artista, e a razão para as operações que produzem a forma do artefato é tirada do uso [ao qual o artefato se destina].

28. É evidente, então, que os artistas mestres conhecem as causas das coisas que são feitas. De fato, julgamos e falamos sobre os outros, i.e., os trabalhadores manuais, como fazemos sobre certas coisas inanimadas. Isso não é porque eles não realizam operações artísticas, mas porque as coisas que fazem, fazem-nas sem conhecer a causa; pois sabem que algo deve ser feito, mas não por que é, assim como o fogo queima sem saber por quê. Portanto, há uma semelhança entre coisas inanimadas e trabalhadores manuais deste ponto de vista: assim como as coisas inanimadas agem sem conhecer as causas, na medida em que são direcionadas ao seu fim próprio por um intelecto superior, também os trabalhadores manuais agem assim. Mas eles diferem neste aspecto: as coisas inanimadas realizam cada uma de suas operações como resultado de sua natureza, enquanto os trabalhadores manuais as realizam através do hábito. E, embora o hábito seja praticamente o mesmo que a natureza, na medida em que está inclinado a um efeito definido, ainda assim o hábito difere da natureza na medida em que é aberto a opostos por causa do conhecimento humano. Pois não habituamos corpos naturais, como é afirmado no Livro II da *Ética*; nem, de fato, é possível causar hábitos em coisas que carecem de conhecimento. Ora, as afirmações que foram feitas, como é evidente a partir das próprias afirmações, devem ser interpretadas no sentido de que alguns homens são mais sábios, não na medida em que são "práticos", i.e., homens de ação, como convém aos homens de experiência, mas na medida em que têm um plano para as coisas a serem feitas e conhecem suas causas, que são a base de tal plano; e isso convém aos artistas mestres.

29. Em geral, um sinal de conhecimento científico (10).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte: um sinal de conhecimento é a capacidade de ensinar, e isso ocorre porque cada coisa é perfeita em sua atividade quando pode produzir outra semelhante a si mesma, como se diz no Livro IV dos *Meteoros*. Portanto, assim como a posse de calor é indicada pelo fato de algo poder aquecer outra coisa, de modo semelhante, a

posse de conhecimento é indicada pelo fato de alguém poder ensinar, ou seja, causar conhecimento em outro. Mas os homens que possuem uma arte podem ensinar, pois, como conhecem as causas, podem demonstrar a partir delas; e a demonstração é um silogismo que produz conhecimento, como se diz no Livro I dos *Segundos Analíticos*. Já os homens que têm apenas experiência não podem ensinar; pois, como não conhecem as causas, não podem causar conhecimento em outra pessoa. E se ensinam a outros as coisas que sabem por experiência, estas não são aprendidas à maneira de conhecimento científico, mas à de opinião ou crença. Portanto, é claro que os homens que possuem uma arte são mais sábios e mais conhecedores do que aqueles que têm experiência.

30. Além disso, não consideramos (11).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento, que é o seguinte: conhecer coisas singulares é próprio dos sentidos, mais do que de qualquer outro tipo de capacidade de conhecimento, pois todo nosso conhecimento de coisas singulares se origina nos sentidos. No entanto, não consideramos que "nenhum destes", ou seja, nenhum dos sentidos, seja sabedoria, porque, embora cada sentido saiba que algo é assim, ele não sabe por que é assim; pois o tato julga que o fogo é quente, mas não sabe por que é quente. Portanto, os homens de experiência, que têm conhecimento de coisas singulares, mas não conhecem suas causas, não podem ser chamados de sábios.

31. É apropriado (12).

Aqui ele compara a arte prática com a arte especulativa; e a respeito disso, faz três coisas. Primeiro (20), mostra que uma arte especulativa é sabedoria em maior grau do que uma arte prática. Segundo (*ibid.*), responde a uma objeção ("A diferença").

Ele prova sua primeira afirmação com este argumento: em qualquer uma das ciências ou artes, descobrimos que homens com conhecimento científico são mais admirados e tidos em maior estima do que todos os outros homens, porque seu conhecimento é considerado mais nobre e mais digno do nome de sabedoria. Ora, o descobridor de qualquer arte é admirado porque percebe, julga e discerne uma causa além das percepções de outros homens, e não por causa da utilidade de suas descobertas. Admiramo-lo antes "como sábio e como distinguindo [uma coisa] das outras". Como sábio, de fato, no modo sutil com que investiga as causas de suas descobertas, e como distinguindo [uma coisa] das outras na medida em que investiga as maneiras pelas quais uma coisa difere de outra. Ou, segundo outra interpretação, "como distinto dos outros" deve ser lido passivamente, como sendo distinguido a esse respeito dos outros. Daí outro texto ter "alguém que é diferente". Algumas ciências, então, são mais admiráveis e dignas do nome de sabedoria porque suas observações são mais notáveis, não porque são úteis.

32. Portanto, como muitas artes úteis foram descobertas (umas para prover as necessidades da vida, como as artes mecânicas, e outras para nos introduzir nas ciências, como as disciplinas lógicas), aqueles artistas devem ser considerados mais sábios cujas ciências foram descobertas não por causa da utilidade, mas apenas por causa do conhecimento, ou seja, as ciências especulativas.

33. Que as ciências especulativas não foram descobertas por causa da utilidade fica claro pelo seguinte fato: depois que todas as ciências desse tipo "já haviam sido desenvolvidas", i.e., adquiridas ou descobertas, que podem servir como introduções às outras ciências, ou prover as necessidades da vida, ou dar prazer (como aquelas artes cujo objetivo é deleitar o homem), as ciências especulativas foram descobertas, não para esse tipo de fim, mas por si mesmas. O fato de não terem sido descobertas por causa da utilidade torna-se evidente pelo lugar em que foram descobertas. Pois elas se originaram naqueles lugares onde os homens primeiro se dedicaram a tais coisas. Outra versão diz: "E primeiro naqueles lugares onde os homens tinham lazer", i.e., tinham tempo para estudo porque estavam livres de outras ocupações devido à abundância de coisas necessárias [para a vida]. Por isso, as artes matemáticas, que são especulativas em grau máximo, foram primeiro descobertas no Egito pelos sacerdotes, que tinham tempo para estudo e cujas despesas eram custeadas pela comunidade, como também lemos no Gênesis (47,22).

34. Mas, como os nomes "sabedoria", "ciência" e "arte" foram usados indistintamente, para que alguém não pense que esses termos são sinônimos, ele exclui essa opinião e remete à sua obra sobre a moral, i.e., ao Livro VI da *Ética*, onde explicou a diferença entre arte, sabedoria, ciência, prudência e entendimento. E para dar a distinção brevemente — sabedoria, ciência e entendimento pertencem à parte especulativa da alma, a qual ele nessa obra chama de parte científica da alma. Mas diferem porque o entendimento é o hábito dos primeiros princípios da demonstração, enquanto a ciência lida com conclusões derivadas de causas subordinadas, e a sabedoria com as primeiras causas. Esta é a razão pela qual ela é ali chamada de ciência principal. Já a prudência e a arte pertencem à parte prática da alma, que raciocina sobre nossos cursos de ação contingentes. E estas também diferem; pois a prudência nos dirige em ações que não passam para alguma matéria externa, mas são perfeições de quem age (razão pela qual a prudência é definida nessa obra como o plano racional das coisas a serem feitas), mas a arte nos dirige naquelas ações produtivas, como construir e cortar, que passam para a matéria externa (razão pela qual a arte é definida como o plano racional das coisas a serem feitas).

Sabedoria lida com as causas.

35. A partir do que foi dito, ele prova sua tese principal, ou seja, que a sabedoria lida com as causas das coisas. Ele diz que a razão "para empreender esta investigação", i.e., o raciocínio acima, é que a ciência que é chamada de sabedoria parece tratar das primeiras causas e princípios. Isso fica evidente pelo que foi dito anteriormente; pois quanto mais um homem atinge o conhecimento da causa, mais sábio ele é. Isso também é evidente pelo que foi dito anteriormente; porque o homem de experiência é mais sábio do que aquele que tem apenas sensação sem experiência; e o artista é mais sábio do que qualquer homem de experiência; e entre os artistas, o arquiteto é mais sábio do que o trabalhador manual. E, de modo semelhante, entre as artes e ciências, as especulativas são mais científicas do que as práticas. Todas essas coisas estão claras a partir das observações anteriores. Segue-se, então, que aquela ciência que é sabedoria em sentido absoluto lida com as causas das coisas. O método de argumentação seria semelhante se disséssemos que aquilo que é mais quente está mais em fogo e, portanto, que aquilo que está em fogo em sentido absoluto é quente em sentido absoluto.

LIÇÃO 2 - A Sabedoria considera as Causas Primeiras Universais e os Primeiros Princípios

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 2: 982a 4-982b 11

- “ 14. *Mas como estamos em busca desta ciência, será necessário considerar, portanto, com que tipo de causas e princípios a sabedoria ou a ciência lida. Isso talvez se torne evidente se considerarmos as opiniões que temos sobre o sábio. Antes de tudo, então, pensamos que o sábio é aquele que conhece todas as coisas no mais alto grau, como convém, sem ter um conhecimento individual delas.*
15. *Em seguida, dizemos que é sábio aquele que é capaz de conhecer coisas difíceis e não fáceis para o homem compreender. Pois a percepção sensorial é comum a todos e, portanto, é fácil e não uma questão de sabedoria.*
16. *Novamente, [consideramos sábio aquele que é] mais certo.*
17. *E em todo ramo da ciência, dizemos que é mais sábio aquele que é mais capaz de nos ensinar sobre as causas das coisas.*
18. *Novamente, entre as ciências, consideramos que aquela ciência que existe por si mesma e é desejável pelo conhecimento é sabedoria em maior grau do que aquela que é desejável por causa de efeitos contingentes.*
19. *E consideramos que uma ciência superior, que é antes a mais básica, aproxima-se mais da sabedoria do que uma ciência subordinada. Pois o sábio não deve ser dirigido, mas deve dirigir, e não deve obedecer a outro, mas deve ser obedecido por quem é menos sábio. Tais são, então, e tantas são as opiniões que temos sobre o sábio e sobre a sabedoria.*
20. *Ora, desses atributos, o de conhecer todas as coisas pertence necessariamente àquele que tem conhecimento universal no mais alto grau, porque ele conhece aquilo em que as coisas estão subordinadas.*

21. *Mas as coisas que estão quase entre as mais difíceis para o homem compreender são também aquelas que são mais universais; pois estão mais distantes dos sentidos.*
22. *Novamente, as mais certas das ciências são aquelas que estão mais preocupadas com as coisas primárias. Pois ciências baseadas em menos princípios são mais certas do que aquelas que têm princípios adicionais, assim como a aritmética é mais certa do que a geometria.*
23. *Além disso, aquela ciência que especula sobre as causas das coisas é mais instrutiva. Pois aqueles que nos ensinam são os que atribuem as causas de cada coisa singular.*
24. *Novamente, o entendimento e o conhecimento científico por si mesmos são encontrados no mais alto grau na ciência que tem como objeto o que é mais cognoscível. Pois aquele que deseja conhecimento científico por si mesmo desejará no mais alto grau a ciência que é mais verdadeiramente ciência, e tal ciência tem como objeto o que é mais cognoscível. Ora, os primeiros princípios e causas são os mais cognoscíveis; pois é por causa deles e a partir deles que outras coisas são conhecidas, e não estes a partir de coisas que lhes são subordinadas.*
25. *Mas aquela ciência é a mais elevada e superior às ciências subordinadas que conhece a razão pela qual cada coisa singular deve ser feita. Este é o bem de cada coisa singular e, visto universalmente, é o maior bem em toda a natureza.*
26. *Em vista de tudo o que foi dito, então, o termo que estamos investigando evidentemente recai sobre a mesma ciência. Pois esta ciência deve especular sobre os primeiros princípios e causas, porque o bem, ou aquilo para o qual algo é feito, também é uma das causas.*

COMENTÁRIO

Seis opiniões sobre quem é sábio

36. Tendo mostrado que a sabedoria é um conhecimento das causas, o objetivo do Filósofo aqui é estabelecer com quais tipos de causas e quais tipos de princípios ela se preocupa. Ele mostra que ela se ocupa com as causas mais universais e primárias, e argumenta isso a partir da definição de sabedoria.

A respeito disso, ele faz três coisas. Primeiro, formula uma definição de sabedoria a partir das diferentes opiniões que os homens têm sobre o sábio e sobre a sabedoria. Segundo (44), mostra que todas essas opiniões são próprias daquela ciência universal que considera as primeiras e universais causas ("Agora, dessas"). Terceiro (50), extrai a conclusão a que visa ("Diante de tudo"). Quanto ao primeiro, ele dá seis opiniões comuns que os homens têm sobre a sabedoria.

Ele apresenta a primeira onde diz "Mas como estamos em busca"; e esta opinião é a seguinte: em geral, consideramos especialmente sábios aqueles que conhecem todas as coisas, conforme o caso, sem ter conhecimento de cada coisa singular. Pois isso é impossível, já que as coisas singulares são infinitas em número, e uma quantidade infinita de coisas não pode ser compreendida pelo intelecto.

37. Em seguida, dizemos que (15).

Aqui ele dá a segunda opinião, que é esta: consideramos sábio o homem que é capaz, por razão de seu intelecto, de conhecer coisas difíceis e aquelas que não são fáceis para os homens comuns entenderem. Pois a percepção sensorial, ou seja, o conhecimento das coisas sensíveis, é comum a todos os homens e, portanto, é fácil e, assim, não é uma questão de sabedoria. Isto é, não é nem uma marca nem a função de um sábio. Assim, fica claro que tudo o que pertence propriamente à sabedoria não é facilmente conhecido por todos.

38. Novamente, [consideramos] (16).

Aqui ele dá a terceira opinião: que dizemos ser sábio aquele que, em relação ao que sabe, é mais certo do que os outros homens geralmente são.

39. E em todo ramo (17). Aqui ele dá a quarta opinião: que se diz que o homem é mais sábio em toda ciência que pode dar as causas de qualquer coisa que seja posta em questão e pode ensinar por meio disso.

40. Novamente, entre as ciências (18).

Aqui ele dá a quinta opinião, que é esta: entre muitas ciências, aquela que é mais desejável e querida por si mesma, ou seja, escolhida pelo conhecimento e pelo conhecimento em si mesmo, é mais da natureza da sabedoria do que aquela que é para algum dos outros efeitos contingentes que podem ser causados pelo conhecimento, como as necessidades da vida, o prazer e assim por diante.

41. E pensamos (19).

Aqui ele dá a sexta opinião: que esta sabedoria, da qual se fez menção, deve ser ou é dita ser "antes a mais básica", i.e., mais nobre, do que "uma ciência subordinada". Isso pode ser entendido a partir do que foi dito. Pois, no campo das artes mecânicas, os artistas subordinados são aqueles que executam por operações manuais as ordens dos artistas superiores, aos quais ele se referiu acima como artistas mestres e sábios.

42. Que a noção de sabedoria pertence às ciências que dão ordens em vez daquelas que as recebem, ele prova por dois argumentos. O primeiro é que as ciências subordinadas são direcionadas às ciências superiores. Pois as artes subordinadas são direcionadas ao fim de uma arte superior, como a arte de cavalgar ao fim da arte militar. Mas, na opinião de todos, não é apropriado que um sábio seja dirigido por outro, mas que ele dirija os outros. O segundo é que os artistas inferiores são induzidos a agir pelos artistas superiores na medida em que confiam nos artistas superiores para as coisas que devem fazer ou produzir. Assim, o construtor naval confia

nas instruções do navegador quanto ao tipo de forma que um navio deve ter. No entanto, não convém a um sábio que ele seja induzido a agir por outro, mas que use seu conhecimento para induzir outros a agir.

43. Essas são, então, o tipo de opiniões que os homens têm sobre a sabedoria e o sábio; e de todas elas pode-se formular uma descrição da sabedoria, de modo que o sábio é descrito como aquele que conhece tudo, até mesmo as matérias difíceis, com certeza e através de sua causa; que busca este conhecimento por si mesmo; e que dirige os outros e os induz a agir. E, dessa forma, a premissa maior do silogismo torna-se evidente. Pois todo sábio deve ser assim, e, inversamente, quem é assim é sábio.

Esses seis atributos são encontrados no metafísico.

44. Agora, dessas (20).

Aqui ele mostra que todos os atributos acima se reúnem no homem que conhece as primeiras e universais causas das coisas; e ele segue a mesma ordem que usou acima. Assim, ele primeiro sustentou que o conhecimento de todas as coisas em grau máximo pertence àquele que tem conhecimento universal. Esta foi a primeira opinião, e é esclarecida desta forma: Quem conhece os universais conhece, de certa forma, as coisas que estão subordinadas aos universais, porque ele conhece o universal nelas. Mas todas as coisas estão subordinadas àquelas que são mais universais. Portanto, aquele que conhece as coisas mais universais conhece, de certo modo, todas as coisas.

45. Mas as coisas (21).

Aqui ele prova que o segundo atributo pertence à mesma pessoa, pelo seguinte argumento. As coisas que estão mais distantes dos sentidos são difíceis para os homens conhecerem; pois a percepção sensorial é comum a todos os homens, já que todo conhecimento humano se origina dela. Mas as coisas mais universais são as mais distantes das coisas sensíveis, porque os sentidos lidam com coisas singulares. Portanto, os universais são os mais difíceis para os homens conhecerem. Assim, fica claro que a ciência mais difícil é aquela que mais lida com universais.

46. No entanto, a afirmação que aparece no Livro I da *Física* parece contradizer isso. Pois lá se diz que as coisas mais *universais* são conhecidas primeiro por nós; e as coisas que são conhecidas primeiro são aquelas que são mais fáceis. Contudo, deve-se dizer que aquelas coisas que são mais universais segundo a simples apreensão são conhecidas primeiro; pois o ser é a primeira coisa que entra no intelecto, como diz Avicena, e o animal entra no intelecto antes do homem. Pois, assim como na ordem da natureza, que procede da potência ao ato, o animal é anterior ao homem, também na gênese do conhecimento o intelecto concebe o animal antes de conceber o homem.

Mas com respeito às investigações das propriedades e causas naturais, as coisas menos universais são conhecidas primeiro, porque descobrimos as causas universais por meio das causas particulares que pertencem a um gênero ou espécie. Ora, aquelas coisas que são universais na causalidade são conhecidas posteriormente por nós (não obstante o fato de serem coisas que são primariamente cognoscíveis segundo sua natureza), embora as coisas que são universais por

predicação sejam conhecidas por nós de certa forma antes das menos universais (não obstante o fato de não serem conhecidas antes das coisas singulares). Pois em nós o conhecimento sensorial, que é cognitivo das coisas singulares, precede o conhecimento intelectual, que é sobre os universais. E alguma importância também deve ser atribuída ao fato de que ele não diz que as coisas mais universais são as mais difíceis absolutamente, mas "quase". Pois aquelas coisas que são totalmente separadas da matéria no ser, como as substâncias imateriais, são mais difíceis para nós conhecermos do que os universais. Portanto, embora esta ciência chamada sabedoria seja a primeira em dignidade, ainda assim é a última a ser aprendida.

47. Novamente, a mais certa (22).

Aqui ele mostra que o terceiro atributo pertence à mesma ciência, por este argumento: quanto mais as ciências são anteriores por natureza, mais certas elas são. Isso fica claro pelo fato de que aquelas ciências que se dizem originar-se como resultado da adição de algo a outras ciências são menos certas do que aquelas que consideram menos coisas; por exemplo, a aritmética é mais certa do que a geometria porque os objetos considerados na geometria são resultado da adição àqueles considerados na aritmética. Isso se torna evidente se considerarmos o que estas duas ciências tomam como seu primeiro princípio, a saber, o ponto e a unidade. Pois o ponto adiciona à unidade a noção de posição, porque o ser indivisível constitui a estrutura inteligível da unidade; e na medida em que isso tem a função de medida, torna-se o princípio do número. E o ponto adiciona a isso a noção de posição. No entanto, as ciências particulares são posteriores na natureza às ciências universais, porque seus sujeitos adicionam algo aos sujeitos das ciências universais. Por exemplo, é evidente que o ser móvel, com o qual a filosofia da natureza lida, adiciona ao ser puro e simples, com o qual a metafísica se ocupa, e ao ser quantificado, com o qual a matemática lida. Por isso, a ciência que trata do ser e das coisas mais universais é a mais certa. Além disso, a afirmação aqui de que esta ciência lida com menos princípios não se opõe à feita acima, de que ela conhece todas as coisas; pois o universal abrange menos inferiores em ato, mas muitos em potência. E quanto mais certa é uma ciência, menos coisas em ato ela tem que considerar ao investigar seu objeto de estudo. Por isso, as ciências práticas são as menos certas, porque devem considerar as muitas circunstâncias que acompanham os efeitos individuais.

48. Além disso, aquela ciência (23).

Aqui ele prova que o quarto atributo pertence à mesma ciência, por este argumento: aquela ciência é mais instrutiva, ou mais apta a ensinar, que se ocupa em maior grau das causas. Pois apenas aqueles ensinam que atribuem as causas de cada coisa singular, porque o conhecimento científico ocorre através de alguma causa, e ensinar é causar conhecimento em outro. Mas a ciência que considera os universais considera a primeira de todas as causas. Logo, ela é evidentemente a mais apta a ensinar.

49. Novamente, o entendimento (24).

Aqui ele prova que o quinto atributo pertence à mesma ciência, por este argumento: é ofício daquelas ciências que lidam com as coisas mais cognoscíveis, conhecer e entender mais propriamente por seu próprio fim, i.e., por causa das próprias ciências e não por algo outro. Mas são as ciências que lidam com as primeiras causas que consideram as coisas mais cognoscíveis.

Portanto, essas ciências são desejadas mais por si mesmas. Ele prova a primeira premissa assim: Aquele que mais deseja conhecimento pelo conhecimento mais deseja conhecimento científico. Mas o mais alto tipo de conhecimento diz respeito às coisas mais cognoscíveis. Portanto, aquelas ciências são desejadas mais por si mesmas que têm a ver com as coisas mais cognoscíveis. Ele prova a segunda premissa assim: Aquelas coisas a partir das quais e por causa das quais outras coisas são conhecidas são mais cognoscíveis do que as coisas que são conhecidas por meio delas. Mas estas outras coisas são conhecidas através das causas e princípios, e não vice-versa, etc.

50. Mas aquela ciência (25).

Aqui ele prova que o sexto atributo pertence à mesma ciência, pelo seguinte argumento: aquela ciência que considera a causa final, ou aquilo para o qual as coisas particulares são feitas, relaciona-se com as outras ciências como uma ciência principal ou mestra se relaciona com uma subordinada ou auxiliar, como é evidente a partir das observações anteriores. Pois o navegador, a quem pertence o uso, ou fim, do navio, é uma espécie de artista mestre em relação ao construtor naval que o serve. Mas a referida ciência se ocupa principalmente da causa final de todas as coisas. Isso é claro pelo fato de que aquilo para o qual todas as coisas particulares são feitas é o bem de cada uma, i.e., um bem particular. Mas o fim em qualquer classe de coisas é um bem; e aquilo que é o fim de todas as coisas, i.e., do próprio universo, é o maior bem em toda a natureza. Ora, isso pertence à consideração da ciência em questão, e portanto ela é a ciência principal ou arquitetônica com referência a todas as outras.

51. Em vista de tudo (26).

Aqui ele extrai dos argumentos anteriores sua conclusão pretendida, dizendo que fica claro a partir de tudo o que foi dito que o nome sabedoria que estamos investigando pertence à mesma ciência que considera ou especula sobre os primeiros princípios e causas. Isso é evidente a partir das seis condições primordiais que pertencem claramente à ciência que considera as causas universais. Mas porque a sexta condição tocou na consideração do fim, que não era claramente tido como uma causa entre os filósofos antigos, como será dito abaixo (1177), ele mostra portanto de uma maneira especial que esta condição pertence à mesma ciência, a saber, aquela que considera as primeiras causas. Pois o fim, que é um bem e aquilo para o qual outras coisas são feitas, é uma das muitas causas. Logo, a ciência que considera as primeiras e universais causas deve também ser aquela que considera o fim universal de todas as coisas, que é o maior bem em toda a natureza.

LIÇÃO 3 - A Natureza e o Objetivo da Metafísica

TEXTO DE ARISTÓTELES: Capítulo 2: 982b 11-983a 23

“**27.** Que esta não é uma ciência prática é evidente a partir daqueles que primeiro filosofaram. Pois é por causa da admiração que os homens, tanto agora como antigamente, começaram a filosofar, sobre assuntos menos importantes, e depois progredindo pouco a pouco, levantaram questões sobre assuntos mais importantes, tais como as fases da lua e os cursos do sol e das estrelas e a geração do universo. Mas aquele que levanta questões e se admira parece ser ignorante. Por isso, o filósofo é também, até certo ponto, um amante do mito, pois os mitos são compostos de maravilhas. Se eles filosofaram, então, para escapar da ignorância, evidentemente buscaram seus estudos pelo conhecimento e não por qualquer utilidade.

28. E o que aconteceu dá testemunho disso; pois quando quase todas as coisas necessárias para a vida, o lazer e o aprendizado foram adquiridas, esse tipo de prudência começou a ser buscado. É evidente, então, que não buscamos esse conhecimento por causa de nenhuma outra necessidade.

29. Mas assim como dizemos que um homem é livre que existe para si mesmo e não para outro, de maneira semelhante esta é a única ciência livre, porque ela existe para si mesma.

30. Por essa razão, também, poder-se-ia pensar com razão que esta ciência não é uma possessão humana, já que em muitos aspectos a natureza humana é servil.

31. Daí, segundo Simônides, "Só Deus tem esta honra", e é inconveniente que um homem não busque um conhecimento que lhe seja adequado. Alguns poetas, portanto, dizem que a divindade é naturalmente invejosa; e é muito provável que isso aconteça neste caso, e que todos aqueles que são imperfeitos sejam infelizes. Mas não é adequado que a divindade seja invejosa, pois como diz o provérbio: "Os poetas contam muitas mentiras."

32. Nem devemos pensar que qualquer outra ciência é mais honrosa do que esta. Pois o que é mais divino é o mais honroso. Mas então só ela será assim, e

de duas maneiras. Pois de todo conhecimento, aquele que Deus possui mais propriamente é divino; e se existe algum conhecimento desse tipo, ele diz respeito a assuntos divinos. Mas esta ciência sozinha possui ambas essas características; pois Deus parece ser uma causa e, em certo sentido, um princípio, segundo todos os homens; e tal [conhecimento como este], Deus ou o possui sozinho, ou o possui no mais alto grau. Portanto, todas as outras ciências são mais necessárias, mas nenhuma é mais excelente.

33. Mas é necessário, em certo sentido, levar a progressão desta ciência a uma parada no contrário de nossas questões originais. De fato, como dissemos, todos os homens começam por se perguntar se as coisas são tão estranhas quanto os acontecimentos casuais parecem àqueles que ainda não conhecem a causa; ou por se perguntar sobre as mudanças no curso do sol, ou sobre a incomensurabilidade da diagonal [de um quadrado]. Pois pareceria um objeto de admiração para todos se algo que tem a natureza do número fosse imensurável. Mas é necessário avançar para a visão contrária e, como diz o provérbio, a mais digna, como também acontece, em certo sentido, nestas questões quando os homens as aprenderam. Pois nada surpreenderia mais um geômetra do que se a diagonal [de um quadrado] se tornasse comensurável [com um lado]. Foi afirmado, então, qual é a natureza da ciência que buscamos, e qual é o seu objetivo para o qual nossa busca e todo o método devem ser empreendidos.

COMENTÁRIO

Por que esta ciência é chamada especulativa

53. Primeiro, ele apresenta este argumento. Nenhuma ciência na qual o conhecimento em si é buscado por si mesmo é uma ciência prática, mas sim especulativa. Mas essa ciência que é a sabedoria, ou filosofia como é chamada, existe por causa do conhecimento em si. Portanto, ela é especulativa e não prática. Ele prova a premissa menor desta maneira. Quem busca como fim escapar da ignorância tende ao conhecimento por si mesmo. Mas aqueles que filosofam buscam como fim escapar da ignorância. Portanto, eles tendem ao conhecimento por si mesmo.

54. Que eles buscam escapar da ignorância fica claro pelo fato de que aqueles que primeiro filosofaram e que agora filosofam o fizeram por admiração sobre alguma causa, embora tenham feito isso no início de maneira diferente do que agora. Pois no início eles se admiravam sobre problemas menos importantes, que eram mais óbvios, para que pudessem conhecer sua causa; mas mais tarde, progredindo pouco a pouco do conhecimento de questões mais evidentes para a investigação de questões obscuras, eles começaram a levantar questões sobre assuntos mais importantes e ocultos, como as mudanças sofridas pela lua, a saber, seu eclipse e sua mudança de forma, que parece variar na medida em que se relaciona de diferentes maneiras com o sol. E similarmente eles levantaram questões sobre os fenômenos do sol, como seu eclipse, seu movimento e tamanho; e sobre os fenômenos das estrelas, como seu tamanho, arranjo, e assim por diante; e sobre a origem de todo o universo, que alguns diziam ser produzida pelo acaso,

outros por uma inteligência, e outros pelo amor.

55. Além disso, ele aponta que a perplexidade e a admiração surgem da ignorância. Pois quando vemos certos efeitos óbvios cuja causa desconhecemos, admiramo-nos sobre sua causa. E como a admiração foi o motivo que levou os homens à filosofia, é evidente que o filósofo é, em certo sentido, um *filomito*, ou seja, um amante do mito, como é característico dos poetas. Daí os primeiros homens a lidar com os princípios das coisas de maneira mítica, como Perseu e certos outros que foram os sete sábios, foram chamados de poetas teologizantes. Ora, a razão pela qual o filósofo é comparado ao poeta é que ambos se ocupam com maravilhas. Pois os mitos com os quais os poetas lidam são compostos de maravilhas, e os próprios filósofos foram movidos a filosofar como resultado da admiração. E como a admiração decorre da ignorância, eles estavam obviamente movidos a filosofar para escapar da ignorância. É, portanto, evidente a partir disso que eles "perseguiram" o conhecimento, ou diligentemente o buscaram, apenas por si mesmo e não por qualquer utilidade ou proveito.

56. Agora devemos notar que, enquanto esta ciência foi primeiramente designada pelo nome de sabedoria, isso foi mais tarde mudado para o nome de filosofia, já que significam a mesma coisa. Pois enquanto os antigos que perseguiram o estudo da sabedoria eram chamados de *sofistas*, ou seja, sábios, Pitágoras, quando perguntado o que professava ser, recusou-se a se chamar de sábio como seus predecessores haviam feito, porque pensava que isso fosse presunçoso, mas chamou a si mesmo de filósofo, ou seja, amante da sabedoria. E a partir daí o nome "sábio" foi mudado para "filósofo", e "sabedoria" para "filosofia". Este nome também contribui para o ponto em discussão, pois aquele homem parece ser amante da sabedoria que busca a sabedoria, não por alguma outra razão, mas por si mesma apenas. Pois quem busca uma coisa por causa de outra, tem maior amor por aquilo por causa do que busca do que pelo que busca.

57. E o que aconteceu (28).

Aqui ele prova o mesmo ponto por meio de um exemplo. A afirmação (ele diz) de que a sabedoria ou filosofia não é buscada por nenhuma utilidade, mas pelo conhecimento em si, é provada "pelo que aconteceu", ou seja, pelo que ocorreu no caso daqueles que perseguiram a filosofia. Pois quando quase todas aquelas [artes] foram descobertas que são necessárias para a vida, "o lazer" (ou seja, para o tipo de prazer que consiste numa vida de descanso), e o aprendizado, como as ciências lógicas, que não são buscadas por si mesmas, mas como introduções às outras artes, então o homem começou pela primeira vez a buscar este tipo de prudência, a saber, a sabedoria. E a partir disso fica claro que a sabedoria não é buscada por causa de nenhuma necessidade diferente de si mesma, mas por si mesma; pois ninguém busca algo que já possui. Daí, porque a sabedoria foi buscada depois que todo outro conhecimento tinha sido descoberto, é evidente que ela não foi buscada por alguma outra razão diferente de si mesma, mas por si mesma.

Por que esta ciência é liberal

58. Mas assim como (29).

Aqui ele prova o segundo atributo, a saber, que a sabedoria é livre; e usa o seguinte argumento: diz-se propriamente que o homem é livre que não existe para outro, mas para si mesmo. Pois os

escravos existem para seus senhores, trabalham para eles e adquirem para eles tudo o que adquirem. Mas os homens livres existem para si mesmos, na medida em que adquirem coisas para si mesmos e trabalham para si mesmos. Ora, apenas esta ciência existe para si mesma; e, portanto, entre todas as ciências, somente esta ciência é livre.

59. Devemos notar que isso pode ser entendido de duas maneiras. De um modo, a expressão "somente esta" pode indicar toda ciência especulativa como gênero. E então é verdade que apenas este gênero de ciência é buscado por si mesmo. Por isso, somente as artes que se dirigem ao conhecimento são chamadas de artes livres [ou liberais], enquanto aquelas que se dirigem a algum fim útil alcançado pela ação são chamadas de artes mecânicas ou servis.

Entendido de outro modo, a expressão pode indicar especificamente esta filosofia ou sabedoria que trata das causas mais elevadas; pois a causa final também é uma das causas mais elevadas, como foi dito acima (51). Portanto, esta ciência deve considerar o fim mais elevado e universal de todas as coisas. E, dessa forma, todas as outras ciências estão subordinadas a ela como a um fim. Daí que somente esta ciência existe no mais alto grau por si mesma.

Por que esta ciência é sobre-humana

60. Por esta razão (30).

Aqui ele prova o terceiro atributo, a saber, que esta ciência não é uma [posse] humana. A respeito disso, ele faz duas coisas. Primeiro, prova sua tese. Segundo (61), critica uma visão errônea sustentada por certos homens ("Daí, segundo Simônides").

Ele prova sua tese com o seguinte argumento. Uma ciência que é livre no mais alto grau não pode ser uma posse daquela natureza que é servil e subordinada em muitos aspectos. Mas a natureza humana é servil "em muitos aspectos", isto é, de muitas maneiras. Portanto, esta ciência não é uma posse humana. Ora, a natureza humana é dita servil na medida em que necessita de muitas coisas. E por essa razão, acontece que o homem às vezes negligencia o que deveria ser buscado por si mesmo por causa das coisas necessárias para a vida. Assim, é dito no Livro III dos *Tópicos* que é melhor filosofar do que enriquecer, embora às vezes enriquecer seja mais desejável, isto é, para quem carece das necessidades da vida. A partir disso, fica claro que aquela sabedoria é buscada por si mesma, a qual não pertence ao homem como sua posse própria. Pois o homem tem como sua posse o que pode ter ao seu comando e usar livremente. Mas aquela ciência que é buscada por si mesma, o homem não pode usar livremente, pois muitas vezes é impedido dela pelas necessidades da vida. Nem está sujeita ao comando do homem, porque o homem não pode adquiri-la perfeitamente. No entanto, aquela parte muito pequena dela que ele possui supera todas as coisas conhecidas através das outras ciências.

61. Daí, segundo Simônides (31).

Aqui ele rejeita o erro de um certo poeta, Simônides, que disse que é próprio apenas de Deus ter a honra de desejar aquele conhecimento que deve ser buscado por si mesmo e não por causa de outra coisa. Mas não é conveniente que o homem não busque aquele conhecimento que está de acordo com sua própria condição, a saber, aquele que se dirige às necessidades da vida exigidas

pelo homem.

62. Ora, o erro de Simônides veio daquele de certos poetas que disseram que a Divindade é invejosa, e que, sendo assim, não deseja que as coisas que pertencem à Sua honra sejam compartilhadas por todos. E se Deus é invejoso dos homens em outras coisas, Ele é justamente mais ainda neste caso, isto é, no caso da ciência que é buscada por si mesma, que é a mais honrosa de todas as ciências. E, segundo a opinião desses homens, segue-se que todos os que são imperfeitos são infelizes; pois eles diziam que os homens são felizes como resultado da providência dos deuses, que comunicam seus bens aos homens. Daí, como resultado da inveja dos deuses, que não querem comunicar seus bens, segue-se que os homens, que permanecem fora da perfeição desta ciência, são infelizes.

63. Mas a base desta opinião é muito falsa, porque não é conveniente que qualquer ser divino seja invejoso. Isso é evidente pelo fato de que a inveja é tristeza pela prosperidade alheia. Mas isso só pode ocorrer porque aquele que inveja pensa que o bem do outro diminui o seu próprio. Ora, é impossível que Deus fique triste, porque Ele não está sujeito a nenhum tipo de mal. Nem a Sua bondade pode ser diminuída pela bondade de outrem, pois todo bem flui da Sua bondade como de uma fonte inesgotável. Por isso, Platão também disse que não há nenhum tipo de inveja em Deus. Mas os poetas mentiram não apenas neste assunto, mas em muitos outros, como é dito no provérbio comum.

Por que esta ciência é a mais honrosa

64. Nem devemos pensar (32).

Aqui ele prova o quarto atributo, a saber, que esta é a ciência mais honrosa, pelo seguinte argumento. Aquela ciência que é mais divina é a mais honrosa, assim como o próprio Deus também é o mais honroso de todas as coisas. Mas esta ciência é a mais divina e, portanto, é a mais honrosa. A premissa menor é provada desta forma: uma ciência é dita divina de duas maneiras, e somente esta ciência é dita divina de ambas as maneiras. Primeiro, a ciência que Deus possui é dita divina; e segundo, a ciência que trata de coisas divinas é dita divina. Mas é evidente que somente esta ciência satisfaz ambos os requisitos, porque, como esta ciência trata das primeiras causas e princípios, ela deve tratar de Deus; pois Deus é entendido dessa forma por todos, na medida em que Ele é uma das causas e um princípio das coisas. Além disso, tal ciência que trata de Deus e das primeiras causas, ou só Deus a possui ou, se não só Ele, pelo menos Ele a possui no mais alto grau. De fato, só Ele a possui de modo perfeitamente abrangente. E Ele a possui no mais alto grau na medida em que também é possuída pelos homens à sua própria maneira, embora não seja possuída por eles como uma posse humana, mas como algo emprestado d'Ele.

65. A partir dessas considerações, ele tira a conclusão adicional de que todas as outras ciências são mais necessárias do que esta para o uso na vida prática, pois essas ciências são menos buscadas por si mesmas. Mas nenhuma das outras ciências pode ser mais excelente do que esta.

A relação entre admiração e sabedoria

66. Mas é necessário (33).

Ele agora apresenta o objetivo para o qual esta ciência se move. Diz que seu progresso chega ao repouso, ou termina, no contrário do que foi encontrado anteriormente naqueles que primeiro buscaram esta ciência, como também acontece no caso das gerações e movimentos naturais. Pois cada movimento termina no contrário daquilo de onde o movimento começa. Logo, como a investigação é um tipo de movimento em direção ao conhecimento, ela deve terminar no contrário daquilo de onde começa. Mas, como foi dito acima (53), a investigação desta ciência começou com a admiração do homem por todas as coisas, porque os primeiros filósofos admiravam assuntos menos importantes e os filósofos posteriores, os mais ocultos. E o objeto de sua admiração era saber se o caso era como o de ocorrências estranhas e casuais, ou seja, coisas que parecem acontecer misteriosamente por acaso. Pois coisas que acontecem como que por si mesmas são chamadas de ocorrências casuais. Os homens admiram-se sobretudo quando as coisas acontecem por acaso dessa maneira, supondo que foram previstas ou determinadas por alguma causa. Pois as ocorrências casuais não são determinadas por uma causa, e a admiração resulta da ignorância de uma causa. Portanto, quando os homens ainda não conseguiam reconhecer as causas das coisas, admiravam-se de todas as coisas como se fossem ocorrências casuais; assim como admiravam as mudanças no curso do sol, que são duas, a saber, os solstícios, o de inverno e o de verão. Pois no solstício de verão o sol começa a declinar para o sul, após ter declinado anteriormente para o norte. Mas no solstício de inverno ocorre o oposto. E admiravam-se também de que a diagonal de um quadrado seja incomensurável com o lado. Pois, como ser imensurável parece pertencer apenas ao indivisível (assim como a unidade é o que não é medido pelo número, mas mede todos os números), parece ser motivo de admiração que algo que não é indivisível seja imensurável e, conseqüentemente, que o que não é uma parte mínima seja imensurável. Ora, é evidente que a diagonal de um quadrado e seu lado não são nem indivisíveis nem partes mínimas. Logo, parece motivo de admiração se eles não são comensuráveis.

67. Portanto, como a investigação filosófica começou com a admiração, ela deve terminar ou chegar ao contrário disso, e isto é avançar para a visão mais digna, como concorda o provérbio comum, que afirma que se deve sempre avançar para o melhor. Pois o que é essa visão oposta e mais digna é evidente no caso das admirações acima, porque, quando os homens já aprenderam as causas dessas coisas, não se admiram. Assim, o geômetra não se admira se a diagonal é incomensurável com o lado. Pois ele conhece a razão disso, ou seja, que a proporção do quadrado da diagonal para o quadrado do lado não é como a proporção do quadrado de um número para o quadrado de um número, mas como a proporção de dois para um. Segue-se, portanto, que a proporção de um lado para a diagonal não é como a proporção de número para número. E disso fica evidente que eles não podem ser tornados comensuráveis. Pois apenas as linhas que são proporcionadas entre si como número a número são comensuráveis. Logo, o objetivo desta ciência para o qual devemos avançar será que, conhecendo as causas das coisas, não nos admiremos de seus efeitos.

68. Do que foi dito, então, é evidente qual é a natureza desta ciência, a saber, que ela é especulativa e livre, e que não é uma possessão humana, mas divina; e também qual é o seu objetivo, para o qual toda investigação, método e arte devem ser conduzidos. Pois sua meta são as primeiras e universais causas das coisas, sobre as quais também faz investigações e estabelece a verdade. E em razão do conhecimento destas, ela atinge este objetivo, ou seja, que não haja

admiração porque as causas das coisas são conhecidas.

LIÇÃO 4 - Opiniões sobre a Causa Material

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 3: 983a 24-984a 16

“**34.** É evidente, então, que se deve adquirir conhecimento científico daquelas causas que estão no princípio, pois dizemos que temos conhecimento científico de cada coisa quando pensamos compreender sua primeira causa. Ora, as causas são mencionadas de quatro maneiras. Destas, dizemos que uma é a substância ou quiddidade de uma coisa, pois o primeiro "porquê" de uma coisa é reduzido à sua estrutura inteligível última, e o primeiro "porquê" de uma coisa é uma causa ou princípio; outra é a matéria ou sujeito; uma terceira é a fonte do movimento; e uma quarta é a causa oposta a esta, a saber, aquilo para o qual, ou o bem; pois este é o objetivo de toda geração e movimento. Já houve consideração suficiente destas em nossas obras sobre a natureza.

35. No entanto, examinemos aqueles que empreenderam uma investigação das coisas existentes e filosofaram sobre a verdade antes de nós. Pois evidentemente eles também falam de certos princípios e causas. Portanto, para nós, que viemos depois, [suas opiniões] servirão como uma introdução ao estudo que agora estamos fazendo; pois ou descobriremos alguma outra classe de causa, ou ficaremos mais convencidos daquelas que acabaram de ser expostas.

36. A maioria dos que primeiro filosofaram pensou que apenas as coisas que pertencem à classe da matéria são os princípios de todas as coisas. Pois aquilo de que todas as coisas são compostas, de onde primeiro vêm a ser e no que finalmente se dissolvem, enquanto sua substância permanece, embora seja alterada em seus atributos — isto eles chamam de elemento e princípio das coisas existentes.

37. E por essa razão pensaram que nada é gerado ou corrompido, como se tal realidade sempre permanecesse em existência. E assim como não dizemos que Sócrates vem a ser em sentido absoluto quando se torna bom ou musical, ou é corrompido quando perde esses estados, porque o sujeito Sócrates mesmo permanece, da mesma forma eles dizem que nada mais é gerado ou corrompido. Pois deve haver alguma matéria, seja uma ou mais de uma, da qual outras coisas vêm a ser e que ela mesma permanece em existência. No entanto,

nem todos falam da mesma maneira sobre o número e a natureza de tal princípio.

38. *Tales, o iniciador desse tipo de filosofia, diz que esse princípio é a água; e é por isso que ele também afirmou que a terra repousa sobre a água.*

39. *Pois, presumivelmente, ele adotou essa posição porque viu que o nutrimento de todas as coisas é úmido, que o próprio calor é gerado a partir disso e que a vida animal vem disso. Mas aquilo de que cada coisa vem a ser é um princípio de todas as coisas. Ele baseia sua opinião nisso, então, e no fato de que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, enquanto a água é por natureza o princípio das coisas úmidas.*

40. *Além disso, há alguns que pensam que os antigos, que viveram muito antes da geração atual e foram os primeiros a especular sobre os deuses, sustentavam essa visão sobre a natureza das coisas. Pois fizeram de Oceano e Tétis os pais da geração e consideraram o juramento dos deuses como sendo por um corpo de água, ao qual os poetas deram o nome de Estige. Pois o que é mais antigo é mais honroso, e o que é mais honroso é aquilo pelo qual se jura. Se essa visão da natureza é de fato a antiga e primária, talvez seja incerto. Diz-se que Tales se expressou dessa maneira sobre a primeira causa, mas ninguém poderia dizer que Hípon deve ser incluído neste grupo, devido à fraqueza de seu entendimento.*

41. *Anaxímenes e Diógenes defendem que o ar é anterior à água e é o mais fundamental dos corpos simples.*

42. *Hípasso de Metaponto e Heráclito de Éfeso defendem que o fogo [é o princípio primordial].*

43. *Empédocles defende que existem quatro [corpos simples], pois ele adiciona um quarto — a terra — àqueles já mencionados. Pois ele diz que estes sempre permanecem e apenas se tornam muitos ou poucos em número ao serem combinados em uma unidade e separados de uma unidade.*

44. *Anaxágoras de Clazômenas, que foi anterior a Empédocles em anos, mas posterior em suas especulações, diz que os princípios das coisas são infinitos em número. Pois ele diz que quase todos os corpos que são compostos de partes semelhantes a si mesmos, como fogo ou água, são gerados ou corrompidos dessa maneira, meramente por combinação e separação; mas que, de outra forma, eles não são nem gerados nem corrompidos, mas sempre permanecem em existência. A partir dessas visões, então, pode-se pensar que a única causa é aquela que se diz pertencer à classe da matéria.*

69. Tendo apresentado um prefácio no qual indica o objetivo desta ciência, sua dignidade e meta, Aristóteles começa a tratar desta ciência; e isto se divide em duas partes. Na primeira (70), ele explica o que os primeiros filósofos tinham a dizer sobre as causas das coisas. Na segunda (274), ele começa a buscar a verdade desta ciência. Ele faz isso no Livro II ("O conhecimento teórico, isto é, especulativo").

A primeira parte se divide em duas seções. Primeiro, ele apresenta as opiniões dos filósofos sobre as causas das coisas. Segundo (181), ele as critica na medida em que suas afirmações são insatisfatórias ("Portanto, todos aqueles").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, retoma a enumeração das causas que foi tratada com mais detalhes no Livro II da *Física*. Segundo (72), ele apresenta as opiniões dos filósofos ("No entanto, examinemos").

As quatro causas e três características da causa final

70. Assim, ele diz, primeiro, que, uma vez que é evidente que a sabedoria especula sobre as causas, devemos começar adquirindo conhecimento a partir das causas das coisas. Isso também parece estar de acordo com a estrutura inteligível da ciência, porque dizemos que conhecemos cientificamente cada coisa quando pensamos que não ignoramos sua causa. Ora, as causas são mencionadas de quatro maneiras. (1) Uma delas é a causa formal, que é a própria substância de uma coisa pela qual sabemos o que cada coisa é. Pois é bem conhecido, como é afirmado no Livro II da *Física*, que não dizemos que algo tem uma natureza antes de receber uma forma. Ora, é claro que a forma é uma causa, porque a pergunta "Por que algo é assim?" nós a reduzimos à sua causa formal como sua explicação última, começando pelas formas próximas e procedendo até a forma última. Mas evidentemente o "por quê?" pergunta sobre uma causa e princípio. Portanto, é evidente que a forma é uma causa. (2) Uma segunda causa é a causa material. (3) Uma terceira é a causa eficiente, que é a fonte do movimento. (4) Uma quarta é a causa final, que é oposta à causa eficiente assim como um objetivo é oposto a um ponto de partida; pois o movimento começa com a causa eficiente e termina com a causa final. Esta [última] causa é também aquilo para o que uma coisa vem a ser, e o bem de cada natureza.

71. Ele torna a causa final conhecida por três considerações: (1) É o objetivo do movimento e, portanto, é oposta à fonte do movimento, que é a causa eficiente. (2) É primeira na intenção e, por esta razão, diz-se que é aquilo para o que [algo é feito]. (3) É desejável em si mesma e, por esta razão, é chamada de bem; pois o bem é o que todos desejam.

Assim, ao explicar como a causa final é oposta à causa eficiente, ele diz que ela é o objetivo [ou fim] de todo processo de geração e movimento, cujo ponto de partida é a causa eficiente. Por esses dois tipos de mudança, ele parece sugerir que existe um duplo objetivo: (1) Pois o objetivo de um processo de geração é a própria forma, que é parte de uma coisa. (2) Mas o objetivo do movimento é algo buscado fora da coisa movida. Ele diz que tratou dessas causas com suficiente extensão na *Física*, para que não lhe fosse solicitado um tratamento mais extenso delas.

72. No entanto, examinemos (35).

Aqui ele afirma o que os filósofos tinham a dizer sobre as causas; e, em relação a isso, ele faz duas coisas. Primeiro, ele apresenta as razões pelas quais isso deve ser feito; e, segundo (36:C 73), começa a executar seu plano ("A maioria daqueles").

Assim, ele diz que, embora haja um tratado sobre as causas na *Física*, ainda é necessário considerar as opiniões dos filósofos que primeiro empreenderam uma investigação sobre as naturezas das coisas existentes e filosofaram sobre a verdade antes dele; porque eles também estabeleceram causas e princípios. Portanto, para nós, que viemos depois, uma consideração de suas opiniões será "um primeiro [passo]", ou preâmbulo, "para a investigação", i.e., para a arte que estamos agora buscando. Assim, o texto de Boécio também diz: "Portanto, ao entrarmos na tarefa desta ciência, suas opiniões constituirão um preâmbulo para o caminho que agora deve ser percorrido." Outro texto diz: "Portanto, para nós, que estamos começando esta investigação, será um certo trabalho vital na investigação que agora se nos apresenta," e deve ser lido desta forma: "Portanto, ao entrarmos em nosso curso presente," i.e., no presente estudo e arte, será necessário considerar a opinião desses homens "como um trabalho de vida," isto é, como necessário, como os trabalhos que são feitos para a preservação da vida, de modo que esta leitura é interpretada como uma forma metafórica de falar, significando por "trabalho de vida" qualquer coisa necessária. Ora, isso é útil, porque a partir das opiniões desses homens ou descobriremos outra classe de causas além daquelas já enumeradas, ou estaremos mais convencidos das coisas que acabam de ser afirmadas sobre as causas, ou seja, que existem quatro classes delas.

73. A maior parte deles (36).

Aqui ele começa a tratar das opiniões dos filósofos antigos; e, a respeito disso, faz duas coisas. Primeiro (36), expõe as opiniões deles; e, segundo (86:C 181), critica-as ("Portanto, todos esses").

Quanto ao primeiro, faz duas coisas. Primeiro, expõe as opiniões que cada um dos filósofos tinha sobre as causas. Segundo (79:C 170), resume a discussão ("Examinamos").

A primeira parte se divide em duas seções. Na primeira (36:C 74), ele apresenta as opiniões daqueles que omitiram a causa formal. Na segunda (69:C 151), apresenta a opinião de Platão, que foi o primeiro a postular uma causa formal ("Após as filosofias").

Quanto ao primeiro, faz duas coisas. Primeiro, expõe a opinião daqueles que afirmavam que certas coisas evidentes são princípios. Segundo (55:C 12), expõe as opiniões daqueles que conceberam princípios extrínsecos ("Leucipo").

Quanto ao primeiro, faz duas coisas. Primeiro, aborda as opiniões que os filósofos antigos tinham sobre a causa material; e, segundo (45:C 93), sobre a causa eficiente ("Mas, como os homens").

Quanto ao primeiro, faz duas coisas. Primeiro, expõe de modo geral as visões daqueles que postularam uma causa material. Segundo (38:C 77), examina suas visões em detalhe ("Tales, o iniciador").

Quanto ao primeiro, faz duas coisas. Primeiro, expõe suas opiniões sobre a causa material. Segundo (37:C 75), expõe suas opiniões sobre a geração das coisas, que decorrem da primeira ("E por essa razão").

OPINIÕES DAQUELES QUE SÓ DERAM A CAUSA MATERIAL

Quatro características da matéria

74. Assim, ele diz, primeiro (36), que a maior parte daqueles que primeiro filosofaram sobre o mundo natural considerou que os princípios de todas as coisas são meramente aqueles que se referem à classe da causa material. A respeito disso, deve-se dizer que eles assumiram as quatro condições da matéria que parecem pertencer à noção de princípio. Pois (1) aquilo de que algo é composto parece ser um princípio dessa coisa. Ora, a matéria é tal coisa; pois dizemos que uma coisa que tem matéria é *de* sua matéria, como uma faca é de ferro. (2) Aquilo a partir do qual algo vem a ser, sendo também um princípio do processo de geração dessa coisa, parece ser uma de suas causas, porque uma coisa vem a ser por via de geração. Ora, uma coisa vem a ser primeiramente a partir da matéria, pois a matéria das coisas precede sua produção. E a coisa não vem da matéria de modo accidental; pois uma coisa é gerada de modo accidental a partir de seu contrário ou privação, como quando dizemos que o branco vem do preto. (3) Terceiro, aquilo no qual todas as coisas são em última análise dissolvidas pela corrupção parece ser um princípio das coisas. Pois assim como os princípios são primeiros no processo de geração, de modo semelhante são últimos no processo de dissolução; e obviamente isso também pertence à matéria. (4) Quarto, dado que um princípio deve permanecer em existência, então aquilo que permanece ao longo do processo de geração e corrupção parece ser um princípio. Ora, a matéria, que eles disseram ser a substância de uma coisa, permanece através de toda transmutação, embora seus atributos, como sua forma e tudo o que lhe advém além de sua substância material, sejam mudados. A partir de todas essas considerações, eles concluíram que a matéria é o elemento e princípio de todos os entes.

Sem causa material, não há geração ou corrupção

75. E por essa razão (37).

Então ele apresenta, como ponto secundário, o que eles consideravam decorrente do acima, a saber, que no mundo nada é gerado ou corrompido em sentido absoluto. Pois quando ocorre alguma mudança em relação aos atributos de uma coisa, e sua substância permanece inalterada, não dizemos que ela é gerada ou corrompida em sentido absoluto, mas apenas em sentido qualificado; por exemplo, quando Sócrates se torna bom ou musical, não dizemos que ele simplesmente vem a ser, mas que vem a ser isto. E, similarmente, quando ele perde um estado desse tipo, não dizemos que ele é corrompido em sentido absoluto, mas apenas em sentido qualificado. Ora, a matéria, que é a substância das coisas segundo eles, sempre permanece; e toda mudança afeta alguns dos acidentes de uma coisa, como seus atributos. Disso eles concluíram que nada é gerado ou corrompido em sentido absoluto, mas apenas em sentido qualificado.

76. No entanto, embora todos concordassem nesse ponto, ao postular uma causa material, diferiam em sua posição em dois aspectos: primeiro, quanto ao número de causas materiais, porque alguns sustentavam que há uma, e outros muitas; e segundo, quanto à sua natureza, porque alguns sustentavam que é o fogo, outros a água, e assim por diante. Similarmente, entre aqueles que postularam muitas causas materiais, alguns atribuíam certas coisas como princípios materiais dos entes, e outros, outras.

77. Tales, o iniciador (38).

Aqui ele começa a expor as opiniões de cada um dos filósofos sobre a causa material. Primeiro, apresenta as opiniões daqueles que postularam uma única causa material; e, em segundo lugar (88), as opiniões daqueles que postularam múltiplas causas ("Empédocles").

Quanto ao primeiro ponto, ele faz três coisas. Primeiro, expõe as opiniões daqueles que afirmaram que a água é o princípio de todas as coisas; segundo (86), expõe a opinião daqueles que fizeram do ar o princípio das coisas ("Anaxímenes"); e terceiro (87), a opinião daqueles que afirmaram que o fogo é o princípio das coisas ("Hípaso").

Quanto ao primeiro ponto, ele faz duas coisas. Primeiro, expõe a opinião de Tales, que disse que a água é o princípio das coisas; e segundo (79), a razão dessa opinião ("Pois provavelmente").

Ele diz então que Tales, o iniciador desse tipo de filosofia, ou seja, a filosofia especulativa, disse que a água é o primeiro princípio de todas as coisas. Diz-se que Tales foi o iniciador da filosofia especulativa porque foi o único entre os sete sábios, que vieram depois dos poetas teólogos, a investigar as causas das coisas, enquanto os outros sábios se ocupavam de questões morais. Os nomes dos sete sábios são os seguintes. O primeiro foi Tales de Mileto, que viveu na época de Rômulo e quando Acáz, rei de Israel, reinava sobre os hebreus. O segundo foi Pítaco de Mitilene, que viveu quando Sedecias reinava sobre os hebreus e quando Tarquínio Prisco reinava sobre os romanos. Os outros cinco sábios foram Sólon de Atenas, Quílon de Lacedemônia, Periandro de Corinto, Cleóbulo da Lídia e Bias de Priene, todos os quais viveram durante o período do cativeiro babilônico. Portanto, como Tales foi o único entre esses homens a investigar as naturezas das coisas e a se destacar por registrar seus argumentos por escrito, ele é descrito aqui como o iniciador desta ciência.

78. Nem se deve considerar inadequado se ele menciona aqui as opiniões daqueles que trataram apenas da filosofia da natureza; porque, segundo os antigos, que não conheciam outra substância além da corpórea e móvel, era necessário que a filosofia primeira fosse a filosofia da natureza, como é dito no Livro IV. E a partir dessa posição, Tales adotou em seguida esta: que a terra repousa sobre a água, assim como qualquer coisa que possui um princípio se baseia em seu princípio.

79. Pois provavelmente ele tomou (39).

Aqui ele apresenta as razões pelas quais Tales poderia ser levado à posição acima. Primeiro, mostra como ele foi levado a essa posição por seu próprio raciocínio; e segundo (82), pela autoridade de seus predecessores ("Além disso, há alguns").

Ele foi levado por duas linhas de raciocínio; uma é tirada da própria causa de uma coisa, e a outra, de uma consideração sobre a geração das coisas ("E pelo fato"). Portanto, essas premissas estão relacionadas. Pois a segunda decorre da primeira, porque aquilo que é princípio de ser das outras coisas é também o primeiro princípio a partir do qual as coisas são geradas. A terceira decorre da segunda, porque, pela corrupção, cada coisa se dissolve naquilo a partir do que foi gerada. A quarta decorre da segunda e da terceira; pois aquilo que precede a geração das coisas e permanece após elas terem sido corrompidas deve sempre permanecer no ser.

80. Na primeira linha de raciocínio, ele usa três indícios para mostrar que a água é o princípio de ser das coisas. O primeiro deles é que o nutriente dos seres vivos deve ser úmido. Mas os seres vivos obtêm nutrição e ser do mesmo princípio; e assim a umidade parece ser o princípio de ser das coisas. O segundo indício é que o ser de qualquer coisa física, e especialmente de um ser vivo, é conservado pelo seu calor próprio e natural. Mas o calor parece ser gerado a partir da umidade, pois a própria umidade é, de certo modo, a matéria do calor. Portanto, disso parece que a umidade é um princípio de ser das coisas. O terceiro indício é que a vida animal depende da umidade. Por isso, um animal morre como resultado de sua umidade natural se secar e é mantido em existência como resultado de sua umidade ser preservada. Mas, nos seres vivos, viver é ser. Portanto, também disso é evidente que a umidade é um princípio de ser das coisas. Esses três indícios também têm uma conexão natural entre si. Pois um animal é nutrido pela umidade, porque seu calor natural é sustentado pela umidade. E desses dois segue-se que a vida animal é sempre devida à umidade. Mas aquilo a partir do qual algo vem a ser, ou seja, a partir do que algo obtém seu ser, é um princípio de tudo que deriva o ser dele. E por essa razão ele adotou esta opinião: que a umidade é o princípio de todas as coisas.

81. De modo semelhante, ele também extrai um indício disso a partir da geração das coisas, porque os processos de geração dos seres vivos, que são os mais nobres dos seres [naturais], vêm da semente. Mas a semente ou sêmen de todos os seres vivos tem uma natureza úmida. Portanto, disso também parece que a umidade é um princípio de geração das coisas. Além disso, se adicionarmos a todos os pontos acima o fato de que a água é o princípio da umidade, segue-se que a água é o primeiro princípio das coisas.

82. Além disso, há (40).

Aqui ele mostra como Tales foi levado à posição acima pela autoridade dos antigos. Ele diz que antes de Tales e muitos anos antes dos homens da época de Aristóteles, havia alguns homens, os primeiros a especular sobre os deuses, que parecem ter mantido essa opinião sobre a natureza, a saber, que a água é o princípio de todas as coisas.

83. Para esclarecer isso, devemos ter em mente que, entre os gregos, os primeiros que se destacaram por seu aprendizado foram certos poetas teólogos, assim chamados por causa dos cânticos que escreveram sobre os deuses. Esses poetas, que eram três em número — Orfeu, Museu e Lino, dos quais Orfeu era o mais famoso —, viveram durante o tempo em que os juízes governavam o povo judeu. Portanto, é claro que viveram muito antes de Tales e muito mais antes de Aristóteles, que viveu durante a época de Alexandre. Esses poetas trataram, até certo ponto, da natureza das coisas por meio de certas representações figurativas em mitos. Pois disseram que Oceano [isto é, o oceano], onde se encontra a maior agregação de águas, e Tétis, que é o nome que deram à deusa das águas, são os pais da geração, implicando com isso, sob a forma de um mito, que a água é o princípio da geração.

84. Eles encobriram essa visão com outra história fabulosa, dizendo que o juramento ou voto dos deuses era por um certo corpo de água, que os poetas chamam de Estige e descrevem como um pântano subterrâneo. E quando disseram que os deuses juravam pela água, implicaram que a água era mais nobre que os próprios deuses, porque um juramento ou voto é feito sobre o que é mais honroso. Ora, o que é anterior é mais honroso; pois o perfeito é anterior absoluto ao imperfeito,

tanto na natureza quanto no tempo, embora em um ser particular a imperfeição seja temporalmente anterior à perfeição. Portanto, disso é evidente que eles pensavam que a água era anterior aos próprios deuses, os quais acreditavam ser corpos celestes. E como esses primeiros pensadores disseram que a água é o princípio das coisas, se houve alguma opinião sobre corpos naturais anterior à deles, não sabemos qual foi. Assim, o que se diz que Tales pensou sobre a primeira causa das coisas está agora claro.

85. Certo filósofo chamado Hípon não foi considerado como tendo acrescentado algo àqueles mencionados devido à imperfeição de seu conhecimento ou entendimento. Por isso, em *A Alma*, Hípon é colocado entre os pensadores mais rudes; pois naquela obra afirma-se que Hípon, baseando seu argumento nas sementes das coisas, como foi dito aqui sobre Tales, sustentava que a água era a alma e o princípio das coisas. Portanto, fica claro que ele nada acrescenta à visão de Tales. Ou a afirmação pode significar que, como ele falou imperfeitamente, não se tornou digno de que sua doutrina fosse incluída aqui com as outras.

86. Anaxímenes e Diógenes (41).

Aqui ele apresenta as opiniões daqueles que sustentavam que o ar é o princípio das coisas, a saber, Diógenes e Anaxímenes, que consideravam o ar naturalmente anterior à água e o princípio de todos os corpos simples, i.e., dos quatro elementos, e, portanto, de todas as outras coisas. Anaxímenes é o terceiro filósofo depois de Tales e discípulo de Anaximandro, que foi discípulo de Tales; e diz-se que Diógenes foi discípulo de Anaxímenes. No entanto, há esta diferença entre a opinião de Diógenes e a de Anaxímenes: Anaxímenes sustentava que o ar é o princípio das coisas em sentido absoluto, enquanto Diógenes dizia que o ar só poderia ser o princípio das coisas se possuísse uma natureza divina. Daí vem a opinião mencionada em *A Alma*, Livro I. Ora, a razão pela qual ele sustentava que o ar é o princípio das coisas poderia ser tirada do processo de respiração, pelo qual a vida dos animais é conservada, e porque os processos pelos quais as coisas são geradas e corrompidas parecem ser modificados como resultado de mudanças no ar.

87. Hípaso de Metaponto (42).

Aqui ele afirma que os dois filósofos, Hípaso e Heráclito, sustentavam que o fogo é o princípio material das coisas. E eles poderiam ter sido influenciados por sua sutileza, como se diz abaixo.

88. Empédocles (43).

Aqui ele apresenta as opiniões daqueles que postularam muitos princípios materiais. Primeiro, ele apresenta a opinião de Empédocles, que sustentava que há um número limitado de tais princípios; e, em segundo lugar (90), a de Anaxágoras, que sustentava que há um número infinito ("Anaxágoras").

Primeiro (43), ele apresenta a opinião de Empédocles sobre os três elementos mencionados acima, água, ar e fogo, que ele diz serem os princípios das coisas, acrescentando a eles um quarto, a terra.

89. Em segundo lugar, ele apresenta a opinião de Empédocles sobre a permanência desses elementos; pois, como aqueles que sustentam que há uma única causa material, ele sustenta que

esses elementos sempre permanecem e não são gerados nem corrompidos. No entanto, ele disse que outras coisas são geradas a partir desses elementos e neles se dissolvem, conforme um número maior ou menor deles é combinado ou separado, i.e., na medida em que esses quatro são unidos pelo processo de combinação e perdem sua unidade pelo processo de separação.

90. Anaxágoras (44).

Aqui ele apresenta a opinião de Anaxágoras, que foi o outro discípulo de Anaxímenes e colega de classe de Diógenes. Natural de Clazômenas, ele foi anterior a Empédocles em anos, mas posterior em sua atividade ou obra, seja porque começou a filosofar mais tarde, seja porque sua explicação do número de princípios é menos satisfatória que a de Empédocles. Pois ele disse que há um número infinito de princípios materiais, enquanto é melhor tomar um número limitado e menor, como fez Empédocles, conforme afirmado no Livro I da *Física*. Pois Anaxágoras não apenas disse que o fogo, a água e os outros elementos são os princípios das coisas, como Empédocles, mas também afirmou que todas as coisas com partes semelhantes, como carne, ossos, medula e assim por diante, cujas menores partes são infinitas em número, são os princípios das coisas. Pois ele afirmava que em cada ser há um número infinito de partes de cada tipo de coisa, porque descobriu que, no caso das coisas inferiores, uma delas pode ser gerada a partir de outra. Ele disse, de fato, que as coisas só poderiam ser geradas sendo separadas de uma mistura, como Aristóteles explicou mais detalhadamente na *Física*, Livro I.

91. Em segundo lugar, Anaxágoras também concorda com Empédocles neste ponto, a saber, que as coisas são geradas e corrompidas apenas na medida em que as partes desses princípios infinitos são combinadas ou separadas, e que, se não fosse esse o caso, nada seria gerado ou corrompido. Mas ele disse que o número infinito de princípios desse tipo, dos quais as substâncias das coisas são produzidas, sempre permanece em existência.

92. A partir das opiniões desses filósofos, então, Aristóteles conclui que a única causa que esses homens reconheceram foi aquela que pertence à classe da causa material.

LIÇÃO 5 - Opiniões sobre a Causa Eficiente

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulos 3 e 4: 984a 16-984b 32

“**45.** Mas, enquanto os homens prosseguiram desse modo, a própria realidade novamente abriu um caminho e os forçou a fazer investigações. Pois, se todo processo de geração e corrupção provém de uma coisa ou de mais de uma, por que isso ocorre e qual é a causa? Certamente, o próprio sujeito não causa sua própria mudança. Quero dizer, por exemplo, que nem a madeira nem o bronze são a causa da mudança sofrida por qualquer um deles; pois a madeira não produz uma cama, nem o bronze uma estátua, mas algo mais é a causa da mudança. Mas buscar isso é buscar outro princípio, como se alguém dissesse aquilo de onde provém o início do movimento.

46. Agora, em geral, aqueles que seguiram esse curso desde o início e disseram que o sujeito é um só não criaram dificuldade para si mesmos quando afirmaram que tudo é um. [Mas alguns daqueles que dizem que é um só], ficando, por assim dizer, perplexos com essa questão, dizem que esse [único sujeito] e toda a natureza são imóveis, não apenas em relação à geração e corrupção (pois esta é uma opinião antiga e que todos os homens confessam ser verdadeira), mas também em relação a toda outra mudança. Esta opinião é peculiar a eles. Assim, daqueles que disseram que o [universo] em si é um só, a nenhum deles ocorreu conceber tal causa, exceto talvez Parmênides, e a ele apenas na medida em que ele afirma que não há uma causa, mas também, em certo sentido, duas causas. Mas para aqueles que tornam os elementos das coisas múltiplos, como o quente e o frio, ou o fogo e a terra, uma explicação melhor é possível, porque eles usam o fogo como se fosse um princípio material que é ativo na natureza, mas a água e a terra e coisas semelhantes eles usam de modo oposto.

47. Depois desses homens e de tais princípios, como se fossem insuficientes para gerar as naturezas das coisas existentes, os homens foram novamente compelidos (como dissemos [45]) pela própria verdade a buscar o próximo princípio. Pois talvez seja improvável que o fogo ou a terra ou qualquer outra coisa desse tipo seja a causa das boas disposições das coisas que são ou vêm a ser; nem era consistente que pensassem ser esse o caso. Nem seria correto atribuir um assunto tão importante ao acaso e à fortuna.

48. *E quando alguém disse que há um intelecto presente na natureza como nos animais, e que este é a causa do mundo e da ordenação do todo, ele pareceu expiar as afirmações insustentáveis feitas por seus predecessores.*

Sabemos que Anaxágoras expressou essas opiniões, embora Hermótimo de Clazômenas tenha sido o primeiro a falar de tal causa. Aqueles, portanto, que sustentaram essas opiniões, da mesma forma postularam um princípio nas coisas existentes que é a causa de sua bondade, e aquele tipo de causa que é a fonte do movimento no mundo.

Capítulo 4

49. *Agora, alguém poderia ter suspeitado que Hesíodo foi o primeiro a investigar esse tipo de causa, ou qualquer outro que sustentasse que o amor ou o desejo é um princípio nas coisas existentes, como fez Parmênides. Pois no lugar onde ele tenta explicar a geração do universo, ele diz que "Amor, o primeiro de todos os deuses, foi feito". E Hesíodo diz que "O primeiro de todas as coisas a ser feito foi o Caos, então a vasta terra, e o amor, que é preeminente entre os imortais" — como se devesse haver no mundo alguma causa que move as coisas e as reúne. Como se deve ordenar esses pensadores em sequência será decidido mais tarde.*

COMENTÁRIO

93. Tendo apresentado as opiniões dos filósofos sobre a causa material, Aristóteles agora apresenta suas opiniões sobre a causa eficiente, que é a fonte do movimento. Isso é dividido em duas partes. Primeiro, ele dá a opinião daqueles que atribuíram sem qualificação uma causa de movimento e geração. Segundo (97), ele examina a opinião daqueles que postularam uma causa eficiente, que é também o princípio do bem e do mal no mundo ("Depois desses homens").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, ele dá o raciocínio que os compeliu a postular uma causa eficiente. Segundo (94), ele mostra as diferentes posições que diferentes homens sustentaram a respeito disso ("Agora, em geral").

Ele diz (45), então, que alguns filósofos procederam desse modo ao postular uma causa material, mas que a própria natureza da realidade claramente lhes forneceu um curso para entender ou descobrir a verdade, e os compeliu a investigar um problema que os levou à causa eficiente. Esse problema é o seguinte: nenhuma coisa ou sujeito muda a si mesmo; por exemplo, a madeira não muda a si mesma para que uma cama venha dela, nem o bronze causa a si mesmo a ser mudado de tal forma que uma estátua venha dele; mas deve haver algum outro princípio que cause a mudança que eles sofrem, e este é o artista. Mas aqueles que postularam uma causa material, seja uma ou mais de uma, disseram que a geração e corrupção das coisas vêm dessa causa como um sujeito. Portanto, deve haver alguma outra causa de mudança, e buscar isso é buscar outra classe de princípio e causa, que é chamada de fonte do movimento.

94. Agora, em geral (46).

Ele mostra aqui que os filósofos adotaram três posições em relação à questão anterior. Pois aqueles que adotaram esse curso desde o início e disseram que há uma causa material não se preocuparam muito com a solução desse problema. Pois eles estavam contentes com sua visão da matéria e negligenciaram completamente a causa do movimento.

95. Mas outros, que disseram que todas as coisas são um, sendo como que derrotados por essa questão, como não foram capazes de ir tão longe a ponto de atribuir uma causa de movimento, negaram o movimento completamente. Assim, eles disseram que todo o universo é um ser imóvel. Nesse aspecto, eles diferiram dos primeiros filósofos da natureza, que disseram que uma causa é a substância de todas as coisas, embora seja movida por rarefação e condensação, de modo que, dessa forma, muitas coisas vêm a ser em certa medida a partir de um princípio. No entanto, eles não disseram que esse princípio está sujeito à geração e corrupção em um sentido absoluto. Pois a visão de que nada era gerado ou corrompido sem qualificação é uma opinião antiga admitida por todos eles, como fica claro pelo que foi dito acima (75). Mas era peculiar a esses pensadores posteriores dizer que toda a realidade é um ser imóvel, desprovido de todo tipo de movimento. Esses homens eram Parmênides e Melisso, como será explicado abaixo (138). Portanto, é evidente que era impossível para aqueles que disseram que o todo é um ser imóvel conceber "tal causa", isto é, uma causa de movimento. Pois, pelo próprio fato de terem eliminado o movimento, eles buscaram em vão uma causa de movimento. Uma exceção foi Parmênides; pois, embora ele sustentasse que há apenas uma coisa segundo a razão, ele sustentava que há muitas coisas segundo os sentidos, como será declarado abaixo (101). Assim, na medida em que Parmênides sustentou que há muitas coisas, estava de acordo com sua posição sustentar que há muitas causas, uma das quais seria um movente e as outras algo movido. Pois, assim como ele sustentou que há muitas coisas segundo os sentidos, de modo semelhante era necessário que ele sustentasse que há movimento segundo os sentidos, porque uma pluralidade de coisas pode ser entendida como produzida a partir de um único sujeito apenas por algum tipo de movimento.

96. Terceiro, houve aqueles que, ao tornarem as substâncias das coisas múltiplas, concordaram com o raciocínio mencionado ao postular uma causa de movimento. Pois sustentavam que o quente ou o frio, isto é, o fogo ou a terra, são causas; e destes usavam o fogo como tendo uma natureza móvel, isto é, ativa, mas a água, a terra e o ar usavam de modo oposto, isto é, como tendo uma natureza passiva. Assim, o fogo era uma espécie de causa eficiente, mas os outros, uma espécie de causa material.

97. Após estes homens (47).

Aqui ele expõe a opinião daqueles que postularam uma causa eficiente, não apenas como princípio de movimento, mas também como princípio do bem e do mal nas coisas. Quanto a isso, faz duas coisas. Primeiro, expõe seus pontos de vista. Segundo (107), mostra em que aspecto eles falharam ao atribuir as causas das coisas ("Esses pensadores").

Quanto ao primeiro, faz duas coisas. Primeiro, apresenta as razões de sua posição pelas quais foram induzidos a postular outra causa além da anterior. Segundo (100), mostra como postularam esse tipo de causa de diferentes maneiras ("E quando alguém").

Diz então, primeiro, que após os filósofos mencionados, que sustentavam haver apenas uma causa material, ou muitos corpos, um dos quais ativo e os outros passivos, e após os outros primeiros princípios por eles dados, os homens foram novamente compelidos pela própria verdade, “como dissemos”, isto é, como foi dito acima (93), a buscar o princípio “seguinte”, ou seja, aquele que naturalmente sucede o anterior, a saber, a causa do bem, que é realmente a causa final, embora fosse por eles sustentada apenas incidentalmente, como se verá adiante (177). Pois sustentavam que há uma causa de bondade nas coisas apenas à maneira de uma causa eficiente. Foram compelidos a isso porque os princípios anteriores não eram suficientes para explicar a geração do mundo natural, no qual algumas coisas são encontradas bem dispostas. O fato de os corpos serem conservados em seus lugares próprios e corrompidos fora deles prova isso; e também os benefícios resultantes das partes dos animais, que são encontradas dispostas dessa maneira conforme isso está em harmonia com o bom estado de ser de um animal.

98. Mas nem o fogo, nem a terra, nem quaisquer corpos semelhantes foram considerados causas adequadas para esse tipo de boa disposição ou estado de ser que algumas coisas já possuem, mas outras adquirem por algum tipo de produção. Pois esses corpos agem de uma maneira definida segundo a necessidade de suas formas próprias, como o fogo aquece as coisas e tende para cima, e a água esfria as coisas e tende para baixo. Mas os benefícios e bons estados de ser mencionados das coisas devem ter uma causa que não se limita a um único efeito, uma vez que as partes de diferentes animais são encontradas dispostas de maneiras diferentes, e em cada um na medida em que está em harmonia com sua natureza.

99. Portanto, não é razoável que o fogo, a terra ou algo semelhante sejam a causa do mencionado bom estado de ser que as coisas possuem, nem era razoável que esses homens pensassem que fosse esse o caso. Tampouco seria razoável dizer que essas coisas são ocorrências ao acaso, isto é, que são acidentais ou acontecem por acaso, e que sua causalidade é alterada apenas fortuitamente; embora alguns desses pensadores tivessem dito isso, como Empédocles e todos aqueles que postularam uma causa material, como é evidente no Livro II da *Física*. No entanto, isso também se mostra falso pelo fato de que boas disposições desse tipo são encontradas sempre ou na maioria das vezes, enquanto as coisas que ocorrem por acaso ou fortuna não ocorrem sempre ou na maioria das vezes, mas raramente. Por essa razão, então, era necessário descobrir, além dos quatro elementos, algum outro princípio que explicasse as boas disposições das coisas. Outro texto traz “Nem seria correto que isso fosse atribuído a ocorrência ao acaso e à fortuna”, mas significa o mesmo que acima.

OPINIÕES SOBRE A CAUSA EFICIENTE: intelecto ou amor

100. E quando alguém disse (48).

Aqui ele apresenta em detalhe as opiniões sobre o mencionado princípio. Primeiro, apresenta as opiniões daqueles que sustentaram que há uma [causa eficiente]; e segundo (104), as opiniões daqueles que sustentaram que há duas dessas causas (“Mas uma vez que pareceria”).

Quanto ao primeiro, faz duas coisas. Primeiro, apresenta as visões daqueles que sustentaram que a primeira causa eficiente é um intelecto; e segundo (101), as opiniões daqueles que sustentaram que é o amor (“Agora alguém poderia”).

Diz, então, que após a doutrina anterior, alguém surgiu que disse que há um intelecto presente na natureza em geral, assim como nos animais, e que este é a causa do mundo e da ordem do todo, isto é, do universo, na qual ordem consiste o bem de todo o universo e o de cada parte individual. E esse homem fez reparação aos primeiros filósofos ao reduzir à pura verdade aqueles que diziam coisas irracionais e não mencionavam esse tipo de causa. Ora, Anaxágoras afirmou claramente essa doutrina, embora outro filósofo — Hermótimo de Clazômenas — tenha-lhe dado primeiro a ideia de propor essa opinião. Portanto, é evidente que aqueles que sustentaram essa opinião afirmaram ao mesmo tempo que o princípio pelo qual as coisas são bem dispostas e aquele que é a fonte do movimento nas coisas são um e o mesmo.

101. Agora alguém poderia (49).

Aqui ele apresenta a opinião daqueles que afirmaram que o amor é o primeiro princípio, embora não o sustentassem de forma muito explícita ou clara. Assim, diz que alguns suspeitaram que Hesíodo havia buscado tal princípio para explicar a boa disposição das coisas, ou qualquer outro que tenha postulado o amor ou o desejo na natureza. Pois quando Parmênides tentou explicar a geração do universo, disse que no estabelecimento do universo “O Amor, o primeiro de todos os deuses, foi criado”. Nem isso se opõe à sua doutrina de que há um ser imóvel, da qual Aristóteles fala aqui; porque esse homem sustentava que há muitas coisas segundo os sentidos, embora haja apenas uma coisa segundo a razão, como foi dito acima e será dito abaixo. Além disso, chamava os corpos celestes, ou talvez certas substâncias separadas, de deuses.

102. Mas Hesíodo disse que primeiro houve o caos, e então a vasta terra foi feita, para ser o receptáculo de tudo o mais; pois é evidente que o receptáculo [ou vazio] e o lugar são princípios, como é afirmado no Livro IV da *Física*. E também sustentou que o amor, que instrui todos os imortais, é um princípio das coisas. Fez isso porque a comunicação da bondade parece vir do amor, pois uma boa ação é um sinal e efeito do amor. Portanto, uma vez que as coisas corruptíveis derivam seu ser e toda boa disposição de seres imortais desse tipo, isso deve ser atribuído ao amor dos imortais. Além disso, sustentava que os imortais são ou os próprios corpos celestes, ou os próprios princípios materiais. Assim, postulou o caos e o amor como se houvesse necessidade nas coisas existentes não apenas de uma causa material de seus movimentos, mas também de uma causa eficiente que as move e une, o que parece ser o ofício do amor. Pois o amor nos move a agir, porque é a fonte de todas as emoções, uma vez que o medo, a tristeza e a esperança procedem apenas do amor. Que o amor une as coisas é claro pelo fato de que o próprio amor é uma certa união entre o amante e a coisa amada, visto que o amante considera o amado como a si mesmo. Esse homem, Hesíodo, deve ser contado entre os poetas que viveram antes do tempo dos filósofos.

103. Quanto a qual desses pensadores é anterior, isto é, mais competente em conhecimento, se aquele que disse que o amor é o princípio primeiro ou aquele que disse que o intelecto o é, isso pode ser decidido mais tarde, isto é, quando se discute Deus. Ele chama essa decisão de uma ordenação, porque o grau de excelência pertencente a cada homem é assim atribuído a ele. Outra tradução afirma isso mais claramente: "Portanto, em que ordem é adequado revisar esses pensadores, e quem nessa ordem é anterior, pode ser decidido mais tarde."

LIÇÃO 6 - Amor e Ódio como Causas Eficientes do Bem e do Mal

TEXTO DE ARISTÓTELES: Capítulo 4: 984b 32-985b 4

“**50.** Mas, uma vez que parecem existir na natureza coisas que são contrárias às que são boas, e não apenas ordem e bem, mas também desordem e o que é vil, e as coisas más são mais numerosas que as boas, e as coisas vis mais numerosas que as nobres, por essa razão outro pensador introduziu o amor e a discórdia como causas, cada uma de seu próprio tipo de efeitos. Pois, se alguém apreende o que Empédocles disse, tomando-o segundo seu significado, e não segundo sua expressão vacilante, descobrirá que o amor é a causa das coisas que vêm a ser por agregação, e a discórdia, a causa das coisas más. Portanto, se alguém dissesse que Empédocles, em certo sentido, tanto disse quanto foi o primeiro a dizer que o bem e o mal são princípios, talvez falasse corretamente, isto é, se a causa de todas as coisas boas é o bem e a de todas as coisas más é o mal.

51. Esses pensadores, então, como dissemos, até este ponto tocaram em duas das causas que estabelecemos na Física — a matéria e a fonte do movimento —, embora de modo obscuro e sem clareza, muito como homens inexperientes se comportam em batalha. Pois estes, embora cercados, muitas vezes desferem golpes decisivos, mas sem ciência. Da mesma forma, esses pensadores não parecem estar cientes do que dizem. Pois parece que quase nunca fazem uso das causas, exceto em pequena medida.

52. Anaxágoras usa o "intelecto" de maneira artificial ao gerar o mundo. Pois, quando está em dificuldade quanto ao que é necessariamente a causa de algo, ele arrasta esse intelecto; mas, em outros casos, ele faz de tudo, exceto o intelecto, a causa do que vem a ser.

53. Empédocles, é verdade, faz maior uso das causas do que Anaxágoras, embora não o suficiente; nem se encontra em seu uso delas o que ele professou. Em muitos lugares, ele argumenta que o amor separa as coisas e que

a discórdia as reúne. Pois, quando o próprio ser é separado em seus elementos pela discórdia, então o fogo e cada um dos outros elementos são reunidos numa unidade. Mas, quando são unidos pelo amor, as partículas devem novamente ser separadas de cada elemento.

54. *Em contraste com os primeiros filósofos, então, Empédocles foi o primeiro a introduzir essa causa, dividindo-a de modo a tornar a fonte do movimento não um princípio único, mas princípios diferentes e contrários. Além disso, foi o primeiro a afirmar que os elementos, que se diz pertencerem à classe da matéria, são quatro em número, embora não os use como quatro, mas como dois, tomando o fogo sozinho por si mesmo, e seus opostos — terra, ar e água — como uma única natureza (46).*

Mas qualquer um pode ver isso estudando seus ditos básicos. Esse filósofo, então, como dissemos, falou dessa maneira sobre os princípios das coisas e seu número.

COMENTÁRIO

104. Aqui Aristóteles expõe a opinião daqueles que postularam a contrariedade em seres desse tipo, e a razão que os moveu, que é a seguinte. Parecem existir na natureza coisas que são contrárias às que são boas, porque na natureza não se encontram apenas coisas ordenadas e boas, mas, às vezes, coisas desordenadas e vis. Ora, não se pode dizer que as coisas más não têm causa, mas acontecem por acaso, porque as coisas más são mais numerosas que as boas, e as coisas vis mais numerosas que as que são incondicionalmente nobres. Mas aquelas coisas que vêm a ser por acaso, sem uma causa definida, não ocorrem na maioria dos casos, mas no menor número deles. Portanto, como efeitos contrários têm causas contrárias, foi necessário sustentar como causa das coisas não apenas o amor, do qual se originam a ordem e o bem nas coisas, mas também o ódio, que é a fonte da desordem e da vileza ou mal nas coisas, de modo que, dessa forma, casos particulares de mal e bem tenham seu próprio tipo de causas.

105. Que essa foi a razão que moveu Empédocles é evidente se alguém apreende o que ele diz, tomando sua afirmação segundo seu significado, e não segundo as palavras que ele usou imperfeitamente e, por assim dizer, de modo vacilante. Pois ele disse que é ofício do amor reunir os elementos, e do ódio separá-los. Mas, uma vez que a geração das coisas é resultado da reunião [dos elementos], em razão da qual há ser e bem nas coisas, e sua corrupção, resultado da separação [dos elementos], que é o caminho para o não-ser e o mal, fica agora evidente que ele quis que o amor fosse a causa das coisas que vêm a ser por agregação, isto é, das coisas boas, e o ódio, a causa das coisas más. Assim, se alguém dissesse que Empédocles foi o primeiro a sustentar que o bem e o mal são princípios, talvez falasse corretamente.

106. Isto é, isso se seguiria se Empédocles de fato sustentasse que o bem é a causa de todas as coisas boas, e o mal, a causa de todas as coisas más. Pois é evidente que ele postulou o mal como causa de algumas coisas más, a saber, da corrupção, e o bem como causa de algumas coisas boas, a saber, da geração. Mas, porque não se seguiria que todas as coisas boas seriam causadas pela

amizade ou todas as coisas más pelo ódio, uma vez que as partes do mundo seriam diferenciadas pelo ódio e fundidas pela amizade, portanto, ele nem sempre sustentou que o bem é a causa das coisas boas, e o mal, a causa das coisas más.

107. Esses pensadores (51).

Aqui ele mostra que, ao dar essas causas, os filósofos as trataram inadequadamente. Primeiro, ele as menciona de modo geral. Segundo (108), trata cada uma individualmente ("Anaxágoras").

Ele diz, primeiro, então, que esses filósofos — Anaxágoras e Empédocles — chegaram a uma doutrina de duas das causas que foram estabelecidas na *Física*, a saber, a matéria e a causa do movimento, embora as tenham tratado de forma obscura e sem clareza, porque não explicaram que aqueles princípios que consideravam ser as causas das coisas poderiam ser reduzidos a essas classes de causas. Mas, na medida em que postularam duas dessas causas, podem ser comparados a guerreiros inexperientes que, embora cercados pelo inimigo, às vezes desferem bons golpes, não por arte, mas por acaso. Isso é evidente pelo fato de que, mesmo que isso aconteça às vezes, não ocorre sempre ou na maioria das vezes. Da mesma forma, também, esses filósofos não costumavam se expressar com precisão, nem era seu costume falar com consciência, ou seja, como homens que sabem. Por isso, outra tradução diz: "Mas esses homens não têm ciência, nem devem ser comparados a homens que percebem o que estão dizendo." Isso é demonstrado pelo fato de que, embora tivessem proposto essas causas, quase nunca as usavam, pois as empregavam em poucas ocasiões. Parece, portanto, que as introduziram não como resultado de arte, mas por acidente, porque foram movidos a fazê-lo por necessidade.

108. Anaxágoras (52).

Aqui ele mostra em que aspecto particular a visão de cada um é insatisfatória. Primeiro, fala de Anaxágoras; e segundo (109), de Empédocles ("Empédocles").

Ele diz, primeiro, então, que Anaxágoras usa o "intelecto" para gerar o mundo e, ao fazê-lo, parece falar dele de maneira artificial. Pois, quando indaga sobre as causas da geração do mundo, ele o arrasta por necessidade, ou seja, inventa essa inteligência apenas porque é incapaz de atribuir a geração do mundo a qualquer outra causa que diferenciaria as coisas, exceto a uma que é essencialmente distinta e não misturada, e o intelecto é algo desse tipo. Mas, em todos os outros casos, ele extrai suas causas de qualquer outra fonte que não o intelecto, por exemplo, no caso das naturezas particulares das coisas.

109. Empédocles (53).

Aqui ele mostra em que aspecto a doutrina de Empédocles é inadequada; e, a respeito disso, faz duas coisas. Primeiro, mostra em que aspecto a doutrina de Empédocles é inadequada. Segundo (111), explica o que o próprio Empédocles sustentava em contraste com os outros filósofos ("Em contraste").

Ele diz, primeiro (53), que Empédocles, ao lidar com as naturezas particulares das coisas, "faz maior uso das causas" por ele postuladas (os quatro elementos, e o amor e o ódio) do que Anaxágoras, porque reduziu a geração e a corrupção das coisas particulares a essas causas, e não

à inteligência, como fez Anaxágoras. Mas Empédocles falhou de duas maneiras.

Primeiro, falhou porque não trata causas desse tipo de forma suficientemente adequada; pois usa coisas que não são evidentes por si mesmas como se fossem axiomas evidentes, como é afirmado na *Física*, Livro W, isto é, na medida em que assumiu que são evidentes por si mesmas, porque num tempo definido a discórdia domina os elementos e, noutro, o amor.

110. Segundo, falhou porque, nas questões que investiga, não se encontra o que ele professou, ou seja, o que sustentou como princípio, a saber, que o amor combina as coisas e que a discórdia as separa, porque em muitos lugares o amor deve, ao contrário, "separar" ou dividir as coisas, e a discórdia "reuni-las", i.e., uni-las. Pois, quando o próprio universo "é separado", i.e., dividido em suas partes, pelo ódio, como ocorre quando o mundo é gerado, todas as partículas de fogo são então combinadas num todo, e assim também as partículas individuais dos outros elementos são "reunidas", i.e., unidas umas às outras. Portanto, a discórdia não apenas separa as partículas de fogo das de ar, mas também reúne as partículas de fogo. Mas, por outro lado, quando os elementos se unem através do amor, o que ocorre quando o universo é destruído, as partículas de fogo devem então ser separadas umas das outras, e o mesmo deve acontecer com as partículas dos outros elementos. Pois o fogo pode ser misturado com o ar apenas se as partículas de fogo forem separadas umas das outras; e o mesmo é verdade para as partículas de ar apenas se esses elementos se penetrarem mutuamente, de modo que o amor não apenas une coisas dessemelhantes, mas também separa coisas semelhantes, de acordo com o que se segue de sua posição.

111. Em contraste (54).

Aqui ele mostra em que aspecto a própria doutrina de Empédocles difere da dos outros filósofos. Ele diz que Empédocles sustentou duas coisas em contraste com os outros. Primeiro, ele dividiu a causa que é a fonte do movimento em duas partes contrárias. Segundo, ele considerou a causa material como constituída de quatro elementos — não que ele use os quatro elementos como quatro, mas antes como dois, porque ele contrasta o fogo com os outros três, dizendo que o fogo é ativo por natureza e os outros, passivos por natureza. Qualquer um pode inferir isso dos elementos das coisas por ele tratados, ou de suas "afirmações básicas" no sentido dos rudimentos da doutrina que ele propôs. Outra versão diz "de seus versos", porque ele teria escrito sua filosofia em metros. E ainda outra versão, que diz "de suas afirmações", concorda com isso. Como foi dito, então, esse filósofo foi o primeiro a estipular dessa forma que os princípios das coisas são tantos em número, a saber, quatro, e a falar daqueles que foram mencionados.

LIÇÃO 7 - As Visões dos Atomistas e dos Pitagóricos

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulos 4 & 5: 985b 4-986a 13

“**55.** Leucipo e seu colega Demócrito dizem que os elementos das coisas são o pleno e o vazio, chamando um de ser e o outro de não-ser. Por essa razão, dizem que o pleno ou sólido é ser, e o vazio, não-ser. Por essa razão também, dizem que o ser não é mais do que o não-ser, porque o vazio não é mais do que o corpo; e sustentam que estas são as causas materiais das coisas.

56. E assim como aqueles que fazem a substância subjacente uma gerar outras coisas a partir dela por meio de seus atributos, sustentando que a rarefação e a densidade são os princípios desses atributos, da mesma forma esses homens dizem que as diferenças [dos átomos] são as causas das outras coisas. Essas diferenças, dizem eles, são três: forma, disposição e posição. Pois afirmam que o que existe difere apenas por ritmo, intercontato e torção; e destes, ritmo significa forma, intercontato significa disposição, e torção significa posição. Pois A difere de N na forma, e Z difere de N na posição. Mas, quanto ao movimento, de onde vem ou como está presente nas coisas, esses homens descartaram descuidadamente essa questão, como fizeram os outros pensadores. Como dissemos antes, então, esses dois tipos de causas parecem ter sido investigados até esse ponto pelos primeiros pensadores.

Capítulo 5

57. Mas, durante o tempo destes e antes deles, viveu o grupo chamado de Pitagóricos, que lidavam com a matemática e foram os primeiros a desenvolvê-la; e, tendo sido criados nessas ciências, pensaram que seus princípios eram os princípios de todas as coisas. Visto que, entre esses princípios, os números são naturalmente os primeiros, eles acreditaram ver nos números, mais do que no fogo e na terra, muitas semelhanças com as coisas que são e vêm a ser, porque (segundo eles) esta propriedade dos números é a justiça, outra é a alma e o intelecto, e ainda outra é a oportunidade. O caso é o mesmo, por assim dizer, com todas as outras coisas.

58. Além disso, uma vez que consideravam os atributos e as proporções das harmonias em termos de números, e como as outras coisas em toda a sua

natureza pareciam ser assemelhadas aos números, e visto que os números são as primeiras coisas em toda a natureza, eles pensaram que os elementos dos números são os elementos de todas as coisas, e que todo o céu é uma harmonia e um número. E tudo o que eles haviam revelado no caso dos números e harmonias (que eles podiam) mostrar (estar em concordância) com os movimentos e as partes dos céus, e com toda a sua ordenação, eles coletaram e adaptaram a estes. E se algo faltava em algum lugar, eles o incluíam para que seu empreendimento fosse completo. Quero dizer que, como o número dez parece ser o número perfeito e compreender toda a natureza dos números, eles disseram que os corpos que se movem nos céus são em número de dez; mas, como apenas nove são observáveis, eles inventaram um décimo, a contra-terra. Essas coisas foram tratadas com mais exatidão em outra obra [De Coelo, II, 13].

COMENTÁRIO

112. Aqui ele começa a apresentar as posições daqueles que sustentavam visões estranhas e obscuras sobre os princípios das coisas. Primeiro, ele apresenta a posição daqueles que sustentavam que há muitos princípios das coisas; e segundo (134), a posição daqueles que sustentavam que há apenas um ser ("Mas há alguns").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta a opinião de Leucipo e Demócrito, que sustentavam que os princípios das coisas são corpóreos. Segundo (119), apresenta a opinião dos Pitagóricos, que sustentavam que os princípios das coisas são entidades incorpóreas ("Mas durante o tempo").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta a opinião de Demócrito e Leucipo sobre a causa material das coisas; e segundo (115), a opinião deles sobre a causa da diversidade, isto é, como a matéria se diferencia em muitas coisas. Nesta discussão, a causa da geração e corrupção das coisas também se torna evidente; e este é um ponto no qual esses homens concordaram com os filósofos antigos ("E assim como aqueles que"). Ele diz, então, que dois filósofos, Demócrito e Leucipo, que são chamados de amigos porque se seguiam em todas as coisas, sustentavam que os princípios das coisas são o cheio e o vazio ou vácuo, dos quais o cheio é o ser, e o vazio ou vácuo, o não-ser.

113. Ora, para esclarecer esta opinião, devemos recordar o que o Filósofo diz no Livro I da *Geração*, onde a trata mais completamente. Pois certos filósofos sustentavam que tudo é um ser imóvel contínuo, porque parece que não pode haver movimento sem um vazio, ou qualquer distinção entre as coisas, como eles diziam. E embora não pudessem compreender a privação da continuidade, pela qual os corpos devem ser entendidos como diferenciados, exceto por meio de um vazio, eles afirmavam que o vazio não existia de forma alguma. Demócrito, que veio depois deles e concordava com seu raciocínio, mas era incapaz de excluir a diversidade e o movimento das coisas, sustentava que o vazio existia e que todos os corpos são compostos de certos corpos indivisíveis [isto é, os átomos]. Ele fez isso porque lhe parecia que nenhuma razão poderia ser dada para que a totalidade do ser fosse dividida em uma parte em vez de outra. E para não sustentar que a totalidade do ser é contínua, ele preferiu, portanto, manter que este todo é

dividido em toda parte e em sua totalidade; e isso não poderia ser o caso se algo divisível permanecesse indiviso. E, segundo ele, corpos indivisíveis desse tipo não podem existir nem ser unidos, exceto por meio do vazio. Pois, se o vazio não se interpusesse entre quaisquer dois deles, um todo contínuo resultaria dos dois; o que ele não sustentava pela razão acima. Daí ele dizer que a quantidade contínua de cada corpo é constituída tanto por esses corpos indivisíveis preenchendo espaços indivisíveis quanto por certos espaços vazios, que ele chamava de poros, interpostos entre esses corpos indivisíveis.

114. E visto que o vazio é o não-ser e o cheio é o ser, é evidente a partir disso que ele não sustentava que uma coisa é constituída mais pelo ser do que pelo não-ser, porque os corpos [indivisíveis] não constituíam as coisas mais do que o vazio, ou o vazio mais do que os corpos; mas ele dizia que um corpo é composto simultaneamente por essas duas coisas, como fica claro no texto. Daí ele sustentar que essas duas coisas são as causas dos seres como sua matéria.

115. E assim como aqueles (56).

Aqui ele mostra em que aspecto esses filósofos concordavam com os antigos que afirmavam que há apenas uma matéria. Ele indica a concordância em dois aspectos.

Primeiro, assim como os filósofos antigos sustentavam que há uma matéria, e a partir dessa matéria única geravam outra coisa de acordo com os diferentes atributos da matéria (isto é, o raro e o denso, que eles aceitavam como os princípios de todos os outros atributos), de maneira similar esses filósofos — Demócrito e Leucipo — diziam que havia causas diferentes para coisas diferentes (a saber, dos corpos compostos por esses corpos indivisíveis), isto é, que diferentes seres eram produzidos como resultado de certas diferenças desses corpos indivisíveis e seus poros.

116. Ora, eles diziam que essas diferenças são, primeiro, diferenças na forma, que é notada a partir do fato de as coisas serem angulares, circulares ou quadradas; segundo, diferenças na disposição, isto é, na medida em que os corpos indivisíveis são anteriores ou posteriores; e, terceiro, diferenças na posição, isto é, na medida em que esses corpos estão na frente ou atrás, direita ou esquerda, ou acima e abaixo. Daí eles dizerem que um ser difere de outro "seja pelo ritmo", que é a forma, "seja pelo intercontato", que é a disposição, "seja pela rotação", que é a posição.

117. Ele ilustra isso usando as letras do alfabeto grego, que diferem entre si na forma, assim como em nosso alfabeto uma letra também difere da outra; pois A difere de N na forma. Novamente, AN difere de NA na disposição, porque uma letra é colocada antes da outra. E uma letra também difere da outra na posição, como Z de IN, assim como em nossa língua também vemos que as semivogais não podem ficar depois de líquidas precedidas por mudas na mesma sílaba. Portanto, assim como a tragédia e a comédia vêm das mesmas letras como resultado de as letras serem dispostas de maneiras diferentes devido a essa tríplice diferença, de maneira semelhante, diferentes espécies de coisas são produzidas a partir dos mesmos corpos indivisíveis como resultado de estes serem dispostos de maneiras diferentes.

118. O segundo aspecto em que esses filósofos concordavam com os antigos é este: assim como os filósofos antigos negligenciaram a postulação de uma causa que respondesse pelo movimento

nas coisas, também o fizeram esses homens, embora dissessem que esses corpos indivisíveis são capazes de automovimento. Assim, é evidente que esses filósofos mencionaram apenas duas das causas, ou seja, todos eles falaram da causa material e alguns da causa do movimento.

119. Mas, durante o tempo destes (57).

Aqui ele expõe as opiniões dos pitagóricos, que sustentavam que os números são as substâncias das coisas. A respeito disso, ele faz duas coisas. Primeiro, expõe suas opiniões sobre a substância das coisas; e, segundo (124), suas opiniões sobre os princípios das coisas ("Mas a razão").

Quanto ao primeiro, ele apresenta duas razões pelas quais eles foram levados a afirmar que os números são as substâncias das coisas. Ele apresenta a segunda razão (121) onde diz: "Além disso, uma vez que consideravam".

Ele diz que os pitagóricos eram filósofos que viveram "durante o tempo destes", ou seja, foram contemporâneos de alguns dos filósofos anteriores; "e antes deles", porque precederam alguns deles. Deve-se entender que havia dois grupos de filósofos. Um grupo era chamado de jônios, que habitavam a terra que hoje é chamada de Grécia. Este grupo originou-se com Tales, como foi apontado acima (77). O outro grupo de filósofos eram os itálicos, que viviam naquela parte da Itália que outrora foi chamada de Grécia Maior e hoje é chamada de Apúlia e Calábria. O líder desses filósofos foi Pitágoras, natural de Samos, assim chamado por causa de uma certa cidade da Calábria. Esses dois grupos de filósofos viveram ao mesmo tempo, e é por isso que ele diz que eles viveram "durante o tempo destes e antes deles".

120. Esses filósofos itálicos, também chamados de pitagóricos, foram os primeiros a desenvolver certas entidades matemáticas, de modo que disseram que estas são as substâncias e princípios das coisas sensíveis. Ele diz que eles foram "os primeiros" porque os platônicos foram seus sucessores. Eles foram movidos a introduzir a matemática porque foram criados no estudo dessas ciências e, portanto, pensaram que os princípios da matemática são os princípios de todas as coisas existentes. Pois os homens costumam julgar as coisas com base no que já conhecem. E como, entre as entidades matemáticas, os números são os primeiros, esses homens tentaram ver semelhanças das coisas naturais, tanto no que diz respeito ao seu ser quanto à sua geração, mais nos números do que nos elementos sensíveis — terra, água e similares. Pois, assim como os filósofos anteriores adaptaram os atributos das coisas sensíveis aos das coisas naturais devido a uma certa semelhança que eles guardam com as propriedades do fogo, da água e dos corpos desse tipo, de modo semelhante esses matemáticos adaptaram as propriedades das coisas naturais aos atributos dos números quando disseram que um certo atributo do número é a causa da justiça, outro a causa da alma e do intelecto, e ainda outro a causa da oportunidade, e assim por diante para outras coisas. E dessa forma, os atributos dos números são entendidos como as estruturas inteligíveis e os princípios de todas as coisas que aparecem no mundo sensível, tanto no reino das questões voluntárias, significadas pela justiça, quanto no das formas substanciais das coisas naturais, significadas pela alma e pelo intelecto, e no dos acidentes, significados pela oportunidade.

VISÕES ESTRANHAS E OBSCURAS SOBRE OS PRINCÍPIOS DAS COISAS

Princípios ocultos: números

121. Além disso, uma vez que eles (58).

Aqui ele apresenta a segunda razão que os motivou. Pois eles pensavam nos atributos das harmonias, das consonâncias musicais e suas razões, i.e., proporções, em termos da natureza dos números. Portanto, como os sons harmoniosos são certas coisas sensíveis, eles tentaram, pelo mesmo raciocínio, assemelhar todas as outras coisas sensíveis, tanto em sua estrutura inteligível quanto em toda a sua natureza, aos números, de modo que os números são as primeiras coisas em toda a natureza.

122. Por essa razão também, eles pensaram que os princípios dos números são os princípios de todas as coisas existentes, e disseram que todo o céu é meramente um tipo de natureza e harmonia de números, i.e., uma espécie de proporção numérica semelhante à proporção encontrada nas harmonias. Portanto, tudo o que eles "revelaram", i.e., mostraram, que puderam adaptar aos números e harmonias, eles também adaptaram tanto às mudanças sofridas pelos céus, como seu movimento, eclipses e similares; quanto às suas partes, como os diferentes orbes; e a todo o arranjo dos céus, como as diferentes estrelas e diferentes figuras nas constelações.

LIÇÃO 8 - A Doutrina Pitagórica sobre os Contrários

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 5: 986a 13-986b 10

“ **59.** Mas a razão pela qual viemos [examinar esses filósofos] é para que também aprendamos com eles o que consideram ser os princípios das coisas e como esses princípios se enquadram nas causas já descritas. Ora, esses homens também parecem pensar que o número é o princípio das coisas existentes tanto como sua matéria quanto como seus atributos e estados. Segundo eles, os elementos do número são o par e o ímpar, e destes, o último é limitado e o primeiro, ilimitado. A unidade é composta de ambos, uma vez que é tanto par quanto ímpar, e o número é derivado da unidade. E o número, como foi dito (58), constitui todo o céu.

60. Mas outros membros da mesma escola dizem que os princípios das coisas são dez em número, que eles apresentam como co-elementos: o limitado e o ilimitado, o par e o ímpar, o um e o múltiplo, a direita e a esquerda, o masculino e o feminino, o repouso e o movimento, o reto e o curvo, a luz e as trevas, o bem e o mal, o quadrado e o oblongo.

61. Alcmeão de Crotona parece ter formado sua opinião da mesma maneira, e ou ele derivou a teoria deles ou eles dele; pois Alcmeão (que atingira a maturidade quando Pitágoras era um homem idoso) expressou visões semelhantes às dos pitagóricos. Pois ele diz que muitas coisas no reino dos assuntos humanos são em pares, chamando-os de contrariedades, não distinguidas como esses homens as haviam distinguido, mas tais como são tomadas ao acaso, por exemplo, branco e preto, doce e amargo, bem e mal, pequeno e grande. É verdade que este filósofo fez observações vagas sobre as outras contrariedades, mas os pitagóricos declararam tanto quais são as contrariedades quanto quantas são.

62. A partir de ambos, então, podemos inferir o seguinte: que os contrários são os princípios das coisas existentes; mas quantos são e que são estes

[determinados] devem ser aprendidos com outros pensadores. A maneira como muitos princípios podem ser reunidos sob as causas descritas não é claramente expressa por eles, embora pareçam alocar seus elementos à classe da matéria; pois dizem que a substância é composta e moldada a partir deles como algo inerente. A partir dessas observações, então, é possível obter uma compreensão adequada do significado dos filósofos antigos que disseram que os elementos das coisas são muitos.

COMENTÁRIO

123. Aqui ele declara o que os pitagóricos tinham a dizer sobre os princípios das coisas. Em relação a isso, ele faz duas coisas. Primeiro, expõe suas opiniões sobre os princípios das coisas; e segundo (132), indica a que classe de causa os princípios estabelecidos por eles são reduzidos ("A partir de ambos").

Em relação ao primeiro, ele dá três opiniões. A segunda (127) começa com as palavras "Mas outros membros"; e a terceira (131), onde diz "Alcmeão de Crotona".

Ele diz primeiro (59), então, que a razão pela qual ele veio a examinar as opiniões dos pitagóricos é que ele poderia mostrar, a partir de suas opiniões, quais são os princípios das coisas e como os princípios estabelecidos por eles se enquadram nas causas dadas acima. Pois os pitagóricos parecem sustentar que o número é o princípio das coisas existentes como matéria, e que os atributos do número são os atributos e estados das coisas existentes. Por "atributos" queremos dizer acidentes transitórios, e por "estados", acidentes permanentes. Eles também sustentavam que o atributo de qualquer número segundo o qual tal número é dito par é a justiça, por causa da igualdade de divisão, já que tal número é uniformemente dividido em duas partes até a unidade. Por exemplo, o número oito é dividido em dois quatros, o número quatro em dois dois, e o número dois em duas unidades. E de maneira semelhante, eles comparavam os outros acidentes das coisas aos acidentes dos números.

124. De fato, eles diziam que o par e o ímpar, que são as primeiras diferenças dos números, são os princípios dos números. E diziam que o número par é o princípio da ilimitação e o número ímpar o princípio da limitação, como é mostrado na *Física*, Livro III, porque na realidade o ilimitado parece resultar principalmente da divisão do contínuo. Mas um número par é capaz de divisão; pois um número ímpar inclui dentro de si um número par mais uma unidade, e isso o torna indivisível. Ele também prova isso da seguinte forma: quando números ímpares são somados sucessivamente uns aos outros, eles sempre retêm a figura de um quadrado, enquanto números pares mudam sua figura. Pois quando o número três é somado à unidade, que é o princípio dos números, resulta o número quatro, que é o primeiro quadrado, porque $2 \times 2 = 4$. Novamente, quando o número cinco, que é um número ímpar, é somado ao número quatro, resulta o número nove, que também é um número quadrado; e assim por diante. Mas se o número dois, que é o primeiro número par, é somado ao número um, resulta um número triangular, ou seja, o número três. E se o número quatro, que é o segundo número par, é somado ao número três, resulta um número heptagonal, ou seja, o número sete. E quando números pares são somados sucessivamente uns aos outros dessa maneira, eles não retêm a mesma figura. É por isso que eles atribuíram o ilimitado ao par e o

limitado ao ímpar. E como a limitação pertence à forma, à qual pertence o poder ativo, eles, portanto, diziam que números pares são femininos e números ímpares, masculinos.

125. A partir desses dois, ou seja, o par e o ímpar, o limitado e o ilimitado, eles produziam não apenas o número, mas também a própria unidade, ou seja, a unidade. Pois a unidade é virtualmente tanto par quanto ímpar; porque todas as diferenças do número estão virtualmente contidas na unidade; pois todas as diferenças do número são reduzidas à unidade. Portanto, na lista dos números ímpares, a unidade é a primeira. E o mesmo é verdade na lista dos números pares, números quadrados e números perfeitos. Isso também é o caso com as outras diferenças do número, porque embora a unidade não seja realmente um número, ela ainda é virtualmente todos os números. E assim como a unidade é dita ser composta de par e ímpar, de maneira semelhante o número é composto de unidades. De fato, [segundo eles], os céus e todas as coisas sensíveis são compostos de números. Esta era a sequência de princípios que eles davam.

126. Mas outros membros (60).

Aqui ele dá outra opinião que os pitagóricos sustentavam sobre os princípios das coisas. Ele diz que entre esses mesmos pitagóricos havia alguns que afirmavam que não há apenas uma contrariedade nos princípios, como os anteriores, mas dez princípios, que são apresentados como coelementos, ou seja, tomando cada um desses princípios com seu coprincípio, ou contrário. A razão para essa posição era que eles tomavam não apenas os primeiros princípios, mas também os princípios próximos atribuídos a cada classe de coisas. Portanto, eles primeiro postulavam o limitado e o ilimitado, como fizeram aqueles que acabaram de ser mencionados; e subsequentemente o par e o ímpar, aos quais o limitado e o ilimitado são atribuídos. E porque o par e o ímpar são os primeiros princípios das coisas, e os números são primeiramente produzidos a partir deles, eles postularam, em terceiro lugar, uma diferença de números, ou seja, o um e o muitos, ambos produzidos a partir do par e do ímpar. Novamente, porque as quantidades contínuas são compostas de números, na medida em que eles entendiam os números como tendo posição (pois segundo eles o ponto era meramente a unidade tendo posição, e a linha o número dois tendo posição), eles, portanto, afirmavam em seguida que os princípios das posições são a direita e a esquerda; pois a direita é considerada perfeita e a esquerda imperfeita. Portanto, a direita é determinada a partir do aspecto da imparidade, e a esquerda a partir do aspecto da paridade. Mas porque os corpos naturais têm tanto poderes ativos quanto passivos, além das extensões matemáticas, eles, portanto, sustentavam em seguida que o masculino e o feminino são princípios. Pois o masculino pertence ao poder ativo, e o feminino ao poder passivo; e destes, o masculino pertence ao número ímpar e o feminino ao número par, como foi dito (125).

127. Ora, é a partir do poder ativo e passivo que o movimento e o repouso se originam no mundo; e destes, o movimento é colocado na classe do ilimitado e do par, porque participa da irregularidade e da alteridade, e o repouso na classe do ilimitado e do ímpar. Além disso, as primeiras diferenças dos movimentos são o circular e o retilíneo, de modo que, como consequência disso, o retilíneo pertence ao número par. Portanto, eles diziam que a linha reta é o número dois; mas que a linha curva ou circular, por causa de sua uniformidade, pertence ao número ímpar, que retém sua indivisibilidade por causa da forma da unidade.

128. E eles não apenas postulavam princípios para explicar as operações e movimentos naturais das coisas, mas também para explicar as operações dos seres vivos. De fato, eles sustentavam que a luz e a escuridão são princípios do conhecimento, mas que o bem e o mal são princípios do apetite. Pois a luz é um princípio do conhecimento, enquanto a escuridão é atribuída à ignorância; e o bem é aquilo para o qual o apetite tende, enquanto o mal é aquilo do qual ele se afasta.

129. Novamente, [segundo eles], a diferença de perfeição e imperfeição não é encontrada apenas nas coisas naturais e nas potências e movimentos voluntários, mas também nas quantidades e figuras contínuas. Essas figuras são entendidas como algo além das substâncias das quantidades contínuas, assim como as potências responsáveis pelos movimentos e operações são algo além das substâncias dos corpos naturais. Portanto, em referência a isso, eles sustentavam que o quadrangular, ou seja, o quadrado e o oblongo, é um princípio. Ora, um quadrado é dito ser uma figura de quatro lados iguais, cujos quatro ângulos são retos; e tal figura é produzida multiplicando uma linha por si mesma. Portanto, como é produzida a partir da própria unidade, pertence à classe do número ímpar. Mas um oblongo é definido como uma figura cujos ângulos são todos retos e cujos lados opostos apenas, não todos os lados, são iguais entre si. Portanto, é claro que, assim como um quadrado é produzido multiplicando uma linha por si mesma, de maneira semelhante um oblongo é produzido multiplicando uma linha por outra. Portanto, pertence à classe do número par, do qual o primeiro é o número dois.

130. Alcmeão de Crotona (61).

Aqui ele dá a terceira opinião dos pitagóricos, dizendo que Alcmeão de Crotona, assim nomeado pela cidade em que foi criado, parece manter aproximadamente a mesma visão que aquela expressa por esses pitagóricos, a saber, que muitos contrários são os princípios das coisas. Pois ou ele deriva a teoria dos pitagóricos, ou eles dele. Que qualquer um desses possa ser verdade é claro pelo fato de que ele foi contemporâneo dos pitagóricos, admitindo-se que ele começou a filosofar quando Pitágoras era um homem velho. Mas qualquer que seja verdade, ele expressou visões semelhantes às dos pitagóricos. Pois ele disse que muitas das coisas "no reino dos assuntos humanos", ou seja, muitos dos atributos das coisas sensíveis, são dispostos em pares, entendendo por pares opostos que são contrários. No entanto, nessa questão, ele difere dos filósofos anteriores, porque os pitagóricos diziam que contrários determinados são os princípios das coisas. Mas ele os joga, por assim dizer, sem qualquer ordem, sustentando que quaisquer contrários em que ele pensasse são os princípios das coisas, como branco e preto, doce e amargo, e assim por diante.

131. A partir de ambos (62).

Aqui ele reúne, a partir das observações acima, o que os pitagóricos pensavam sobre os princípios das coisas e como os princípios que eles postulavam se reduzem a alguma classe de causa.

Ele diz, então, que de ambos os mencionados acima, ou seja, Alcmeão e os pitagóricos, é possível extrair uma opinião comum, a saber, que os princípios das coisas existentes são contrários; o que não foi expresso pelos outros pensadores. Isso deve ser entendido com referência à causa material. Pois Empédocles postulou a contrariedade no caso da causa eficiente; e os antigos filósofos da natureza postularam princípios contrários, como rarefação e densidade, embora

atribuísem a contrariedade à forma. Mas, embora Empédocles sustentasse que os quatro elementos são princípios materiais, ele ainda assim não afirmou que eles são os primeiros princípios materiais por razão da contrariedade, mas por causa de suas naturezas e substância. Estes homens, no entanto, atribuíram a contrariedade à matéria.

132. A natureza dos contrários postulados por estes homens é evidente a partir da discussão anterior. Mas como os referidos princípios contrários por eles postulados podem ser "reunidos sob", i.e., reduzidos aos tipos de causas descritos, não é claramente "expresso", i.e., distintamente declarado, por eles. No entanto, parece que tais princípios são alocados à classe da causa material; pois eles dizem que a substância das coisas é composta e moldada a partir desses princípios como algo inerente, e esta é a noção de uma causa material. Pois a matéria é aquilo a partir do qual uma coisa vem a ser como algo inerente. Isso é acrescentado para distingui-la da privação, a partir da qual algo também vem a ser, mas que não é inerente, assim como se diz que o musical vem do não musical.

LIÇÃO 9 - As Opiniões dos Eleatas e Pitagóricos sobre as Causas das Coisas

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 5: 986b 10-987a 28

“ **63.** Mas há alguns [os Eleatas] que falaram do todo como se fosse uma única natureza, embora as afirmações que fizeram não sejam todas semelhantes, seja com relação à sua aceitabilidade, seja com relação à sua conformidade com a natureza.

64. Portanto, uma consideração destes homens não pertence de modo algum à presente investigação das causas. Pois eles não, como certos filósofos [os primeiros físicos] que supunham o ser como um, ainda o geram a partir do uno como matéria; mas eles falam disso de outra maneira. Pois os outros assumem o movimento quando geram este todo, enquanto estes pensadores dizem que ele é imóvel.

65. No entanto, a opinião deles é relevante para a presente investigação até certo ponto; pois Parmênides parece tocar na unidade segundo a estrutura inteligível, e Melisso na unidade segundo a matéria. É por isso que o primeiro diz que ela é limitada, e o último que ela é ilimitada. Xenófanés, o primeiro daqueles a falar do uno (pois diz-se que Parmênides foi seu discípulo), não esclareceu nada, nem parece ter tocado em nenhum desses pontos. Mas com relação ao céu inteiro, ele diz que o uno é Deus.

66. Como dissemos, então, estes homens devem ser dispensados para os propósitos da presente investigação. De fato, dois deles — Xenófanés e Melisso — devem ser completamente desconsiderados por serem um pouco rústicos demais. Parmênides, no entanto, parece falar com mais perspicácia; pois ele pensava que, além do ser, existe apenas o não-ser, e isso é nada. É por isso que ele pensa que o ser é necessariamente um e nada mais. Discutimos este ponto mais claramente na Física. Mas, compelido a seguir os fatos observados, e tendo assumido que o que é uno do ponto de vista da razão é múltiplo do ponto de vista dos sentidos, ele postula, por sua vez, dois princípios, i.e., duas causas, o

quente e o frio, chamando um de fogo e o outro de terra; e destes, ele classifica o quente com o ser e o frio com o não-ser.

67. A partir do que foi dito, então, e dos sábios que já concordaram com este raciocínio, adquirimos estas coisas. Dos primeiros filósofos aprendemos que o princípio das coisas é corpóreo, porque água e fogo e coisas semelhantes são corpos; e de alguns aprendemos que há um princípio corpóreo, e de outros, muitos; embora ambos suponham que estes pertencem à classe da matéria. E de outros aprendemos que, além desta causa, existe a fonte da qual o movimento se inicia, que alguns afirmam ser uma e outros duas. Até os filósofos itálicos, então, e independentemente deles, outros falaram destas coisas de uma maneira mais trivial, exceto que, como dissemos, eles usaram dois tipos de causas, e um destes — a fonte do movimento — alguns pensadores consideram como uma e outros como duas.

68. Ora, os pitagóricos falaram destes dois princípios da mesma maneira, mas acrescentaram isto, que é peculiar a eles: que eles não pensavam que o limitado, o ilimitado e o uno são naturezas diferentes, como fogo ou terra ou qualquer outra coisa deste tipo, mas que o próprio ilimitado e o próprio uno são a substância das coisas das quais são predicados. E é por isso que eles consideraram o número como a substância de todas as coisas. Estes pensadores, então, expressaram-se assim com relação a estas coisas, e começaram a discutir e definir o "quê" propriamente dito das coisas, embora o tenham tratado de maneira muito simplória. Pois eles definiam as coisas superficialmente e pensavam que a substância de uma coisa é aquilo a que uma dada definição se aplica primeiramente; assim como se alguém supusesse que duplo e dois são a mesma coisa porque aquilo a que o duplo pertence primeiramente é o número dois. Mas talvez "ser duplo" não seja o mesmo que "ser dois"; e se não são, então o próprio uno será muitos. Esta é, de fato, a conclusão a que chegaram. Dos primeiros filósofos e outros, então, isto é o que se pode aprender.

COMENTÁRIO

Unitários

133. Aqui ele dá as opiniões daqueles filósofos que falaram de todo o universo como um ser único; e a respeito disso ele faz duas coisas. Primeiro, ele dá a opinião que eles mantinham em comum; e segundo (135), mostra como uma consideração desta opinião é relevante para o presente tratado, e como não é ("Portanto, uma consideração").

Ele diz, então, que houve certos filósofos, outros além dos recém-mencionados, que falaram "do todo", i.e., do universo, como se fosse de uma natureza única, i.e., como se todo o universo fosse um único ser ou uma única natureza. No entanto, nem todos mantiveram esta posição da mesma maneira, como ele esclarecerá abaixo (138-49). No entanto, na maneira como diferem, suas

afirmações não são nem aceitáveis nem em conformidade com a natureza. Nenhuma de suas afirmações está em conformidade com a natureza, porque eles eliminaram o movimento nas coisas. E nenhuma delas é aceitável, porque eles sustentaram uma posição impossível e usaram argumentos sofisticados, como fica claro no Livro I da *Física*.

134. Portanto, uma consideração (64).

Aqui ele mostra como uma consideração desta posição se relaciona com a investigação presente e como não se relaciona. Ele mostra, primeiro, que ela não tem relevância para esta investigação se considerarmos a própria posição deles; e, segundo (137), que ela tem relevância para esta investigação se o raciocínio ou método por trás de sua posição for considerado (“No entanto, sua opinião”).

Ele diz, então, que, uma vez que esses filósofos sustentavam que há apenas um ser, e uma coisa única não pode ser a sua própria causa, fica claro que eles não conseguiam descobrir as causas. Pois a posição de que há uma pluralidade de coisas exige uma diversidade de causas no mundo. Portanto, uma consideração de suas afirmações não tem valor para os propósitos do presente estudo, que trata das causas. Mas a situação é diferente no caso dos antigos filósofos da natureza, que sustentavam que há apenas um ser, e cujas afirmações devem ser consideradas aqui. Pois eles geravam muitas coisas a partir desse princípio único como matéria e, assim, postulavam tanto a causa quanto o efeito. Mas esses homens com quem estamos agora lidando falam disso de uma maneira diferente. Pois eles não dizem que todas as coisas são uma materialmente, de modo que todas as coisas são geradas a partir de uma matéria, mas que todas as coisas são uma em um sentido absoluto.

135. A razão para essa diferença é que os antigos filósofos da natureza adicionaram movimento à visão daqueles que postulavam um ser e um princípio, e diziam que esse ser único é móvel; e, portanto, diferentes coisas poderiam ser geradas a partir desse princípio único por um certo tipo de movimento, i.e., por rarefação e condensação. E eles diziam que todo o universo, com respeito à diversidade encontrada em suas partes, é gerado dessa maneira. No entanto, como eles sustentavam que a única mudança que afeta a substância é accidental, como foi dito acima (75), a conclusão então se seguiu de que todo o universo é uma coisa substancialmente, mas muitas coisas accidentalmente. Mas esses pensadores [i.e., os Eleatas], diziam que o ser único que postulavam é imóvel em um sentido absoluto; e, portanto, uma diversidade de coisas não poderia ser produzida a partir desse ser único. Pois, sendo este ser imóvel, eles não podiam postular nenhuma pluralidade no mundo, seja substancial ou accidental.

136. No entanto, sua opinião (65).

Aqui ele mostra como a opinião deles é relevante para a investigação presente. Primeiro, ele lida com todos esses pensadores em geral; e segundo (142), com Parmênides em particular.

Ele diz, primeiro, que, embora eles tenham eliminado a diversidade no mundo e, conseqüentemente, a causalidade, no entanto, sua opinião é relevante para o presente estudo até este ponto, digamos: no que diz respeito ao método pelo qual eles estabelecem sua posição e à razão de sua posição.

137. Parmênides, que era membro deste grupo, parece tocar na unidade de acordo com a estrutura inteligível, i.e., de acordo com a forma; pois ele argumentava da seguinte forma: além do ser, só existe o não-ser, e o não-ser é nada. Portanto, além do ser, nada existe. Mas o ser é um. Portanto, além do um, nada existe.

Neste argumento, ele claramente considerou a própria estrutura inteligível do ser, que parece ser uma, porque nada pode ser entendido como sendo adicionado ao conceito de ser pelo qual ele possa ser diversificado. Pois o que quer que seja adicionado ao ser deve ser outro que não o ser. Mas qualquer coisa como esta é nada. Portanto, não parece que isso possa diversificar o ser; assim como também vemos que as diferenças adicionadas a um gênero o diversificam, embora essas diferenças estejam fora da substância desse gênero. Pois as diferenças não participam de um gênero, como é afirmado nos *Tópicos*, Livro IV, caso contrário, um gênero teria a substância de uma diferença. E as definições seriam absurdas se, quando um gênero é dado, a diferença fosse adicionada, considerando que o gênero fosse a substância da diferença, assim como seria absurdo se a espécie fosse adicionada. Além disso, uma diferença não diferiria de forma alguma de uma espécie. Mas aquelas coisas que estão fora da substância do ser devem ser não-ser, e, portanto, não podem diversificar o ser.

138. Mas eles estavam enganados nesta questão, porque usavam o ser como se fosse um em estrutura inteligível e em natureza, como a natureza de qualquer gênero. Mas isso é impossível. Pois o ser não é um gênero, mas é predicado de coisas diferentes de muitas maneiras. Portanto, no Livro I da *Física*, é dito que a afirmação “O ser é um” é falsa. Pois o ser não tem uma natureza como um gênero ou uma espécie.

139. Mas Melisso considerava o ser em termos de matéria. Pois ele argumentava que o ser é um pelo fato de que o ser não é gerado a partir de algo anterior, e essa característica pertence propriamente à matéria, que é não gerada. Pois ele argumentava desta forma: tudo o que é gerado tem um ponto de partida. Mas o ser não é gerado e, portanto, não tem um ponto de partida. Mas tudo o que carece de um ponto de partida carece de um fim e, portanto, é ilimitado. E se é ilimitado, é imóvel, porque o que é ilimitado não tem nada fora de si pelo qual seja movido.

Que o ser não é gerado, ele prova assim. Se o ser fosse gerado, seria gerado ou a partir do ser ou a partir do não-ser. Mas não é gerado a partir do não-ser, porque o não-ser é nada e do nada nada vem. Nem é gerado a partir do ser, porque então uma coisa existiria antes de vir a ser. Portanto, não é gerado de forma alguma.

Neste argumento, ele obviamente trata o ser como matéria, porque é da própria natureza da matéria não ser gerada a partir de algo anterior. E uma vez que a limitação pertence à forma, e a ilimitação à matéria, *Melisso*, que considerava o ser sob o aspecto da matéria, dizia que há um ser ilimitado. Mas *Parmênides*, que considerava o ser sob o aspecto da forma, dizia que o ser é limitado. Portanto, na medida em que o ser é considerado sob o aspecto da forma e da matéria, um estudo desses homens é relevante para a investigação presente; porque a matéria e a forma estão incluídas entre as causas.

140. Mas Xenófanés, que foi o primeiro desses a dizer que tudo é um (e, portanto, Parmênides foi seu discípulo), não explicou por qual raciocínio ele mantinha que todas as coisas são uma, seja

argumentando do ponto de vista da matéria ou da forma. Portanto, com respeito a nenhuma natureza, i.e., nem a matéria nem a forma, ele parece “alcançar esses homens”, isto é, atingi-los e igualá-los em sua maneira irracional de argumentar.

Mas com respeito a todo o céu, ele diz que o um é Deus. Pois os antigos diziam que o próprio mundo é Deus. Portanto, vendo que todas as partes do universo são semelhantes na medida em que são corpos, ele passou a pensá-las como se fossem todas uma. E assim como os filósofos anteriores sustentavam que os seres são um considerando aquelas coisas que pertencem quer à matéria quer à forma, de maneira semelhante esses filósofos mantinham essa posição a respeito do próprio composto.

141. Como já afirmamos (66).

Seu objetivo aqui é explicar de modo especial como a opinião de Parmênides se relaciona com a presente investigação. Ele conclui, a partir do que foi dito, que, uma vez que esses homens eliminaram a diversidade no mundo e, portanto, a causalidade, todos eles devem ser desconsiderados no que diz respeito ao estudo atual. Dois deles — Xenófanés e Melisso — devem ser totalmente desconsiderados, pois são um tanto “rústicos” demais, ou seja, procederam com menos precisão. Mas Parmênides parece ter expressado suas visões “com mais perspicácia”, isto é, com maior compreensão. Pois ele emprega o seguinte argumento: além do ser, existe apenas o não-ser, e tudo o que é não-ser “é considerado nada”; ou seja, ele o considera digno de ser nada. Assim, pensou que, necessariamente, o ser é um, e que tudo o que é diferente do ser é nada. Este argumento foi tratado mais claramente na *Física*, Livro I.

142. Mas, embora Parmênides tenha sido compelido por esse argumento a sustentar que todas as coisas são um, ainda assim, porque parecia aos sentidos que há muitas coisas na realidade, e porque ele foi compelido a aceitar o que aparece aos sentidos, seu objetivo foi fazer com que sua posição se conformasse a ambos, ou seja, ao que é apreendido tanto pelos sentidos quanto pela razão. Por isso, ele disse que todas as coisas são um segundo a razão, mas muitas segundo os sentidos.

E, na medida em que sustentava que há uma pluralidade de coisas segundo os sentidos, ele pôde sustentar que há no mundo tanto causa quanto efeito. Por isso, postulou duas causas, a saber, o quente e o frio, uma das quais atribuiu ao fogo e a outra à terra. E uma delas — o quente ou fogo — parecia pertencer à causa eficiente, e a outra — o frio ou terra — à causa material. E para que sua posição não parecesse contradizer a conclusão de seu próprio argumento de que tudo o que é além do ser é nada, ele disse que uma dessas causas — o quente — é o ser, e que a outra causa — aquela além do ser, ou o frio — é não-ser, segundo tanto a razão quanto a verdade da própria coisa, e é um ser apenas segundo a percepção sensorial.

143. Ora, nessa questão, ele se aproxima bastante da verdade; pois o princípio material, que ele considerava ser a terra, não é um ser em ato.

E de modo semelhante, também, um de dois contrários é uma privação, como é dito no Livro I da *Física*. Mas a privação não pertence à constituição inteligível do ser. Portanto, em certo sentido, o frio é a privação do calor e, assim, é não-ser.

144. A partir do que foi dito (67). Aqui ele resume as observações feitas sobre as doutrinas dos filósofos antigos; e, a respeito disso, faz duas coisas. Primeiro, resume as observações feitas sobre as doutrinas dos antigos filósofos da natureza; e, segundo (147), aquelas feitas sobre as doutrinas dos pitagóricos, que introduziram a matemática.

Portanto, das observações acima, ele conclui, primeiramente, que dos filósofos anteriores, que adotaram a mesma opinião, a saber, que a causa material é a substância das coisas, e que já começavam, pelo uso da razão, a conhecer as causas das coisas investigando-as, aprendemos as causas que foram mencionadas. Pois dos primeiros filósofos aprendeu-se que o princípio de todas as coisas é corpóreo. Isso é evidente pelo fato de que a água e coisas semelhantes, que são dadas como princípios das coisas, são corpos. No entanto, eles diferiam nesse aspecto: alguns, como Tales, Diógenes e pensadores similares, afirmavam que há apenas um princípio corpóreo, enquanto outros, como Anaxágoras, Demócrito e Leucipo, sustentavam que há vários princípios corpóreos. No entanto, ambos os grupos, ou seja, tanto os que postularam um princípio quanto os que postularam muitos, colocaram tais princípios corpóreos na classe de causa material. E alguns deles não apenas postularam uma causa material, mas acrescentaram a esta a causa da qual o movimento se inicia: alguns sustentando que ela é uma, como Anaxágoras ao postular o intelecto, e Parmênides, o amor, e outros que é duas, como Empédocles ao postular o amor e o ódio.

145. Portanto, fica claro que esses filósofos que viveram até o tempo dos italianos, ou pitagóricos, “e independentes deles”, ou seja, que tinham suas próprias opiniões sobre a realidade e desconheciam as dos pitagóricos, falaram obscuramente sobre os princípios das coisas; pois não designaram a que classe de causa tais princípios poderiam ser reduzidos. No entanto, fizeram uso de duas causas, ou seja, a fonte da qual o movimento se inicia e a matéria: alguns dizendo que a primeira — a fonte da qual o movimento se inicia — é uma, e outros duas; como foi apontado (145).

146. Ora, os pitagóricos (68).

Aqui ele resume as opiniões expressas pelos pitagóricos, tanto o que sustentavam em comum com os filósofos anteriores quanto o que lhes era peculiar. Ora, a opinião comum a alguns dos filósofos anteriores e aos pitagóricos era esta: que eles postularam, em certo sentido, dois princípios da mesma forma que os filósofos anteriores o fizeram. Pois Empédocles sustentou que há dois princípios contrários, um sendo o princípio das coisas boas e o outro o princípio das coisas más, e os pitagóricos fizeram o mesmo, como fica claro pela coordenação de princípios contrários que postularam.

147. No entanto, eles não fizeram isso da mesma maneira; porque Empédocles colocou esses princípios contrários na classe de causa material, como foi dito acima (111), enquanto os pitagóricos acrescentaram sua própria opinião à dos outros pensadores. A primeira coisa que acrescentaram é esta: disseram que o que chamo de *um*, o *limitado* e o *ilimitado* não são (~) acidentes de quaisquer outras naturezas, como fogo ou terra ou algo semelhante, mas afirmaram que o que chamo de *um*, o *limitado* e o *ilimitado* constituem a (+) substância das mesmas coisas das quais são predicados. Disso concluíram que o *número*, que é constituído de unidades, é a substância de todas as coisas. Mas, enquanto os outros filósofos da natureza postularam o *um*, o *limitado* e o *ilimitado*, eles, no entanto, atribuíram esses a outra natureza, como acidentes são

atribuídos a um sujeito, por exemplo, ao fogo ou à água ou algo desse tipo.

148. A segunda adição que fizeram às visões dos outros filósofos é esta: começaram a discutir e a definir “a quiddidade em si”, ou seja, a substância e a essência das coisas, embora tenham tratado isso de modo muito simplista, definindo as coisas superficialmente. Pois, ao dar definições, prestavam atenção apenas a uma coisa; porque diziam que, se uma dada definição se aplicasse primariamente a algo, isso seria a substância dessa coisa; como se alguém supusesse que a razão “duplo” é a substância do número dois, porque tal razão é encontrada primeiramente no número dois. E, uma vez que o ser foi encontrado primeiramente no um e não no múltiplo (pois o múltiplo é composto de uns), eles disseram, portanto, que o ser é a própria substância do um.

Mas essa conclusão deles não é aceitável; pois, embora o número dois seja duplo, a essência da dualidade não é a mesma que a do duplo de tal modo que sejam o mesmo conceitualmente, como a definição e a coisa definida. Mas, mesmo que suas afirmações fossem verdadeiras, seguir-se-ia que o múltiplo seria um. Pois alguma pluralidade pode pertencer primariamente a algo um; por exemplo, a paridade e a razão duplo pertencem primeiramente ao número dois. Daí [segundo eles] seguir-se-ia que o par e o duplo são o mesmo. E seguir-se-ia, igualmente, que aquilo ao qual o duplo pertence é o mesmo que o número dois, desde que o duplo seja a substância do número dois. Isso, de fato, é também a conclusão que os pitagóricos tiraram; pois atribuíram pluralidade e diversidade às coisas como se fossem um, tal como disseram que as propriedades dos números são as mesmas que as propriedades dos seres naturais.

149. Portanto, Aristóteles conclui que é possível aprender isso dos primeiros filósofos, que postularam apenas um princípio material, e dos filósofos posteriores, que postularam muitos princípios.

LIÇÃO 10 - A Teoria Platônica das Ideias

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 6: 987a 29-988a 17

“ 69. Após as filosofias descritas, veio o sistema de Platão, que as seguiu em muitos aspectos, mas também teve outras [teses] próprias, além da filosofia dos italianos. Pois Platão, concordando desde o início com as opiniões de Crátilo (362) e Heráclito de que todas as coisas sensíveis estão sempre em fluxo, e que não há conhecimento científico delas, também aceitou essa doutrina em anos posteriores. No entanto, quando Sócrates, ocupando-se de assuntos morais e negligenciando a natureza como um todo, buscou o universal nessas questões e fixou seu pensamento na definição, Platão o aceitou por causa desse tipo de investigação, e assumiu que essa consideração se refere a outras entidades e não às sensíveis. Pois [segundo ele] é impossível que haja uma definição comum de qualquer uma dessas coisas sensíveis que estão sempre mudando. A tais entidades, então, ele chamou de Ideias ou Formas (espécies); e disse que todas as coisas sensíveis existem por causa delas e em conformidade com elas; pois há muitos indivíduos do mesmo nome devido à participação nessas Formas. Com relação à participação, ele [meramente] mudou o nome; pois enquanto os pitagóricos dizem que as coisas existem por imitação dos números, Platão diz que elas existem por participação, mudando o nome. No entanto, o que essa participação ou imitação das Formas é, eles comumente negligenciaram investigar.

70. Além disso, ele diz que, além das coisas sensíveis e das Ideias, existem os objetos da matemática, que constituem uma classe intermediária. Estes diferem das coisas sensíveis por serem eternos e imóveis; e das Ideias por haver muitos semelhantes, enquanto cada Ideia é apenas uma em si mesma.

71. E visto que as Formas [ou Ideias] são as causas das outras coisas, ele pensou que os elementos destas são os elementos de todas as coisas existentes. Portanto, segundo ele, o grande e o pequeno são princípios como matéria, e o uno como substância [ou forma]; pois é a partir destes, pela participação no uno, que as Ideias são números.

72. No entanto, Platão disse que o uno é substância e que nenhum outro ser deve ser chamado de uno, assim como os pitagóricos fizeram; e como eles,

também disse que os números são as causas da substância real.

73. Mas postular uma díade no lugar do uno indeterminado, e produzir o ilimitado a partir do grande e do pequeno, é peculiar a ele. Além disso, ele diz que os números existem separados das coisas sensíveis, enquanto eles dizem que as próprias coisas são números. Ademais, eles não sustentam que os objetos da matemática são uma classe intermediária.

74. Portanto, seu fazer o uno e os números existirem separados das coisas e não nas coisas, como os pitagóricos fizeram, e sua introdução das Formas separadas, deveram-se à sua investigação das estruturas inteligíveis das coisas; pois os primeiros filósofos ignoravam a dialética.

75. Mas seu fazer a díade [ou dualidade] ser uma natureza diferente deveu-se ao fato de que todos os números, com exceção dos números primos, são naturalmente gerados a partir do número dois como uma matriz.

76. No entanto, o que acontece é o contrário disso. Pois essa visão não é razoável; porque os platônicos produzem muitas coisas a partir da matéria, mas sua forma gera apenas uma vez.

77. E de uma matéria, uma medida parece ser produzida, enquanto aquele que induz a forma, embora seja um, produz muitas medidas. O macho também se relaciona com a fêmea de maneira semelhante; pois esta é fecundada por um ato, mas o macho fecunda muitas fêmeas. E tais são as mudanças nesses princípios. Concernente às causas sob investigação, então, Platão as define assim.

78. Do relato anterior, é evidente que Platão usou apenas duas causas: uma sendo a quiddidade de uma coisa, e a outra, a matéria; pois as Formas são a causa da quiddidade em outras coisas, e o uno é a causa da quiddidade nas Formas. O que é a matéria subjacente da qual as Formas são predicadas no caso das coisas sensíveis, e o uno no caso das Formas, também é evidente, ou seja, que é esta dualidade, o grande e o pequeno. Além disso, ele atribuiu a causa do bem e do mal a esses dois elementos, um para cada um deles; o que é antes um problema, como dizemos (48), que alguns dos primeiros filósofos, como Empédocles e Anaxágoras, [tentaram] investigar.

COMENTÁRIO

Platão e a forma

151. Tendo apresentado a opinião dos filósofos antigos sobre a causa material e eficiente, ele apresenta uma terceira opinião, a de Platão, que foi o primeiro a introduzir claramente a causa formal. Isso se divide em duas partes. Primeiro, ele apresenta a opinião de Platão. Segundo (171),

a partir de todas as observações anteriores, ele faz um resumo das opiniões que os outros filósofos expressaram sobre as quatro classes de causas ("Nós examinamos").

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta a opinião de Platão sobre as substâncias das coisas; e segundo (159), sua opinião sobre os princípios das coisas ("E uma vez que as Formas").

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta a opinião de Platão enquanto ele postulou as Ideias; e segundo (157), enquanto postulou substâncias intermediárias, a saber, os entes matemáticos separados ("Além disso, ele diz").

Ele diz, primeiramente, que após todos os filósofos anteriores veio o sistema de Platão, que foi imediatamente anterior a Aristóteles; pois Aristóteles é considerado seu discípulo. E mesmo que Platão tenha seguido em muitos aspectos os filósofos naturais que o precederam, como Empédocles, Anaxágoras e outros, ele teve, no entanto, certas doutrinas próprias adicionais às dos filósofos anteriores, por causa da filosofia dos italianos, ou pitagóricos. Pois, na medida em que se dedicou ao estudo da verdade, buscou os filósofos de todas as terras para aprender seus ensinamentos. Assim, veio a Tarento, na Itália, e foi instruído nos ensinamentos dos pitagóricos por Árqitas de Tarento, um discípulo de Pitágoras.

152. Ora, Platão parece seguir os filósofos naturais que viveram na Grécia; e deste grupo, alguns dos membros posteriores sustentaram que todas as coisas sensíveis estão sempre em fluxo, e que não pode haver conhecimento científico delas (o que era a posição de Heráclito e Crátilo). E como Platão se acostumou com posições desse tipo desde o início, e concordou com esses homens nessa posição, que ele reconheceu como verdadeira nos anos posteriores, disse, portanto, que o conhecimento científico das coisas sensíveis particulares deve ser abandonado. E Sócrates (que era mestre de Platão e discípulo de Arquelaus, um pupilo de Anaxágoras), por causa dessa posição, que surgiu em seu tempo, de que não pode haver ciência das coisas sensíveis, não quis fazer qualquer investigação sobre a natureza das coisas físicas, mas apenas se ocupou com questões morais. E nesse campo, ele primeiro começou a investigar o que é o universal e a insistir na necessidade da definição.

153. Daí, Platão, sendo discípulo de Sócrates, "aceitou Sócrates", i.e., seguiu-o, e adotou esse método com o propósito de investigar os seres naturais. Ele o fez acreditando que, no caso deles, o universal neles poderia ser compreendido com sucesso e uma definição poderia ser atribuída a ele, não sendo dada nenhuma definição para qualquer coisa sensível; porque, como as coisas sensíveis estão sempre "mudando", i.e., sendo mudadas, nenhuma estrutura inteligível comum pode ser atribuída a qualquer uma delas. Pois toda definição deve conformar-se a cada coisa definida e deve sempre fazê-lo, e assim requer algum tipo de imutabilidade. Daí, entidades universais desse tipo, que são separadas das coisas sensíveis e às quais as definições são atribuídas, ele chamou de Ideias ou Formas das coisas sensíveis. Ele as chamou de Ideias, ou exemplares, na medida em que as coisas sensíveis são feitas à semelhança delas; e as chamou de Formas na medida em que [as coisas sensíveis] têm ser substancial ao participar delas. Ou as chamou de Ideias na medida em que são princípios do ser, e Formas na medida em que são princípios do conhecimento. Daí, todas as coisas sensíveis têm ser por causa delas e em conformidade com elas. Elas têm ser por causa das Ideias na medida em que as Ideias são as causas do ser das coisas sensíveis, e "em

conformidade com elas" na medida em que são os exemplares das coisas sensíveis.

154. A verdade disso é clara pelo fato de que "muitos indivíduos do mesmo nome" são atribuídos a uma única Forma, i.e., há muitos indivíduos que têm a mesma Forma predicada deles, e predicada por participação. Pois a Forma ou Ideia [de homem] é a própria natureza específica pela qual existe o homem essencialmente. Mas um indivíduo é homem por participação na medida em que a natureza específica [homem] é participada por esta matéria designada. Pois aquilo que é algo em sua totalidade não participa disso, mas é essencialmente idêntico a isso, enquanto aquilo que não é algo em sua totalidade, mas tem essa outra coisa unida a si, é dito propriamente participar dessa coisa. Assim, se o calor fosse um calor subsistente por si mesmo, não seria dito participar do calor, porque não conteria nada além de calor. Mas como o fogo é algo diferente do calor, diz-se que participa do calor.

155. De modo similar, uma vez que a Ideia separada de homem não contém nada além da própria natureza específica, ela é homem essencialmente; e por essa razão foi chamada por ele de homem-em-si-mesmo. Mas como Sócrates e Platão têm, além de sua natureza específica, um princípio de individuação, que é a matéria designada, eles são, portanto, ditos participar de uma Forma, segundo Platão.

156. Ora, Platão tomou este termo participação de Pitágoras, embora [ao fazê-lo] tenha feito uma mudança no termo. Pois os pitagóricos diziam que os números são as causas das coisas, assim como os platônicos diziam que as Ideias são, e afirmavam que as coisas sensíveis desse tipo existem como certas imitações dos números. Pois na medida em que os números, que não têm posição por si mesmos, receberam posições, causaram corpos. Mas porque Platão sustentava que as Ideias são imutáveis para que pudesse haver conhecimento científico delas, ele não concordou que o termo *imitação* pudesse ser usado para as Ideias, mas em seu lugar usou o termo *participação*. No entanto, deve-se notar que, mesmo que os pitagóricos postulassem participação ou imitação, eles ainda não investigaram a maneira pela qual uma Forma comum é participada pelas coisas sensíveis individuais ou imitada por elas. Mas os platônicos trataram disso.

157. Além disso, ele diz (70).

Aqui ele dá a opinião de Platão sobre as substâncias matemáticas. Ele diz que Platão postulou outras substâncias — os objetos da matemática — além das Formas e das coisas sensíveis. Além disso, ele disse que seres desse tipo eram uma classe intermediária entre os três tipos de substâncias; ou que estavam acima das substâncias sensíveis e abaixo das Formas, e diferiam de ambas. As substâncias matemáticas diferiam das substâncias sensíveis porque as substâncias sensíveis são corruptíveis e mutáveis, enquanto as substâncias matemáticas são eternas e imóveis. Os platônicos tiveram essa ideia a partir da maneira como a ciência matemática concebe seus objetos; pois a ciência matemática abstrai do movimento. As substâncias matemáticas também diferiam das Formas porque os objetos da matemática são encontrados numericamente diferentes e especificamente os mesmos; caso contrário, as demonstrações da matemática não provariam nada. Pois, a menos que dois triângulos pertençam à mesma classe, a geometria tentaria em vão demonstrar que alguns triângulos são semelhantes; e o mesmo é verdade para outras figuras. Mas isso não acontece no caso das Formas. Pois, como uma Forma é apenas a própria natureza específica de uma coisa, cada Forma só pode ser única. Pois, mesmo que a Forma

de homem seja uma coisa, e a Forma de asno seja outra coisa, no entanto, a Forma de homem é única, e assim também a Forma de asno; e o mesmo é verdade para outras coisas.

158. Ora, para quem examina cuidadosamente os argumentos de Platão, é evidente que a opinião de Platão era falsa, porque ele acreditava que o modo de ser que a coisa conhecida tem na realidade é o mesmo que o modo que ela tem no ato de ser conhecida. Portanto, como ele descobriu que nosso intelecto entende abstrações de duas maneiras: de uma maneira, entendemos universais abstraídos dos singulares; e de outra maneira, entendemos os objetos da matemática abstraídos das coisas sensíveis, ele afirmou que para cada abstração do intelecto há uma abstração correspondente nas essências das coisas. Daí, ele sustentou que tanto os objetos da matemática quanto as Formas são separados.

Mas isso não é necessário. Pois, embora o intelecto entenda as coisas na medida em que se torna assimilado a elas pela forma inteligível pela qual é posto em ato, ainda assim não é necessário que uma forma tenha o mesmo modo de ser no intelecto que tem na coisa conhecida; pois tudo o que existe em algo outro existe ali segundo o modo do recipiente. Portanto, considerando a natureza do intelecto, que é diferente da natureza da coisa conhecida, o modo de entender, pelo qual o intelecto entende, deve ser um tipo de modo, e o modo de ser, pelo qual as coisas existem, deve ser outro. Pois, embora o objeto que o intelecto entende deva existir na realidade, ele não existe ali segundo o mesmo modo [que tem no intelecto]. Daí, mesmo que o intelecto entenda entidades matemáticas sem entender simultaneamente substâncias sensíveis, e entenda universais sem entender particulares, não é, portanto, necessário que os objetos da matemática existam separados das coisas sensíveis, ou que os universais existam separados dos particulares. Pois também vemos que a visão percebe a cor separada do sabor, embora sabor e cor sejam encontrados juntos nas substâncias sensíveis.

159. E uma vez que as Formas (159).

Aqui ele dá a opinião de Platão concernente aos princípios das coisas; e quanto a isso, ele faz duas coisas. Primeiro, ele enumera os princípios que Platão atribuiu às coisas; e segundo (169), a classe de causa à qual eles são reduzidos ("Do que foi dito").

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, ele nos diz que tipo de princípios Platão atribuiu às coisas. Segundo (160), mostra em que respeito Platão concordou com os pitagóricos, e em que respeito diferiu deles ("No entanto, Platão").

Ele diz, primeiro, que, uma vez que as Formas são as causas de todos os outros seres segundo Platão, os platônicos pensaram, portanto, que os elementos das Formas são os elementos de todos os seres. Daí, eles atribuíram como princípio material das coisas o grande e o pequeno, e disseram que "a substância das coisas", i.e., sua forma, é o *uno*. Fizeram isso porque consideravam esses os princípios das Formas. Pois diziam que, assim como as Formas são os princípios formais das coisas sensíveis, de modo semelhante, o *uno* é o princípio formal das Formas. Portanto, assim como as coisas sensíveis são constituídas de princípios universais por participação nas Formas, de modo semelhante, as Formas, que ele disse serem números, são constituídas "destes", i.e., do *grande e pequeno*. Pois a unidade constitui diferentes espécies de números por adição e subtração, nas quais consiste a noção de grande e pequeno. Daí, como se pensava que o *uno* era a substância do

ser (porque ele não distinguia entre o uno que é princípio do número e o uno que é conversível com o ser), pareceu-lhe que uma pluralidade de Formas diferentes poderia ser produzida a partir do uno, que é sua substância comum, da mesma forma que uma pluralidade de diferentes espécies de números é produzida a partir da unidade.

160. No entanto, Platão (72).

Aqui ele compara a posição de Platão com a de Pitágoras. Primeiro, mostra em que aspecto concordavam; e, segundo (160), em que aspecto diferiam ("Mas, para estabelecer").

Ora, eles concordavam em duas posições: (1) e a primeira é que o uno é a substância das coisas. Pois os platônicos, como os pitagóricos, diziam que o que chamo de uno não é predicado de outro ser como um acidente é de um sujeito, mas significa a substância de uma coisa. Eles disseram isso, como apontamos (159), porque não distinguiam entre o uno que é conversível com o ser e o uno que é princípio do número.

161. (2) A segunda posição decorre da primeira; pois os platônicos, como os pitagóricos, diziam que os números são as causas da substância de todos os seres; e sustentavam isso porque [em sua opinião] o número é apenas uma coleção de unidades. Daí, se o uno é substância, o número também deve sê-lo.

162. Mas, para estabelecer (73).

Aqui ele mostra em que aspecto diferiam; e, quanto a isso, faz duas coisas. Primeiro, expõe como diferiam. Segundo (164), dá a razão para essa diferença ("Portanto, seu fazer").

Ora, essa diferença envolve duas coisas. Primeiro, os pitagóricos, como já foi dito, estabeleceram dois princípios dos quais as coisas são constituídas, a saber, o limitado e o ilimitado, dos quais um, i.e., o ilimitado, tem o caráter de matéria. Mas, em lugar desse princípio único — o ilimitado — que os pitagóricos estabeleceram, Platão criou uma díade, sustentando que o grande e o pequeno têm o caráter de matéria. Daí, o ilimitado, que Pitágoras alegava ser um princípio único, Platão alegava consistir no grande e no pequeno. Esta é a sua própria opinião em contraste com a de Pitágoras.

163. A segunda diferença é que Platão sustentava que os números são separados das coisas sensíveis, e isso de duas maneiras. Pois ele dizia que as próprias Formas são números, como foi apontado acima (159); e também sustentava, como foi dito acima (157), que os objetos da matemática são uma classe intermediária entre as Formas e as coisas sensíveis, e que são números por sua própria essência. Mas os pitagóricos diziam que as próprias coisas sensíveis são números, e não faziam dos objetos da matemática uma classe intermediária entre as Formas e as coisas sensíveis; nem tampouco sustentavam que as Formas são separadas das coisas.

164. Portanto, seu fazer (74).

Aqui ele dá a razão para a diferença. Primeiro, dá a razão para a segunda diferença; e, em seguida (165), a razão para a primeira diferença.

Ele diz, então, que os platônicos adotaram a posição de que tanto o uno quanto os números existem separadamente das coisas sensíveis e não nas coisas sensíveis, como os pitagóricos alegavam; e eles também introduziram Formas separadas por causa da investigação "que foi feita sobre as estruturas inteligíveis das coisas", i.e., por causa de sua investigação das definições das coisas, que eles pensavam não poder ser atribuídas às substâncias sensíveis, como foi dito (150). Esta é a razão pela qual foram compelidos a sustentar que existem certas coisas às quais as definições são atribuídas. Mas os pitagóricos, que vieram antes de Platão, ignoravam a dialética, cujo ofício é investigar definições e universais desse tipo, cujo estudo levou à introdução das Ideias.

165. Mas seu fazer (75).

Aqui ele dá a razão para a outra diferença, isto é, aquela concernente à matéria. Primeiro, dá a razão para tal diferença. Segundo (166), mostra que Platão não foi razoavelmente motivado.

Ele diz, portanto, que os platônicos fizeram a díade [ou dualidade] ser um número de natureza diferente das Formas, porque todos os números, com exceção dos números primos, são produzidos a partir dela. Chamavam de números primos aqueles que não são medidos por nenhum outro número, como três, cinco, sete, onze, e assim por diante; pois estes são produzidos imediatamente apenas a partir da unidade. Mas os números que são medidos por algum outro número não são chamados de números primos, mas de números compostos, por exemplo, o número quatro, que é medido pelo número dois; e, em geral, todo número par é medido pelo número dois. Daí, os números pares são atribuídos à matéria, uma vez que a ilimitação, que pertence à matéria, é atribuída a eles, como foi dito acima (125). É por isso que ele estabeleceu a díade, a partir da qual, como "uma matriz", ou exemplar, todos os outros números pares são produzidos.

166. No entanto, o que acontece (76).

Aqui ele prova que Platão fez suposições irracionais; e a respeito disso, faz duas coisas. Primeiro, prova isso por um argumento baseado na natureza. Segundo (167), apresenta o argumento baseado na natureza das coisas, que levou Platão a adotar essa posição ("E a partir de uma matéria").

Ele diz que, embora Platão tenha postulado uma díade por parte da matéria, ainda assim o que acontece é o contrário disso, como testemunham as opiniões de todos os outros filósofos da natureza; pois eles afirmavam que a contrariedade pertence à forma e a unidade à matéria, como é claro no Livro I da *Física*. Pois eles sustentavam que o princípio material das coisas é o ar, a água ou algo desse tipo, a partir do qual a diversidade das coisas é produzida por rarefação e condensação, que consideravam como princípios formais; pois a posição de Platão não é razoável. Ora, os filósofos da natureza adotaram essa posição porque viram que muitas coisas são geradas a partir da matéria como resultado de uma sucessão de formas na matéria. Pois a matéria que agora suporta uma forma pode depois suportar muitas formas como resultado de uma forma ser corrompida e outra ser gerada. Mas um princípio especificador ou forma "gera apenas uma vez", ou seja, constitui a coisa que é gerada. Pois quando algo é gerado, recebe uma forma, e a mesma forma numericamente não pode se tornar a forma de outra coisa que é gerada, mas deixa de existir quando aquilo que foi gerado sofre corrupção. Neste argumento, fica claramente aparente

que uma matéria está relacionada a muitas formas, e não o contrário, ou seja, uma forma a muitas matérias. Assim, parece mais razoável sustentar que a unidade pertence à matéria, mas a dualidade ou contrariedade à forma, como afirmavam os filósofos da natureza. Isso é o oposto do que Platão sustentava.

167. E a partir de uma matéria (77).

Aqui ele apresenta um argumento oposto, tirado das coisas sensíveis, segundo a opinião de Platão. Pois Platão via que cada coisa é recebida em outra coisa conforme a medida do recipiente. Assim, as recepções parecem diferir conforme as capacidades dos recipientes diferem. Mas uma matéria é uma capacidade de recepção. E Platão também via que o agente que induz a forma, embora seja um, faz com que muitas coisas tenham essa forma; e isso ocorre devido à diversidade por parte da matéria. Um exemplo disso é evidente no caso do macho e da fêmea; pois o macho está relacionado à fêmea como um agente e aquele que imprime uma forma na matéria. Mas a fêmea é impregnada por um único ato do macho, enquanto um macho pode impregnar muitas fêmeas. É por isso que ele sustentava que a unidade pertence à forma e a dualidade à matéria.

168. Agora, devemos notar que essa diferença entre Platão e os filósofos da natureza resulta do fato de que eles consideravam as coisas de pontos de vista diferentes. Pois os filósofos da natureza consideravam apenas as coisas sensíveis na medida em que estão sujeitas à mudança, na qual um sujeito adquire sucessivamente qualidades contrárias.

Portanto, atribuíam unidade à matéria e contrariedade à forma. Mas Platão, devido à sua investigação dos universais, passou a dar os princípios das coisas sensíveis. Portanto, já que a causa da diversidade das muitas coisas singulares que caem sob um universal é a divisão da matéria, ele sustentava que a diversidade pertence à matéria e a unidade à forma. "E tais são as mudanças desses princípios" que Platão postulou, ou seja, participações, ou, como posso dizer, influências nas coisas geradas. Pois Pitágoras entende a palavra *mudança* dessa maneira. Ou Aristóteles diz "mudanças" na medida em que Platão mudou a opinião que os primeiros filósofos da natureza tinham sobre os princípios, como é evidente pelo que foi dito. Assim, fica evidente pelo que foi dito que Platão lidou dessa forma com as causas que estamos investigando.

169. Pelo que foi dito (78).

Aqui ele mostra a que classe de causa os princípios dados por Platão são referidos. Ele diz que é evidente pelo que foi dito que Platão usou apenas dois tipos de causas. Pois ele usou como "uma" causa de uma coisa a causa de sua "quididade", ou seja, sua causa formal, que determina sua quididade; e também usou a própria matéria. Isso também é evidente pelo fato de que as Formas que ele postulou "são as causas de outras coisas", ou seja, as causas da quididade das coisas sensíveis, a saber, suas causas formais, enquanto a causa formal das próprias Formas é o que chamo de *um*, que parece ser a substância da qual as Formas são compostas. E assim como ele sustenta que o *um* é a causa formal das Formas, de maneira semelhante ele sustenta que o *grande* e o *pequeno* são sua causa material, como foi dito acima (159). E essas causas — a formal e a material — são referidas não apenas às Formas, mas também às substâncias sensíveis, porque [há algum sujeito do qual] o *um* é predicado no caso das Formas. Isto é, aquilo que está relacionado às substâncias sensíveis da mesma forma que o *um* está para as Formas é, ele próprio, uma Forma,

porque essa dualidade que se relaciona com as coisas sensíveis como sua matéria é o grande e o pequeno.

170. Além disso, Platão indicou a causa do bem e do mal no mundo, e fez isso com referência a cada um dos elementos que postulou. Pois ele fez da Forma a causa do bem e da matéria a causa do mal.

No entanto, alguns dos primeiros filósofos tentaram investigar a causa do bem e do mal, a saber, Anaxágoras e Empédocles, que estabeleceram certas causas no mundo com este fim especial de que, por meio dessas causas, pudessem dar os princípios do bem e do mal. E ao tocar nessas causas do bem e do mal, eles chegaram muito perto de postular a causa final, embora não tenham postulado essa causa diretamente, mas apenas indiretamente, como é dito abaixo (177).

LIÇÃO 11 - Um Resumo das Opiniões Antigas sobre as Causas

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 7: 988a 18-988b 21

“ 79. Examinamos, então, de maneira breve e resumida, aqueles filósofos que falaram sobre os princípios das coisas e sobre a verdade, e a maneira como fizeram isso. No entanto, aprendemos com eles o seguinte: que nenhum daqueles que discutiram princípio e causa disse algo além dos pontos estabelecidos por nós na Física.

80. No entanto, todos abordaram essas causas de forma obscura.

81. Pois alguns falam do [primeiro] princípio como matéria, quer o suponham um ou múltiplo, e quer o assumam como corpo ou algo incorpóreo, como Platão fala do grande e do pequeno; os italianos do ilimitado; Empédocles do fogo, terra, água e ar; e Anaxágoras de um número infinito de partes semelhantes. Todos esses tocaram nesse tipo de causa, e também aqueles que fazem do primeiro princípio ar ou fogo ou água ou algo mais denso que o fogo ou mais rarefeito que o ar. Pois disseram que algum corpo desse tipo é o elemento primordial. Esses pensadores, portanto, tocaram apenas nessa causa.

82. Mas outros [introduziram] a fonte do movimento, por exemplo, aqueles que fazem da amizade e da discórdia, ou do intelecto, ou do amor, ou de algo além disso, um princípio das coisas.

83. Mas a quiddidade ou substância ninguém apresentou claramente. Aqueles que a expressam melhor são os que postulam as Ideias e as naturezas inteligíveis inerentes às Ideias. Pois eles não consideram as Ideias e as coisas inerentes a elas como a matéria das coisas sensíveis; nem as consideram como a fonte de onde se origina o movimento, pois dizem que essas coisas são antes as causas da imobilidade e daquilo que está em repouso. Mas [segundo eles] as Formas são responsáveis pela quiddidade de todas as outras coisas, e o uno pela quiddidade das Formas.

84. Aquilo em vista do qual existem ações, mudanças e movimentos eles afirmam de algum modo ser uma causa, mas não do modo como estamos determinando as causas, ou do modo como ela é verdadeiramente uma causa. Pois, enquanto aqueles que falam de intelecto ou amor postulam essas causas como boas, eles não dizem que algo existe ou vem a ser por causa delas, mas afirmam que o movimento das coisas deriva delas. Da mesma forma, aqueles que dizem que o uno ou o ser é tal realidade, dizem que é a causa da substância, mas não que as coisas existem ou vêm a ser em vista disso. Por conseguinte, acontece-lhes que de certo modo tanto dizem quanto não dizem que o bem é uma causa; pois não falam dele em seu aspecto principal, mas em um aspecto secundário.

85. Portanto, todos esses filósofos, por serem incapazes de tocar em qualquer outra causa, parecem testemunhar o fato de que tratamos corretamente das causas, tanto quanto ao seu número quanto aos seus tipos. Além disso, é evidente que todos os princípios devem ser buscados dessa forma ou de alguma semelhante. Quanto ao modo como cada um desses filósofos falou, e como levantaram possíveis problemas sobre os princípios das coisas, discutamos esses pontos a seguir.

COMENTÁRIO

171. Aqui ele faz um resumo de tudo o que os primeiros filósofos disseram sobre as causas* e, a respeito disso, faz três coisas. Primeiro (79:C 171), mostra que os primeiros filósofos foram incapazes de acrescentar outro tipo de causa às quatro classes de causas dadas acima (34:C 70). Segundo (80:C 172), indica o modo como tocaram nessas causas ("Contudo, todos"). Terceiro (85:C 180), extrai a conclusão que visa principalmente ("Portanto, todos esses").

Ele diz, primeiro (79), que ao dar esse relato breve e resumido, afirmou quem são os filósofos e como eles falaram dos princípios das coisas e do que é verdadeiro sobre a própria substância das coisas. E de suas afirmações, pode-se aprender o seguinte: que nenhum daqueles que falaram sobre causas e princípios foi capaz de mencionar outras causas além daquelas distinguidas no Livro II da *Física*.

172. **Contudo, todos** (80).

Aqui ele dá o modo como trataram de cada uma das causas. Ele faz isso, primeiro (80), de modo geral; e, segundo (81:C 172), de modo especial ("Pois alguns falam").

Assim, ele diz, primeiro, que eles não apenas não acrescentaram nada, mas no modo como abordaram essas causas procederam de forma obscura e não clara. Pois não afirmaram a que classe de causa pertenceriam os princípios por eles postulados; mas deram como princípios coisas que podem ser adaptadas a alguma classe de causa.

173. **Pois alguns falam** (81).

Aqui ele mostra de modo especial como tocaram em cada uma dessas causas. Mostra, primeiro (81), como tocaram na causa material; segundo (82:C 174), na causa eficiente ("Mas outros"); terceiro (83:C 175), na causa formal ("Mas a quiddidade"); e quarto (84:C 177), na causa final ("Aquilo em vista do qual").

Ele diz, primeiro (81), então, que esses filósofos, isto é, os primeiros, todos concordam na medida em que atribuem alguma causa material às coisas. No entanto, diferem em dois aspectos. Primeiro, diferem porque alguns, como Tales, Diógenes e similares, sustentaram que o princípio material é um, enquanto outros, como Empédocles, afirmaram que é múltiplo; e segundo, diferem porque alguns, como o primeiro grupo acima, sustentaram que o princípio material das coisas é um corpo, enquanto outros, como Platão, que postulou uma díade, afirmaram que é algo incorpóreo. Pois Platão postulou o grande e o pequeno, que os platônicos não consideram como um corpo. Os italianos, ou pitagóricos, postularam o ilimitado; mas tampouco isso é um corpo. Empédocles, por outro lado, postulou os quatro elementos, que são corpos; e Anaxágoras também postulou "um número infinito de partes semelhantes", isto é, [afirmou] que os princípios das coisas são um número infinito de partes semelhantes. Todos esses pensadores tocaram "nesse tipo de causa", i.e., a causa material, e também aqueles que disseram que o princípio das coisas é ar ou água ou fogo ou algo intermediário entre esses elementos, i.e., o que é mais denso que o fogo e mais rarefeito que o ar. Pois todos os filósofos como os recém-mencionados afirmaram que algum tipo de corpo é o primeiro elemento das coisas. Assim, a afirmação de Aristóteles é evidente, a saber, que à luz das observações anteriores, esses filósofos postularam apenas a causa material.

174. **Mas outros** (82).

175. **Mas a quiddidade** (83)

Aqui ele apresenta suas opiniões sobre a causa formal. Ele diz que a causa pela qual a substância de uma coisa é conhecida, ou seja, a causa formal, ninguém atribuiu às coisas com clareza. E se os filósofos antigos tocaram em algo que pudesse pertencer à causa formal, como Empédocles fez ao afirmar que osso e carne contêm alguma proporção [dos elementos], pela qual são coisas desse tipo, no entanto, eles não trataram o que pertence à causa formal à maneira de uma causa.

176. Mas entre os outros filósofos, aqueles que postularam as Formas e aqueles aspectos inteligíveis que pertencem às Formas, como a unidade, o número e coisas semelhantes, chegaram mais perto de postular a causa formal. Pois as Formas e tudo o que pertence às Formas da maneira supracitada, como a unidade e o número, não são reconhecidas ou assumidas por eles como matéria das coisas sensíveis, já que colocam a matéria mais ao lado das coisas sensíveis; nem afirmam que as Formas são as causas das quais o movimento se origina no mundo, mas sim que são a causa da imobilidade nas coisas. Pois disseram que tudo o que é encontrado como necessário nas coisas sensíveis é causado pelas Formas, e que estas, ou seja, as Formas, são imóveis. Pois afirmaram que as Formas, por serem imóveis, são uniformes no ser, como foi dito (69:C 156), de modo que definições podem ser dadas delas e demonstrações feitas sobre elas. Mas, segundo a opinião desses homens, as Formas são responsáveis pela quiddidade das coisas particulares à maneira de uma causa formal, e o uno é responsável pela quiddidade das Formas.

Todos os anteriores são fracos em relação à causa FINAL

177. **Aquilo por causa do que** (84). Aqui ele apresenta as opiniões de certos pensadores sobre a causa final. Ele diz que, em um sentido, os filósofos dizem que o objetivo em vista do qual os movimentos, mudanças e atividades ocorrem é uma causa, e em outro sentido, não. E eles não falam dela da mesma maneira, nem da maneira como ela é uma verdadeira causa. Pois aqueles que afirmam que o intelecto ou o amor é uma causa, postulam essas causas como boas. Pois disseram que coisas desse tipo são as causas de as coisas estarem bem dispostas, já que a causa do bem só pode ser o bem. Daí se segue que eles poderiam fazer do intelecto e do amor causas, assim como o bem é uma causa. Mas o bem pode ser entendido de duas maneiras: (1) de um modo, como causa final, no sentido de que algo vem a ser por causa de algum bem; e (2) de outro modo, como causa eficiente, como dizemos que o homem bom faz o bem.

Ora, esses filósofos não disseram que as causas anteriores são boas no sentido de que são a razão para a existência ou o vir a ser de alguns seres, o que pertence à inteligibilidade da causa final, mas no sentido de que procede dessas causas — intelecto e vontade — um tipo de movimento em direção ao ser e ao vir a ser das coisas; e isso pertence à inteligibilidade da causa eficiente.

178. De maneira semelhante, os pitagóricos e platônicos, que disseram que a substância das coisas é o próprio uno ou ser, também atribuíram bondade ao uno ou ser. Assim, disseram que tal realidade, ou seja, o bem, é a causa da substância das coisas sensíveis, seja à maneira de uma causa formal, como os platônicos sustentavam, seja à maneira de uma causa material, como os pitagóricos afirmavam.

No entanto, eles não disseram que o ser e o vir a ser das coisas existem por causa disso, ou seja, do uno ou ser; e isso é algo que pertence à inteligibilidade da causa final.

Portanto, assim como os filósofos da natureza afirmaram que o bem é uma causa à maneira de uma (+) causa eficiente e não de uma () causa formal, de maneira semelhante os platônicos afirmaram que o bem é uma causa à maneira de uma (+) causa formal, e não de uma () causa final. Os pitagóricos, por outro lado, consideravam-no uma causa à maneira de uma (+) causa material.

179. É evidente, então, que em um sentido eles falaram do bem como causa e em outro, não. Pois não falaram dele como causa em seu aspecto principal, mas em um aspecto secundário; porque, de acordo com sua estrutura inteligível própria, o bem é uma causa à maneira de uma causa final. Isso fica claro pelo fato de que o bem é o que todos desejam. Ora, aquilo para o qual um apetite tende é um objetivo. Portanto, de acordo com sua estrutura inteligível própria, o bem é uma causa à maneira de um objetivo.

Assim, aqueles que fazem do bem uma causa em seu aspecto principal afirmam que ele é uma causa final. Mas aqueles que atribuem um modo diferente de causalidade ao bem afirmam que o bem é uma causa, mas apenas de maneira secundária; porque não sustentam que ele é tal por ser bom, mas por aquilo a que o bem acontece pertencer por ser ativo ou perfectivo.

Portanto, fica claro que esses filósofos postularam uma causa final apenas incidentalmente, porque postularam como causa algo que é adequado para ser um fim, a saber, o bem. No entanto, não afirmaram que é uma causa à maneira de uma causa final, como foi dito.

Conclusão

180. **Portanto, todos estes** (85).

Aqui ele tira a conclusão a que visa principalmente: que as coisas estabelecidas sobre as causas, tanto quanto ao seu número quanto aos seus tipos, estão corretas. Pois os filósofos anteriores parecem testemunhar isso, sendo incapazes de acrescentar outra classe de causa àquelas discutidas acima. Esta é uma das informações úteis resultantes do relato das visões anteriores.

Outra é que, evidentemente, os princípios das coisas devem ser investigados nesta ciência, ou todos aqueles que os antigos filósofos postularam, e que foram estabelecidos acima, ou alguns deles. Pois esta ciência considera principalmente a causa formal e final, e também, em certo sentido, a causa eficiente.

Agora, não é apenas necessário que as visões acima sejam discutidas, mas, após este exame, também é necessário descrever a maneira como cada um desses homens falou (tanto em que sentido suas afirmações são aceitáveis quanto em que sentido não), e como as afirmações feitas sobre os princípios das coisas contêm um problema.

LIÇÃO 12 - Crítica das Visões sobre o Número de Princípios Materiais

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 8: 988b 22-989b 24

“ 86. Portanto, todos aqueles que sustentam que o todo é um e dizem que existe uma certa natureza única como matéria, e que esta é corpórea e tem medida, estão claramente errados de muitas maneiras. Pois eles dão apenas os elementos dos corpos e não os das coisas incorpóreas, como se as coisas incorpóreas não existissem.

87. E, ao tentar declarar a causa da geração e corrupção, e ao tratar todas as coisas segundo o método da filosofia natural, eles eliminam a causa do movimento.

88. Além disso, eles não afirmaram que a substância ou a quiddidade de uma coisa é causa de algo.

89. E erraram ao sustentar que qualquer um dos corpos simples, exceto a terra, é um princípio, sem considerar como eles são gerados uns dos outros.

90. Refiro-me ao fogo, terra, água e ar; pois alguns destes são gerados uns dos outros por combinação e outros por separação. Agora, faz a maior diferença quanto a qual destes é anterior e qual subsequente.

91. Pois, de um modo, pareceria que o elemento mais básico de todos é aquele a partir do qual algo primeiro vem a ser por combinação. Mas tal elemento será aquele que tem as partes menores e é o mais sutil dos corpos. Daí, todos aqueles que postulam o fogo como primeiro princípio fazem afirmações que se conformam mais de perto a esta teoria. Mas cada um dos outros pensadores admite que o elemento primário dos corpos é algo deste tipo.

92. Pois nenhum dos pensadores posteriores, e nenhum daqueles que falaram sobre o uno, quis que a terra fosse um elemento, evidentemente por causa do tamanho de suas partículas. Mas cada um dos outros três elementos encontra

algum defensor, pois alguns dizem que este elemento primário é o fogo, outros a água, e outros o ar. Mas por que eles não dizem que é a terra, como, em certo sentido, a maioria dos homens faz? Pois eles dizem que tudo é terra. E Hesíodo diz que a terra é o primeiro dos corpos a ser gerado; pois esta acontece ser a visão antiga e comum. Portanto, segundo esta teoria, se alguém diz que qualquer um destes corpos, com exceção do fogo, é o elemento primário das coisas, ou se alguém sustenta que é algo mais denso que o ar, mas mais raro que a água, não falará a verdade.

93. Contudo, se aquilo que é posterior na geração é anterior por natureza, e se aquilo que é condensado e composto é posterior na geração, então o inverso será verdadeiro — a água será anterior ao ar, e a terra à água. Que estes pontos bastem, então, a respeito daqueles que postulam uma causa única como a que descrevemos.

94. A mesma consequência também será verdadeira se alguém postular muitos elementos, como Empédocles diz que os quatro corpos [elementares] são a matéria das coisas. Pois essas mesmas consequências devem ocorrer a este homem, bem como algumas que são peculiares a ele mesmo. Pois vemos as coisas sendo geradas umas das outras de tal maneira que o mesmo corpo nem sempre permanece fogo ou terra. Mas já falamos dessas questões em nossos tratados físicos.

95. E quanto à causa das coisas em movimento, seja que uma ou mais de uma deva ser postulada, não se deve pensar que o que foi dito é inteiramente correto ou razoável.

96. E, em geral, os que assim falam devem eliminar a alteração, porque o frio não virá do quente, nem o quente do frio. Pois o que é que sofre esses contrários e qual é a natureza única que se torna fogo e água? Empédocles não admite tal coisa.

97. Mas se alguém sustentasse que Anaxágoras fala de dois elementos, reconheceria algo plenamente de acordo com uma teoria que ele próprio não enunciou articuladamente, embora tivesse sido forçado a seguir aqueles que expressam essa visão. Pois dizer, como ele fez, que no início todas as coisas estão misturadas é absurdo, tanto porque seria necessário entender que as coisas preexistiam em estado não misturado, quanto porque não é apropriado que algo se misture com qualquer coisa; e também porque propriedades e acidentes poderiam ser separados das substâncias (pois há tanto mistura quanto separação das mesmas coisas). No entanto, se alguém o seguisse e articulasse o que ele quer dizer, sua afirmação talvez parecesse mais surpreendente. Pois quando nada era distinto de qualquer outra coisa, evidentemente nada seria verdadeiramente predicado dessa substância. Quero dizer que ela não seria nem branca, nem preta, nem amarela, nem teria

qualquer cor, mas seria necessariamente incolor; caso contrário, teria uma dessas cores. E, de modo semelhante, seria sem humores. E pela mesma razão, não teria nenhum outro atributo similar. Pois não poderia ter qualquer qualidade ou quantidade ou quiddidade, porque, se tivesse, alguns dos atributos descritos como princípios formais lhe seriam inerentes. Mas isso é obviamente impossível, já que todas as coisas estão misturadas; pois elas já seriam distintas umas das outras. Mas ele disse que todas as coisas estão misturadas, exceto o intelecto, e que este sozinho é não misturado e puro.' Ora, dessas afirmações segue-se para ele que há dois princípios, um sendo o próprio intelecto (pois este é não misturado em sentido absoluto), e o outro sendo o tipo de coisa que supomos ser o indeterminado antes de ser limitado e participar de uma forma. Portanto, o que ele diz não é nem correto nem claro, embora ele pretenda algo semelhante ao que pensadores posteriores disseram e ao que agora é mais aparente. Mas esses pensadores preocupam-se apenas com teorias próprias da geração, corrupção e movimento; pois geralmente é apenas desse tipo de substância que esses homens buscam os princípios e as causas.

COMENTÁRIO

181. Tendo exposto as opiniões que os filósofos tinham sobre os princípios das coisas, Aristóteles começa aqui a criticá-las; e isso se divide em duas partes. Primeiro, ele critica cada opinião. Segundo (272), ele resume sua discussão e a vincula ao que segue ("Do que foi dito").

A primeira se divide em duas partes. Primeiro, ele critica as opiniões daqueles que trataram as coisas segundo o método da filosofia natural. Segundo (201), ele critica as opiniões daqueles que não trataram as coisas segundo o método da filosofia natural, i.e., Pitágoras e Platão, porque eles postularam princípios mais elevados do que os filósofos naturais ("Mas todos aqueles").

Quanto à primeira parte, ele faz duas coisas. Primeiro, critica as opiniões daqueles que postularam uma única causa material; e segundo (190), critica as opiniões daqueles que postularam muitas ("A mesma consequência").

Quanto à primeira, ele faz duas coisas. Primeiro, critica as opiniões anteriores de modo geral; e segundo (183), de modo especial ("E eles estavam errados").

Ele critica essas opiniões de modo geral por meio de três argumentos. O primeiro (86) é este: no mundo não há apenas corpos, mas também certas coisas incorpóreas, como fica claro em *A Alma*. Mas esses homens postularam apenas princípios corpóreos, o que fica claro pelo fato de sustentarem que "o todo é um", i.e., que o universo é uma coisa substancialmente, e que há uma única natureza como matéria, e que esta é corpórea e tem "medida", i.e., dimensão. Mas um corpo não pode ser a causa de uma coisa incorpórea. Portanto, é evidente que eles erraram nesse aspecto, tratando os princípios das coisas de modo inadequado. E eles erraram não apenas nesse aspecto, mas em muitos outros, como fica claro pelos argumentos seguintes.

182. E, ao tentar (87).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é assim: quem se sente obrigado a estabelecer a verdade sobre o movimento deve postular uma causa do movimento. Mas esses filósofos se sentiram obrigados a tratar o movimento, o que fica claro por duas razões: primeiro, porque tentaram declarar as causas da geração e corrupção no mundo, que não ocorrem sem movimento; e segundo, porque quiseram tratar as coisas segundo o método da filosofia natural. Mas, como um tratamento das coisas segundo esse método envolve movimento (pois a natureza é princípio de movimento e repouso, como fica claro no Livro II da *Física*), eles deveriam, portanto, ter tratado da causa que é a fonte do movimento. E como eles eliminaram a causa do movimento, não dizendo nada sobre ela, obviamente também erraram nesse aspecto.

183. Além disso, eles não (88).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento: todo ser natural tem "uma substância", i.e., uma *forma da parte*, e "quiddidade", i.e., a quiddidade, que é a *forma do todo*. Ele diz forma na medida em que é princípio de subsistência, e quiddidade na medida em que é princípio de conhecimento, porque *o que uma coisa é* é conhecido por meio disso. Mas os filósofos anteriores não afirmaram que a forma é causa de algo. Eles trataram as coisas de modo inadequado, então, e também erraram ao negligenciar a causa formal.

184. Pois nenhum dos posteriores (92).

Aqui ele critica suas opiniões de modo especial; e faz isso com relação a duas coisas. Primeiro, critica-os por sustentarem que todos os elementos, com exceção do fogo, são os princípios das coisas. Segundo (187), critica-os por omitirem a terra ("No entanto, se").

Primeiro (92), ele retoma a posição daqueles que afirmaram que cada um dos corpos simples, exceto a terra, é o elemento [primário] das coisas. A razão que ele dá para essa posição é que esses homens viram que os corpos simples são gerados uns dos outros de tal modo que alguns vêm de outros por combinação ou compactação, assim como as coisas mais grosseiras vêm das mais refinadas.

185. Ele também explica como proceder contra suas opiniões a partir de seus próprios argumentos. Pois eles afirmavam que um desses elementos é o princípio das coisas, argumentando que as outras coisas são geradas a partir dele, seja por combinação, seja por separação. Ora, faz a maior diferença qual desses dois modos é anterior e qual é posterior, pois disso depende a prioridade ou posterioridade daquilo a partir do qual algo é gerado. Pois, por um lado, parece ser anterior aquilo a partir do qual algo é produzido por combinação; e ele apresenta esse argumento primeiro. No entanto, por outro lado, parece ser anterior aquilo a partir do qual algo é produzido por rarefação; e ele baseia seu segundo argumento nisso.

186. Pois o fato de que o elemento primário é aquele a partir do qual algo é produzido por combinação apoia a opinião atualmente sustentada de que o elemento mais básico é aquele a partir do qual outras coisas são produzidas por combinação. Isso, de fato, é evidente tanto pela razão quanto pelas coisas que eles sustentavam. É evidente pela razão, porque aquilo a partir do qual outras coisas são produzidas por combinação é o tipo mais refinado de corpo, e aquele que tem as menores partes; e este parece ser o corpo mais simples. Portanto, se o simples é anterior

ao composto, este corpo parece ser o primeiro. Também é evidente pelas coisas que eles sustentavam, porque todos aqueles que postularam o fogo como princípio das coisas afirmaram que ele é o primeiro princípio. Similarmente, outros foram vistos a seguir este argumento, pois pensavam que o elemento primário dos corpos é aquele que tem as partes mais finas. Isso é evidente pelo fato de que nenhum dos filósofos posteriores seguiu os poetas teólogos, que disseram que a terra é o elemento primário das coisas. Evidentemente, eles se recusaram a fazer isso "por causa do tamanho de suas partes", isto é, por causa da grosseria de suas partes. No entanto, é um fato que cada um dos outros três elementos encontra algum filósofo que o julga ser o princípio das coisas. Mas sua recusa em fazer da terra um princípio não deve ser explicada por uma recusa em rejeitar uma opinião comum; pois muitos homens pensavam que a terra é a substância das coisas. Hesíodo, que foi um dos poetas teólogos, também disse que a terra é o primeiro de todos os corpos a vir a ser. Assim, a opinião de que a terra é o princípio das coisas é evidentemente antiga, porque foi mantida pelos poetas teólogos, que precederam os filósofos da natureza. Era também a opinião comum, porque muitos homens a aceitavam. Segue-se, então, que os filósofos posteriores evitaram a posição de que a terra é um princípio apenas por causa da grosseria de suas partes. Mas é certo que a terra tem partes mais grosseiras que a água, e a água que o ar, e o ar que o fogo; e se há algum elemento intermediário, é evidente que ele é mais grosseiro que o fogo. Portanto, seguindo este argumento, fica claro que nenhum deles falou corretamente, exceto aquele que sustentou que o fogo é o primeiro princípio. Pois, assim que se sustenta que algum elemento é um princípio em razão de sua pequenez, o elemento mais diminuto deve ser considerado o primeiro princípio das coisas.

187. No entanto, se aquilo que (93).

Aqui ele apresenta outro argumento, e de acordo com ele o oposto parece ser verdadeiro, ou seja, que a terra é o elemento mais básico das coisas. Pois é evidente que tudo o que é posterior na geração é anterior na natureza, porque a natureza tende ao objetivo da geração como a primeira coisa em sua intenção. Mas quanto mais denso e composto algo é, mais tarde ele aparece no processo de geração; pois o processo de geração procede de coisas simples para compostas, assim como os corpos mistos vêm dos elementos, e os humores e membros [de um corpo vivo] dos corpos mistos. Portanto, tudo o que é mais composto e condensado é anterior na natureza. Dessa forma, chega-se a uma conclusão que é o oposto daquela que segue o primeiro argumento; isto é, a água é agora anterior ao ar e a terra à água como o primeiro princípio das coisas.

188. Deve-se notar, no entanto, que é uma coisa diferente buscar o que é anterior em uma e mesma entidade e o que é anterior sem qualificação. Pois se alguém busca o que é anterior sem qualificação, o perfeito deve ser anterior ao imperfeito, assim como a atualidade é anterior à potencialidade; porque uma coisa é trazida de um estado de imperfeição para um de perfeição, ou de potencialidade para atualidade, apenas por algo completamente atual. Portanto, se falamos do que é primeiro em todo o universo, ele deve ser a coisa mais perfeita. Mas no caso de uma coisa particular que vai da potencialidade à atualidade completa, a potencialidade é anterior à atualidade no tempo, embora seja posterior na natureza. Também é claro que o primeiro de todos os seres deve ser algo que é o mais simples; pois o composto depende do simples, e não o contrário. Era necessário, então, que os filósofos antigos atribuíssem ambas essas propriedades (a maior perfeição junto com a maior simplicidade) ao primeiro princípio de todo o universo. No entanto, essas duas propriedades não podem ser atribuídas simultaneamente a nenhum princípio

corpóreo, pois nos corpos sujeitos à geração e corrupção, as entidades mais simples são imperfeitas. Eles foram compelidos, então, como que por argumentos contrários, a postular diferentes princípios. No entanto, eles preferiram o argumento da simplicidade, porque consideravam as coisas apenas na medida em que algo passa da potencialidade à atualidade, e nessa ordem não é necessário que qualquer coisa que seja um princípio seja mais perfeita. Mas esse tipo de oposição só pode ser resolvido mantendo-se que o primeiro princípio das coisas é incorpóreo, porque esse princípio será o mais simples, como Aristóteles provará adiante (2548).

189. Por último, ele conclui que, para os propósitos da presente discussão, já foi dito o suficiente sobre as posições daqueles que afirmam uma única causa material.

190. A mesma consequência (94).

Aqui ele apresenta os argumentos contra aqueles que postularam muitas causas materiais. Primeiro, ele argumenta contra Empédocles; e segundo (194), contra Anaxágoras ("Mas se alguém").

Primeiro (94), ele diz que a mesma consequência enfrenta Empédocles, que sustentou que os quatro [elementos] corpóreos são a matéria das coisas, porque ele experimentou a mesma dificuldade em relação à contrariedade acima. Pois de acordo com o argumento da simplicidade, o fogo pareceria ser o princípio mais básico dos corpos; e de acordo com o outro argumento, a terra pareceria sê-lo, como foi dito (187). E enquanto Empédocles enfrentou algumas das mesmas conclusões absurdas que os filósofos precedentes (isto é, ele não postulou nem uma causa formal nem a referida contrariedade de simplicidade e perfeição nas coisas corpóreas), não há argumento contra ele por suprimir a causa do movimento. Mas ele enfrentou certas outras conclusões absurdas além daquelas que confrontaram os filósofos que postularam uma única causa material.

191. Isso é mostrado por três argumentos, dos quais o primeiro é o seguinte.

Os primeiros princípios não são gerados uns a partir dos outros, porque um princípio deve sempre permanecer em existência, como é apontado no Livro I da *Física*. Mas percebemos que os quatro elementos são gerados uns a partir dos outros, e por essa razão sua geração é tratada na filosofia natural. Portanto, sua posição de que os quatro elementos são os primeiros princípios das coisas é insustentável.

192. **E quanto à causa (95).**

Aqui ele apresenta o segundo absurdo, que tem a ver com a causa do movimento. Pois postular muitas causas contrárias do movimento não é correto nem razoável; porque, se as causas do movimento são entendidas como causas próximas, elas devem ser contrárias, já que seus efeitos parecem ser contrários. Mas, se a causa primeira é entendida, então ela deve ser única, como é evidente no Livro XII (2492) desta obra e no Livro VIII da *Física*. Portanto, como ele pretende postular as causas primeiras do movimento, sua posição de que elas são contrárias é insustentável.

193. **E em geral (96).**

Aqui ele apresenta o terceiro argumento que leva a um absurdo: em todo processo de alteração, deve ser o mesmo sujeito que sofre os contrários. Isso é verdade porque um contrário não provém de outro de tal modo que um seja convertido no outro; por exemplo, o frio não provém do quente de modo que o próprio calor se torne frio ou vice-versa, embora o frio provenha do quente quando o sujeito subjacente é um só, na medida em que o único sujeito que é agora o sujeito do calor é depois o sujeito do frio. Mas Empédocles não sustentava que os contrários têm um só sujeito. Na verdade, ele sustentava que eles se encontram em sujeitos diferentes, como o calor no fogo e o frio na água. Nem sustentava ele que há uma natureza subjacente a esses dois. Portanto, ele não podia postular a alteração de modo algum. No entanto, é absurdo que a alteração seja completamente eliminada.

194. **Mas se alguém (97).**

Aqui ele trata da opinião de Anaxágoras; e a respeito disso faz duas coisas. Primeiro, mostra em geral em que aspecto a opinião de Anaxágoras deve ser aceita como verdadeira e em que aspecto não. Segundo (97), explica cada um destes aspectos em particular ("Pois dizer").

Ele diz, primeiro, que se alguém deseja sustentar que a opinião de Anaxágoras é verdadeira na medida em que ele postulou dois princípios, i.e., matéria e causa eficiente, que o entenda segundo o raciocínio que o próprio Anaxágoras parece ter seguido, como se compelido por alguma necessidade da verdade, na medida em que teria seguido aqueles que expressaram esta teoria. Mas "ele mesmo não a enunciou articuladamente"; i.e., não a expressou distintamente. Portanto, quanto ao que ele não expressou explicitamente, sua opinião é verdadeira; mas quanto ao que ele expressou explicitamente, sua opinião é falsa.

195. Isso é esclarecido em particular da seguinte forma. Se sua opinião for tomada em sua totalidade segundo uma compreensão superficial de suas afirmações, um absurdo maior aparecerá por quatro razões. Primeiro, sua opinião de que todas as coisas estavam misturadas no início do mundo é absurda; pois, na opinião de Aristóteles, a distinção entre as partes do mundo é considerada eterna. A segunda razão é esta: o que não é misturado está relacionado com o que é misturado como o simples ao composto. Mas os corpos simples são anteriores aos compostos, e não o contrário. Portanto, o que não é misturado deve ser anterior ao que é misturado. Isso é o oposto do que Anaxágoras disse. A terceira razão é esta: no caso dos corpos, nem tudo é naturalmente disposto a se misturar com qualquer outra coisa, mas apenas aquelas coisas são naturalmente dispostas a se misturar que estão naturalmente inclinadas a passar umas para as outras por algum tipo de alteração; pois uma mistura é uma união das coisas alteradas que são capazes de ser misturadas. Mas Anaxágoras sustentava que qualquer coisa é misturada com qualquer coisa. A quarta razão é esta: há tanto mistura quanto separação das mesmas coisas; pois apenas aquelas coisas são ditas misturadas que são naturalmente dispostas a existir separadamente. Mas propriedades e acidentes são misturados com substâncias, como Anaxágoras dizia. Portanto, segue-se que propriedades e acidentes podem existir separadamente das substâncias. Isso é evidentemente falso. Esses absurdos aparecem então, se a opinião de Anaxágoras for considerada de maneira superficial.

196. No entanto, se alguém o seguisse "e articulasse", i.e., investigasse clara e distintamente, as coisas que Anaxágoras "significa", i.e., o que ele pretendia, embora não soubesse como expressar

isso, sua afirmação pareceria mais surpreendente e sutil do que as dos filósofos precedentes. Isso será assim por duas razões. Primeiro, ele se aproximou mais de uma verdadeira compreensão da matéria. Isso fica claro pelo fato de que, naquela mistura de coisas, quando nada era distinguido de qualquer outra coisa, mas todas as coisas estavam misturadas, nada poderia ser verdadeiramente predicado daquela substância que é tão misturada, que ele sustentava ser a matéria das coisas. Isso é claro no caso das cores; pois nenhuma cor especial poderia ser predicada dela, de modo que pudesse ser dita branca ou preta ou ter alguma outra cor; porque, segundo isso, essa cor seria necessariamente não misturada com outras coisas. Nem, similarmente, a cor em geral poderia ser predicada dela, de modo que pudesse ser dita colorida; porque tudo do que um termo genérico é predicado deve também ter um termo específico predicado dele, seja a predicação unívoca ou denominativa. Portanto, se aquela substância fosse colorida, ela necessariamente teria alguma cor especial. Mas isso é oposto à afirmação anterior. E o argumento é similar com respeito a "humores", i.e., sabores, e a todas as outras coisas deste tipo. Portanto, os próprios gêneros primários não poderiam ser predicados dela de tal modo que ela tivesse qualidade ou quantidade ou algum atributo deste tipo. Pois se esses gêneros fossem predicados dela, alguma espécie particular necessariamente lhe pertenceria. Mas isso é impossível, se todas as coisas são consideradas misturadas. Pois esta espécie que seria predicada daquela substância já estaria distinguida das outras. E esta é a verdadeira natureza da matéria, i.e., que ela não tem nenhuma forma em ato, mas está em potência para todas as formas. Pois o próprio corpo misturado não tem em ato nenhuma das coisas que se combinam em sua mistura, mas as tem apenas em potência. E é por causa desta semelhança entre a matéria prima e o que é misturado que ele parece ter postulado a mistura acima; embora haja alguma diferença entre a potencialidade da matéria e a de uma mistura. Pois, ainda que os elementos que constituem uma mistura estejam presentes na mistura em potência, eles ainda não estão presentes em um estado de pura potência passiva; pois eles permanecem virtualmente na mistura. Isso pode ser demonstrado pelo fato de que uma mistura tem movimento e operações como resultado dos corpos de que a mistura é composta. Mas isso não pode ser dito das coisas que estão presentes potencialmente na matéria prima. E há também outra diferença, i.e., que, embora uma mistura não seja em ato nenhum dos corpos misturados que contém, ainda assim é algo em ato. Isso não pode ser dito da matéria prima. Mas Anaxágoras parece eliminar essa diferença, porque não postulou nenhuma mistura particular, mas a mistura universal de todas as coisas.

197. A segunda razão é esta: ele falou mais sutilmente que os outros, porque se aproximou mais de uma verdadeira compreensão do primeiro princípio ativo. Pois ele disse que todas as coisas estão misturadas, exceto o intelecto, e que este sozinho é não misturado e puro.

198. A partir dessas coisas, fica claro que ele postulou dois princípios: um deles ele afirmou ser o próprio intelecto, na medida em que é simples e não misturado com outras coisas; e o outro é a matéria prima, que afirmamos ser como o indeterminado antes de ser limitado e participar de uma forma. Pois, como a [matéria] prima é [sujeito] de um número infinito de formas, ela é limitada por uma forma e adquire alguma espécie por meio dela.

199. Está claro, então, que, quanto às coisas que ele expressou explicitamente, Anaxágoras não falou nem corretamente nem claramente. No entanto, ele pareceria dizer algo diretamente que se aproxima mais das opiniões dos filósofos posteriores, que são mais verdadeiras (i.e., das de Platão e Aristóteles, cujos juízos sobre a matéria prima eram corretos) e que eram então mais aparentes.

200. Concluindo, Aristóteles se desculpa de uma investigação mais diligente dessas opiniões, porque as afirmações desses filósofos pertencem ao domínio das discussões físicas, que tratam da geração e corrupção. Pois esses homens costumavam postular princípios e causas deste tipo de substância, i.e., de substância material e corruptível. Ele diz "costumavam", porque, embora eles não tratassem de outras substâncias, certos princípios por eles estabelecidos podem também ser estendidos a outras substâncias. Isso é mais evidente no caso do intelecto. Portanto, como eles não postularam princípios comuns a todas as substâncias, o que pertence a esta ciência, mas apenas princípios de substâncias corruptíveis, o que pertence à filosofia da natureza, um estudo diligente das opiniões anteriores pertence antes à filosofia da natureza do que a esta ciência.

LIÇÃO 13 - Crítica das Opiniões dos Pitagóricos

TEXTO DE ARISTÓTELES - CAPÍTULOS 8 & 9: 989b 24-990a 34

“ **98.** Mas todos aqueles que fazem um estudo de todas as coisas existentes, e que afirmam que algumas são sensíveis e outras não, evidentemente fazem um estudo de ambas as classes. E por essa razão convém nos determos mais longamente nas afirmações que fizeram, sejam elas aceitáveis ou não, para os propósitos do presente estudo que agora nos propomos a fazer.

99. Portanto, aqueles que são chamados de pitagóricos usaram princípios e elementos que são estranhos aos físicos; e a razão é que eles não os extraíram das coisas sensíveis. Pois os objetos da matemática, com exceção daqueles que pertencem à astronomia, são desprovidos de movimento. No entanto, eles discutem e tratam de tudo o que tem a ver com o mundo físico; pois geram os céus e observam o que acontece em relação às suas partes, afecções e operações. E ao fazer isso, consomem seus princípios e causas, como se concordassem com os outros, i.e., os físicos, que tudo o que existe é sensível e está contido pelos chamados céus. Mas, como dissemos, as causas e princípios [de que falam] são suficientes para se estender até mesmo a uma classe superior de seres, e são mais adequados a estes do que às suas teorias sobre o mundo físico.

100. No entanto, como haverá movimento se apenas o limitado e o ilimitado, e o par e o ímpar são postos como princípios, eles não dizem. Mas como pode haver geração ou corrupção, ou as atividades daqueles corpos que atravessam os céus, se não há movimento ou mudança?

101. E, além disso, quer se conceda a eles que as grandezas contínuas vêm dessas coisas, quer isso seja demonstrado, como é que alguns corpos são leves e outros pesados? Pois, a partir do que supõem e declaram, eles nada dizem mais sobre os corpos matemáticos do que sobre os sensíveis. Daí nada terem dito sobre o fogo, a terra e outros corpos desse tipo, pois não têm nada a dizer que seja próprio das coisas sensíveis.

102. Além disso, como devemos entender que os atributos do número e o próprio número são [as causas] do que existe e acontece nos céus, tanto desde

o princípio como agora? E como devemos entender que não há outro número senão aquele do qual o mundo é composto? Pois quando eles [colocam] a oportunidade e a opinião em uma parte dos céus, e um pouco acima ou abaixo delas a injustiça e a separação ou a mistura, e quando afirmam como prova disso que cada uma destas é um número, e alegam que já acontece neste lugar uma pluralidade de quantidades constituídas [de números], porque esses atributos do número correspondem a cada um desses lugares, [podemos perguntar] se este número que está nos céus é o mesmo que aquele que entendemos ser cada coisa [sensível], ou se existe outro tipo de número além deste? Pois Platão diz que existe outro. Na verdade, ele também pensa que tanto estas coisas quanto suas causas são números, mas que alguns são causas intelectuais e outros são causas sensíveis.

Capítulo 9

Quanto aos pitagóricos, então, deixemo-los de lado por ora; pois é suficiente tê-los abordado até onde o fizemos.

COMENTÁRIO

201. Aqui ele argumenta dialeticamente contra as opiniões de Pitágoras e Platão, que postularam princípios diferentes daqueles que pertencem à filosofia da natureza. A respeito disso, ele faz duas coisas. Primeiro, mostra que um estudo dessas opiniões, em vez das mencionadas acima, pertence à presente ciência. Segundo (202), começa a argumentar dialeticamente contra essas opiniões ("Portanto, aqueles que").

Ele diz, primeiro (98), então, que aqueles que "fazem um estudo", i.e., uma investigação, de todas as coisas existentes, e sustentam que algumas são sensíveis e outras não sensíveis, fazem um estudo de ambas as classes de seres. Portanto, uma investigação das opiniões daqueles que falaram correta ou incorretamente pertence antes ao estudo que agora nos propomos a fazer nesta ciência. Pois esta ciência lida com todos os seres e não com alguma classe particular de ser. Logo, as coisas que pertencem a toda classe de ser devem ser consideradas aqui, em vez daquelas que pertencem a alguma classe particular de ser.

202. "Portanto, aqueles que (99)."

Aqui ele argumenta contra as opiniões dos filósofos anteriores. Primeiro (99), argumenta contra Pitágoras; e segundo (208), contra Platão ("Mas aqueles que puseram as Ideias").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, mostra de que modo Pitágoras concordava com os filósofos da natureza, e de que modo diferia deles. Segundo (204), argumenta contra a posição de Pitágoras ("No entanto, como").

Devemos entender (99), então, que, por um lado, os pitagóricos concordavam com os filósofos da natureza e, por outro, diferiam deles. Diferiam deles em sua posição sobre os princípios, porque

empregavam princípios das coisas de modo estranho aos filósofos da natureza. A razão é que eles não tomavam os princípios das coisas dos seres sensíveis, como faziam os filósofos naturais, mas dos objetos da matemática, que são desprovidos de movimento e, portanto, não são físicos. E a afirmação de que os objetos da matemática são desprovidos de movimento deve ser referida àquelas ciências que são puramente matemáticas, como a aritmética e a geometria. A astronomia considera o movimento, porque a astronomia é uma ciência intermediária entre a matemática e a filosofia natural. Pois a astronomia e as outras ciências intermediárias aplicam seus princípios às coisas naturais, como fica claro no Livro II da *Física*.

203. Ora, Pitágoras concordava com os filósofos da natureza quanto às coisas cujos princípios ele buscava; pois ele discutia e tratava de todos os seres naturais. Ele lidava com a geração dos céus e observava tudo o que acontece às partes dos céus, pelas quais se entendem as diferentes esferas, ou também as diferentes estrelas. Ele também considerava o que ocorre com suas afecções, ou com os eclipses dos corpos luminosos; e o que ocorre com as operações e movimentos dos corpos celestes, e seus efeitos sobre os corpos inferiores. E ele usava causas em coisas particulares desse tipo, aplicando a cada uma sua causa própria. Ele também parecia concordar com os outros filósofos da natureza ao pensar que somente aquilo que é sensível e contido pelos céus que vemos tem ser. Pois ele não postulou um corpo sensível infinito, como fizeram os outros filósofos da natureza. Tampouco sustentou que há muitos mundos, como fez Demócrito. Ele, portanto, parecia pensar que não há seres senão os sensíveis, porque atribuiu princípios e causas apenas para tais substâncias. No entanto, as causas e princípios que ele estabeleceu não são próprios ou limitados às coisas sensíveis, mas são suficientes para ascender a seres superiores, ou seja, intelectuais. E eles eram mais adequados a estes do que as teorias dos filósofos naturais, que não podiam ser estendidas além das coisas sensíveis, porque esses filósofos afirmavam que os princípios são corpóreos. Mas, como Pitágoras postulou princípios incorpóreos, isto é, números, embora tenha postulado apenas princípios dos corpos sensíveis, ele chegou muito perto de postular princípios de seres inteligíveis, que não são corpos, como Platão fez posteriormente.

204. No entanto, como (100).

Aqui ele apresenta três argumentos contra a opinião de Pitágoras. O primeiro é este: Pitágoras não pôde explicar como o movimento se origina no mundo, porque postulou como princípios apenas o limitado e o ilimitado, e o par e o ímpar, que ele considerava princípios como substância, ou princípios materiais. Mas ele tinha que admitir que há movimento no mundo. Pois como poderia haver geração e corrupção nos corpos, e como poderiam existir quaisquer atividades dos corpos celestes, que ocorrem como resultado de certos tipos de movimento, a menos que movimento e mudança existissem? Evidentemente, eles não poderiam existir de forma alguma. Portanto, como Pitágoras considerava a geração e a corrupção e as operações dos corpos celestes sem atribuir qualquer princípio de movimento, sua posição é claramente insatisfatória.

205. E além disso (101).

Aqui ele apresenta o segundo argumento. Pois Pitágoras afirmava que as grandezas contínuas são compostas de números. Mas quer ele prove isso ou tome como certo, não poderia dar nenhuma razão por parte dos números para que algumas coisas sejam pesadas e outras leves. Isso fica claro pelo fato de que suas teorias sobre os números não são mais adaptadas aos corpos sensíveis do

que aos objetos da matemática, que não são nem pesados nem leves. Portanto, eles obviamente não disseram nada mais sobre os corpos sensíveis do que disseram sobre os objetos da matemática. Logo, uma vez que os corpos sensíveis, como a terra, o fogo e similares, considerados em si mesmos, acrescentam algo além dos objetos da matemática, é evidente que eles não disseram nada próprio em nenhum sentido verdadeiro sobre esses corpos sensíveis. Assim, também é evidente que os princípios que eles estabeleceram não são suficientes, pois negligenciaram dar as causas daqueles [atributos] que são próprios dos corpos sensíveis.

206. Além disso, como (102).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento, baseado no fato de que Pitágoras parecia sustentar duas [posições] contrárias. Pois, por um lado, ele sustentava que o número e os atributos do número são a causa tanto dos eventos que ocorrem nos céus quanto de todas as coisas geráveis e corruptíveis desde o início do mundo. No entanto, por outro lado, ele sustentava que não há outro número além daquele do qual a substância das coisas é composta; pois ele sustentava que o número é a substância das coisas. Mas como isso deve ser entendido, uma vez que uma mesma coisa não é causa de si mesma? Pois Pitágoras diz que a primeira posição pode ser demonstrada pelo fato de que cada uma dessas coisas sensíveis é numérica em substância; porque nesta parte do universo existem seres contingentes, sobre os quais há opinião, e que estão sujeitos ao tempo na medida em que às vezes são e às vezes não são. Mas se as coisas geráveis e corruptíveis estivessem em parte acima ou em parte abaixo, haveria desordem na ordem do universo: seja à maneira da injustiça, isto é, na medida em que algum ser receberia um lugar mais nobre ou menos nobre do que deveria ter; seja à maneira da separação, isto é, no sentido de que, se um corpo estivesse localizado fora de seu próprio lugar, estaria separado de corpos de natureza semelhante; seja à maneira de mistura e mescla, desde que um corpo localizado fora de seu lugar próprio deva ser misturado com algum outro corpo, por exemplo, se alguma parte da água ocupasse um lugar pertencente ao ar ou à terra. Nesta discussão, ele parece tocar em duas maneiras pelas quais um corpo natural se conforma ao seu lugar próprio: uma pertence à ordem de posição, segundo a qual corpos mais nobres recebem um lugar mais elevado, no qual parece haver uma espécie de justiça; e a outra pertence à similaridade ou dissimilaridade entre corpos no lugar, à qual separação e mescla podem se opor. Portanto, na medida em que as coisas têm uma posição definida, elas estão adequadamente situadas no universo. Pois, se sua posição fosse adequada, resultaria, na medida em que foi dito e mostrado que todas as partes do universo são dispostas em uma proporção definida; pois toda proporção definida é numérica. E foi a partir disso que Pitágoras mostrou que todas as coisas seriam números. Mas, por outro lado, vemos que as grandezas contínuas estabelecidas em diferentes lugares são muitas e diferentes, porque os lugares particulares no universo correspondem aos atributos próprios pelos quais os corpos são diferenciados. Pois os atributos dos corpos que estão acima diferem daqueles que estão abaixo. Portanto, como Pitágoras, por meio do argumento acima, afirma que todas as coisas sensíveis são números, e vemos que a diferença nos corpos sensíveis é atribuível à diferença de lugar, surge a questão se o número que existe "nos céus", isto é, em todo o corpo visível que compreende os céus, é meramente o mesmo que deve ser entendido como a substância de cada coisa sensível, ou se, além deste número que constitui a substância das coisas sensíveis, há outro número que é sua causa. Ora, Platão disse que há um tipo de número que é a substância das coisas sensíveis, e outro que é sua causa. E embora tanto o próprio Platão quanto Pitágoras pensassem que os números são tanto os próprios corpos sensíveis quanto suas causas, Platão sozinho considerou os números

intelectuais como causas das coisas que não são sensíveis, e os números sensíveis como causas e formas das coisas sensíveis. E como Pitágoras não fez isso, sua posição é insatisfatória.

207. Ao concluir, Aristóteles diz que essas observações sobre as opiniões dos pitagóricos serão suficientes; pois basta ter tocado nelas até este ponto.

LIÇÃO 14 - Argumentos contra as Ideias Platônicas

TEXTO DE ARISTÓTELES: Capítulo 9: 990a 34-991a 8

“ 103. Mas aqueles que postularam as Ideias, e foram os primeiros a buscar uma compreensão das causas das coisas sensíveis, introduziram outros princípios em número igual a estas — como se alguém que deseja contar coisas pensa que isso não pode ser feito quando elas são poucas, mas acredita que pode contá-las depois de ter aumentado seu número. Pois as Formas separadas são quase iguais, ou não menos numerosas, do que essas coisas sensíveis em cuja busca por suas causas esses pensadores procederam das coisas sensíveis para as Formas. Pois para cada coisa corresponde alguma entidade homogênea com o mesmo nome; e quanto às substâncias de outras coisas, há um-um-em-muitos, tanto no caso dessas coisas sensíveis quanto naquelas que são eternas.

104. Além disso, quanto às maneiras pelas quais provamos que existem Formas, de acordo com nenhuma delas elas se tornam evidentes. Pois de algumas nenhum silogismo se segue necessariamente, enquanto de outras sim; e [de acordo com estas] há Formas de coisas das quais não pensamos que existam Formas.

105. Pois de acordo com aqueles argumentos a partir da [existência das] ciências, haverá Formas de todas as coisas das quais existem ciências; e de acordo com o argumento do um-em-muitos, também haverá Formas de negações.

106. Novamente, de acordo com o argumento de que há alguma compreensão da corrupção, haverá Formas de coisas corruptíveis; pois destas há alguma imagem sensível.

107. Novamente, de acordo com os argumentos mais certos [para as Formas], alguns estabelecem Formas de relações, das quais eles negam que haja qualquer classe essencial; enquanto outros levam ao "terceiro homem".

108. E, em geral, os argumentos para as Formas eliminam a existência das coisas que aqueles que falam das Formas estão mais ansiosos por preservar do que as próprias Formas. Pois acontece que a díade [ou dualidade] não é

primeira, mas sim o número; e que o relativo é anterior àquilo que existe por si mesmo. E todas as outras [conclusões] que alguns [alcançam] ao seguir as opiniões sobre as Ideias são opostas aos princípios [da teoria].

109. Novamente, de acordo com a opinião pela qual afirmamos que existem Ideias [ou Formas], haverá Formas não apenas de substâncias, mas também de muitas outras coisas. Pois existe um conceito não apenas no caso das substâncias, mas também no de outras coisas; e existem ciências não apenas da própria substância, mas também de outras coisas. E mil outras [dificuldades] como essas os confrontam.

110. Mas, por necessidade lógica e de acordo com as opiniões sobre as Ideias, se as Formas são participadas, deve haver Ideias apenas de substâncias. Pois elas não são participadas de acordo com o que é accidental. Mas as coisas devem participar de cada Forma neste aspecto: na medida em que cada Forma não é predicada de um sujeito. Quero dizer que, se algo participa da própria dualidade, também participa do eterno, mas apenas accidentalmente; pois é um acidente da dualidade ser eterna. Portanto, as Formas serão substâncias.

111. Mas essas coisas significam substância tanto aqui quanto no mundo ideal; [caso contrário] por que é necessário que um-um-em-muitos apareça além dessas coisas sensíveis? De fato, se a forma das Ideias e a das coisas que delas participam são as mesmas, haverá algo em comum. Pois por que a dualidade seria uma e a mesma no caso de dois corruptíveis e naqueles que são muitos, mas eternos, em vez de no caso desta [Ideia de dualidade] e de um dois particular? Mas se a forma não é a mesma, haverá pura equivocação; assim como se alguém chamasse tanto Cálias quanto um pedaço de madeira de homem, sem observar nenhum atributo comum que eles pudessem ter.

COMENTÁRIO

208. Aqui ele argumenta de forma disputativa contra a opinião de Platão. Isso se divide em duas partes. Primeiro (208), ele argumenta contra a opinião de Platão com referência à sua posição sobre as substâncias das coisas; e segundo (259), com referência à sua posição sobre os princípios das coisas ("E em geral").

A primeira se divide em duas partes. Primeiro, ele argumenta contra a posição de Platão de que as Formas são substâncias; e segundo (122:C 239), contra as coisas que ele postulou sobre os objetos da matemática ("Além disso, se as Formas").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, ele argumenta contra esta posição de Platão; e segundo (210), contra o raciocínio por trás dela ("Além disso, com relação a").

Ele diz, primeiro (103), que os platônicos, ao sustentar que as Ideias são certas substâncias separadas, pareciam estar errados na medida em que, quando buscavam as causas desses seres

sensíveis, negligenciaram os seres sensíveis e inventaram certas outras entidades novas iguais em número aos seres sensíveis. Isso parece absurdo, porque aquele que busca as causas de certas coisas deveria torná-las evidentes e não adicionar outras coisas, cuja premissa apenas aumenta o número de pontos que precisam ser investigados. Pois seria semelhante a um homem que desejasse contar certas coisas que ele não achava que pudesse contar porque são poucas, e acreditasse que pudesse contá-las aumentando seu número através da adição de certas outras coisas. Mas é evidente que tal homem tem um motivo tolo, porque o caminho é mais claro quando há menos coisas; pois é melhor e mais fácil ter certeza de menos coisas do que de muitas. E quanto menor for um número, mais certeza teremos dele, na medida em que está mais próximo da unidade, que é a medida mais precisa. E assim como o processo de contar coisas é a medida que usamos para ter certeza de seu número, de maneira semelhante, uma investigação das causas das coisas é a medida precisa para ter certeza de suas naturezas. Portanto, assim como o número de coisas numeráveis menores é determinado mais facilmente, de maneira semelhante, a natureza de menos coisas é determinada mais facilmente. Portanto, quando Platão aumentou as classes de seres na medida em que o fez com o objetivo de explicar as coisas sensíveis, ele adicionou ao número de dificuldades ao tomar o que é mais difícil para explicar o que é menos difícil. Isso é absurdo.

209. Que as Ideias são iguais em número, ou não menos numerosas, do que as coisas sensíveis, cujas causas os platônicos buscaram (e Aristóteles se inclui entre eles porque foi discípulo de Platão), e que eles estabeleceram ao ir das coisas sensíveis para as referidas Formas, torna-se evidente se considerarmos por qual raciocínio os platônicos introduziram as Ideias. Ora, eles raciocinaram assim: viram que há um-um-em-muitos para todas as coisas que têm o mesmo nome. Portanto, eles afirmaram que este um-em-muitos é uma Forma. No entanto, com respeito a todas as substâncias de coisas diferentes das Ideias, vemos que se descobre que há um-um-em-muitos que é predicado delas univocamente, na medida em que se descobrem muitas coisas que são especificamente uma. Isso ocorre não apenas no caso das coisas sensíveis, mas também no dos objetos da matemática, que são eternos; porque entre estes também há muitas coisas que são especificamente uma, como foi dito acima (157). Portanto, segue-se que alguma Ideia corresponde a cada espécie de coisas sensíveis; e, portanto, cada Ideia é algo que tem o mesmo nome que essas coisas sensíveis, porque as Ideias concordam com elas em nome. Pois assim como Sócrates é chamado de homem, também o é a Ideia de homem. No entanto, elas diferem conceitualmente; pois a estrutura inteligível de Sócrates contém matéria, enquanto a do homem ideal é desprovida de matéria. Ou, de acordo com outra leitura, cada Forma é dita ser algo que tem o mesmo nome [que essas coisas sensíveis] na medida em que é um-um-em-muitos e concorda com as coisas das quais é predicada no que diz respeito à estrutura inteligível da espécie. Portanto, ele diz que elas são iguais ou não menos numerosas do que essas coisas. Pois, ou se considera que existem Ideias apenas de espécies, e então elas seriam iguais em número a essas coisas sensíveis (supondo que as coisas são contadas aqui na medida em que diferem especificamente e não individualmente, pois esta última diferença é infinita); ou se considera que existem ideias não apenas de espécies, mas também de gêneros, e então haveria mais ideias do que espécies de coisas sensíveis, porque todas as espécies seriam Ideias e, além destas, cada gênero [seria uma Ideia]. É por isso que ele diz que elas são não menos numerosas ou mais. Ou, de outra forma, elas são ditas iguais na medida em que ele afirmou que são as Formas das coisas sensíveis. E ele diz não menos numerosas, mas mais, na medida em que ele sustentou que são as Formas não apenas das coisas sensíveis, mas também dos objetos da matemática.

210. Além disso, com relação a (104).

Aqui ele argumenta dialeticamente contra o raciocínio por trás da posição de Platão; e quanto a isso, ele faz duas coisas. Primeiro, ele dá um relato geral das maneiras pelas quais os argumentos de Platão falham. Segundo (211), ele os explica em detalhes ("Pois, de acordo com aqueles").

Ele diz, primeiro, que com relação às maneiras pelas quais nós, platônicos, provamos a existência das Formas, de acordo com nenhuma delas as Formas são vistas como existentes. A razão é que "nenhum silogismo segue" necessariamente de algumas dessas maneiras, i.e., de certos argumentos de Platão, porque eles não podem demonstrar com necessidade a existência das Ideias. No entanto, de outros argumentos, um silogismo segue, embora não apoie a tese de Platão; pois por certos de seus argumentos se prova que existem Formas de certas coisas das quais os platônicos não pensavam que houvesse Formas, assim como se prova que existem Formas daquelas coisas das quais eles pensam que há Formas.

211. Pois, de acordo com (105).

Aqui ele examina em detalhes os argumentos pelos quais os platônicos estabelecem as Ideias. Primeiro, ele examina o segundo argumento; e ele faz isso mostrando que do argumento de Platão se segue que existem Formas de algumas coisas para as quais os platônicos não postularam Formas. Segundo (225), ele examina o primeiro argumento; e ele faz isso mostrando que os argumentos de Platão não são suficientes para provar que as Ideias existem ("Mas o mais").

Em relação ao primeiro membro desta divisão, ele apresenta sete argumentos. O primeiro é este: um dos argumentos que induziram Platão a postular as Ideias é extraído do conhecimento científico; pois, como a ciência trata de coisas necessárias, ela não pode tratar de coisas sensíveis, que são corruptíveis, mas deve tratar de entidades separadas, que são incorruptíveis. Segundo o argumento extraído das ciências, segue-se, então, que existem Formas de todo tipo de coisa das quais existem ciências. Ora, existem ciências não apenas daquilo que é um-em-muitos, que é afirmativo, mas também de negações; pois, assim como há algumas demonstrações que concluem com uma proposição afirmativa, de modo semelhante há demonstrações que concluem com uma proposição negativa. Logo, é necessário também postular Ideias de negações.

212. Além disso, segundo o argumento (106).

Aqui ele apresenta o segundo argumento. Pois nas ciências não se entende apenas que algumas coisas existem sempre do mesmo modo, mas também que algumas coisas são destruídas; caso contrário, a filosofia da natureza, que trata do movimento, seria destruída. Portanto, se deve haver ideias de todas as coisas que são compreendidas nas ciências, deve haver Ideias de coisas corruptíveis como tais, i.e., na medida em que são coisas sensíveis singulares; pois assim as coisas são corruptíveis. Mas, segundo a teoria de Platão, não se pode dizer que aquelas ciências pelas quais entendemos os processos de corrupção no mundo alcançam algum entendimento dos processos de corrupção nas coisas sensíveis; pois não há compreensão dessas coisas sensíveis, mas apenas imaginação ou fantasia, que é um movimento produzido pelos sentidos em seu ato de sentir, como é apontado em *Da Alma*, Livro II.

213. Além disso, segundo o mais (107).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento, que contém duas conclusões que ele diz serem extraídas dos argumentos mais certos de Platão. Uma conclusão é esta: se existem Ideias de todas as coisas das quais existem ciências, e existem ciências não apenas de absolutos, mas também de coisas predicadas relativamente, então, ao dar este argumento, segue-se que existem também Ideias de relações. Isso se opõe à visão de Platão. Pois, como as Ideias separadas são coisas que existem por si mesmas, o que se opõe à inteligibilidade de uma relação, Platão não sustentou que existe uma classe de Ideias de relações, porque as Ideias são ditas existir por si mesmas.

214. A segunda conclusão é uma que segue de outros argumentos mais certos, a saber, que existe "um terceiro homem". Esta expressão pode ser entendida de três maneiras. Primeiro, pode significar que o homem ideal é um terceiro homem distinto de dois homens percebidos pelos sentidos, que têm o nome comum homem predicado de ambos. Mas isso não parece ser o que ele tem em mente, embora não seja mencionado nas *Refutações Sofísticas*, Livro II; pois esta é a posição contra a qual ele argumenta. Logo, segundo isso, não levaria a um absurdo.

215. A segunda maneira pela qual esta expressão pode ser entendida é esta: o terceiro homem significa aquele que é comum ao homem ideal e a um homem percebido pelos sentidos. Pois, como tanto um homem percebido pelos sentidos quanto o homem ideal têm uma estrutura inteligível comum, como dois homens percebidos pelos sentidos, então, assim como o homem ideal é tido como um terceiro homem além de dois homens percebidos pelos sentidos, de modo semelhante deveria ser tido outro terceiro homem além do homem ideal e de um homem percebido pelos sentidos. Mas nem isso parece ser o que ele tem em mente aqui, porque ele nos leva imediatamente a este absurdo por meio de outro argumento. Logo, seria inútil nos levar ao mesmo absurdo aqui.

216. A terceira maneira pela qual esta expressão pode ser entendida é esta: Platão postulou três tipos de entidades em certas classes de coisas, a saber, substâncias sensíveis, os objetos da matemática e as Formas. Ele faz isso, por exemplo, no caso dos números, linhas e similares. Mas não há razão para que coisas intermediárias sejam tidas como existentes em certas classes em vez de em outras. Logo, na classe do homem também era necessário postular um homem intermediário, que será um terceiro homem a meio caminho entre o homem percebido pelos sentidos e o homem ideal. Aristóteles também apresenta este argumento nos livros posteriores desta obra (2160).

217. E, em geral (108).

Aqui ele apresenta o quarto argumento, que é o seguinte. Quem, por sua própria razão, elimina certos [princípios] que lhe são mais conhecidos do que aqueles que postula, adota uma posição absurda. Mas estas teorias sobre as Formas que Platão sustentava eliminam certos princípios cuja realidade os platônicos (quando diziam que existem Ideias) estavam mais convencidos do que a existência das Ideias. Portanto, a posição de Platão é absurda. A premissa menor é provada desta maneira. Segundo Platão, as Ideias são anteriores tanto às coisas sensíveis quanto aos objetos da matemática. Mas, segundo ele, as próprias Ideias são números; e são números ímpares em vez de pares, porque ele atribuiu o número ímpar à forma e o número par à matéria. Por isso ele também disse que a díade [ou dualidade] é matéria. Portanto, segue-se que outros números são anteriores à díade, que ele considerava a matéria das coisas sensíveis, e identificava com o grande e o

pequeno. No entanto, os platônicos afirmavam exatamente o oposto disso, isto é, que a díade é primeira na classe dos números.

218. Além disso, se, como foi provado pelo argumento acima (213), deve haver Ideias de relações, que são relações subsistentes por si mesmas, e se a própria Ideia é anterior a qualquer coisa que participe da Ideia, segue-se que o relativo é anterior ao absoluto, que é dito existir por si mesmo. Pois substâncias sensíveis deste tipo, que participam das Ideias, são ditas em um sentido absoluto. E de modo semelhante, tudo o que aqueles que seguem a opinião sobre as Ideias dizem de todas as coisas é oposto a princípios evidentes por si mesmos, que até eles próprios estão mais prontos a reconhecer.

219. Além disso, segundo a opinião (109).

Aqui ele apresenta o quinto argumento, que é o seguinte: as Ideias foram postuladas por Platão para que as estruturas inteligíveis e definições das coisas dadas nas ciências lhes correspondessem, e para que pudesse haver ciências delas. Mas existe "um conceito", i.e., um conceito simples e indivisível, pelo qual a quididade de cada coisa é conhecida, i.e., não apenas a quididade das substâncias "mas também de outras coisas", a saber, dos acidentes. E de modo semelhante, existem ciências não apenas da substância e acerca da substância, mas também se encontram ciências "de outras coisas", i.e., de acidentes. Logo, segundo a opinião pela qual vocês, platônicos, reconhecem a existência das Ideias, evidentemente segue-se que haverá Formas não apenas de substâncias, mas também de outras coisas, i.e., de acidentes. Esta mesma conclusão segue não apenas por causa das definições e das ciências, mas também acontecem haver muitas "outras tais" [razões], i.e., muitasíssimas razões pelas quais é necessário postular Ideias de acidentes segundo os argumentos de Platão. Por exemplo, ele sustentava que as Ideias são os princípios do ser e do devir no mundo, e de muitos tais aspectos que se aplicam aos acidentes.

220. Mas, por outro lado, segundo a opinião de Platão sobre as Ideias e segundo a necessidade lógica, na medida em que as Ideias são indispensáveis às coisas sensíveis, i.e., "na medida em que" são capazes de ser participadas pelas coisas sensíveis, é necessário postular Ideias apenas de substâncias. Isto é provado assim: coisas que são acidentais não são participadas. Mas uma Ideia deve ser participada por cada coisa na medida em que não é predicada de um sujeito. Isto se torna claro como se segue: se alguma coisa sensível participa da "duplicidade mesma", i.e., de uma duplicidade separada (pois Platão falava de todas as coisas separadas desta maneira, a saber, como coisas subsistentes por si mesmas), ela deve participar do eterno. Mas não o faz essencialmente (porque então seguir-se-ia que qualquer duplo percebido pelos sentidos seria eterno), mas acidentalmente, i.e., na medida em que a própria duplicidade, que é participada, é eterna. E disso é evidente que não há participação em coisas que são acidentais, mas apenas em substâncias. Logo, segundo a posição de Platão, uma Forma separada não era um acidente, mas apenas uma substância. No entanto, segundo o argumento extraído das ciências, deve haver também Formas de acidentes, como foi dito acima (219).

221. Mas estas coisas (111).

Em seguida, ele apresenta o sexto argumento, que se desenvolve assim: estas coisas sensíveis significam substância tanto no caso das coisas percebidas pelos sentidos quanto no daquelas do

mundo ideal, ou seja, no caso das coisas inteligíveis, que significam substância; porque eles sustentavam que tanto as coisas inteligíveis quanto as sensíveis são substância. Portanto, é necessário postular, além de ambas essas substâncias — inteligíveis e sensíveis —, alguma entidade comum que seja um uno-no-múltiplo. Pois os platônicos mantinham que as Ideias existem com base no fato de terem encontrado um uno-no-múltiplo que acreditavam ser separado do múltiplo.

222. A necessidade de postular um uno à parte tanto das substâncias sensíveis quanto das Formas ele prova assim: as Ideias e as coisas sensíveis que delas participam ou pertencem a uma classe ou não. Se pertencem a uma classe, e é necessário postular, segundo a posição de Platão, uma Forma comum separada para todas as coisas que possuem uma natureza comum, então será necessário postular alguma entidade comum tanto às coisas sensíveis quanto às próprias Ideias) que exista separada de ambas. Agora, não se pode responder a esse argumento dizendo que as Ideias, que são incorpóreas e imateriais, não precisam de Formas superiores; porque os objetos da matemática, que Platão coloca entre as substâncias sensíveis e as Formas, são igualmente incorpóreos e imateriais. No entanto, como muitos deles são encontrados pertencendo a uma espécie, Platão sustentou que há uma Forma comum para essas coisas, da qual não apenas os objetos da matemática participam, mas também as substâncias sensíveis. Portanto, se a duplicidade [ou dualidade] que é a Forma ou Ideia de duplicidade é idêntica àquela encontrada nas duplicidades sensíveis, que são corruptíveis (assim como um padrão é encontrado nas coisas modeladas segundo ele), e àquela encontrada nas duplicidades matemáticas, que são múltiplas em uma classe (mas são, no entanto, eternas), então, pela mesma razão, no caso da mesma duplicidade, ou seja, a Ideia duplicidade, e no caso da outra duplicidade, que é matemática ou sensível, haverá outra duplicidade separada. Pois nenhuma razão pode ser dada para que a primeira exista e a segunda não.

223. Mas se a outra alternativa for admitida — que as coisas sensíveis, que participam das Ideias, não têm a mesma forma que as Ideias —, segue-se que o nome que é predicado tanto das Ideias quanto das substâncias sensíveis é predicado de maneira puramente equívoca. Pois aquelas coisas são ditas equívocas que têm apenas um nome em comum e diferem em sua estrutura inteligível. E segue-se que elas não são apenas equívocas em todos os sentidos, mas equívocas em sentido absoluto, como aquelas coisas sobre as quais um nome é imposto sem consideração por qualquer atributo comum, que são ditas equívocas por acaso; por exemplo, se alguém chamasse tanto Cálías quanto um pedaço de madeira de homem.

224. Agora, Aristóteles acrescentou isso porque alguém poderia dizer que um nome não é predicado de uma Ideia e de uma substância sensível de maneira puramente equívoca, uma vez que um nome é predicado de uma Ideia essencialmente e de uma substância sensível por participação. Pois, segundo Platão, a Ideia de homem é chamada de "homem em si mesmo", enquanto este homem que apreendemos pelos sentidos é dito ser homem por participação. No entanto, tal equivocidade não é equivocidade pura. Mas um nome que é predicado por participação é predicado com referência a algo que é predicado essencialmente; e isso não é equivocidade pura, mas a multiplicidade da analogia. No entanto, se uma Ideia e uma substância sensível fossem inteiramente equívocas por acaso, seguir-se-ia que uma não poderia ser conhecida através da outra, assim como uma coisa equívoca não pode ser conhecida através de outra.

LIÇÃO 15 - A Destruição dos Argumentos dos Platônicos pelas Ideias

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 9: 991a 8-991b 9

“ 112. Mas o problema mais importante de todos que se poderia levantar é o que as Formas contribuem para as coisas sensíveis, seja para aquelas que são eternas, seja para aquelas que são geradas e corruptíveis.

113. Pois elas não são a causa de movimento ou de qualquer mudança nestas coisas.

114. Elas também não são de nenhuma ajuda para conhecer outras coisas; pois não são a substância de outras coisas, porque se fossem, existiriam nelas. Nem contribuem em nada para o ser de outras coisas; pois não estão presentes nas coisas que delas participam. Porque se estivessem, talvez parecessem ser causas, como a brancura misturada com alguma coisa branca. Mas esta teoria, que foi primeiro afirmada por Anaxágoras e depois por Hesíodo e certos outros pensadores, é facilmente descartada. Pois é fácil trazer muitas conclusões absurdas contra tal visão. Na verdade, outras coisas não derivam das Formas em nenhum dos sentidos costumeiros.

115. De novo, dizer que elas são exemplares, e que outras coisas participam delas, é falar com palavras vazias e proferir metáforas poéticas.

116. Pois qual é a obra que olha para as Ideias [como um exemplar]? Pois uma coisa pode tanto ser quanto tornar-se semelhante a outra coisa e não ser feita à sua semelhança. Assim, quer Sócrates exista ou não, um homem como Sócrates poderia vir a ser.

117. Da mesma forma, é evidente que este será o caso mesmo se Sócrates for eterno. E haverá muitos exemplares da mesma coisa, e por esta razão muitas Formas, como animal e bípede e homem-em-si-mesmo será a Forma de homem.

118. Além disso, as Formas serão os exemplares não apenas das coisas sensíveis, mas também das próprias Formas, como o gênero da espécie. Portanto, a mesma coisa será tanto um exemplar quanto uma cópia.

119. De novo, pensa-se ser impossível que a substância de uma coisa e aquilo do qual ela é a substância existam separadamente. Portanto, se as Formas são as substâncias das coisas, como elas existirão separadas delas?

120. Mas no Fédon é afirmado que as Formas são as causas tanto do ser quanto do vir a ser. No entanto, mesmo que as Formas existam, ainda assim as coisas que delas participam não virão a ser a menos que haja algo que produza movimento.

121. E muitas outras coisas vêm a ser, como uma casa e um anel, das quais não dizemos que existam Formas. É evidente, então, que outras coisas podem existir e vir a ser por causa de causas tais como aquelas [responsáveis pelas coisas] mencionadas.

COMENTÁRIO

225. Aqui Aristóteles ataca a opinião de Platão na medida em que ele não tirou a conclusão que pretendia tirar. Pois Platão pretendia concluir que existem Ideias por este argumento de que elas são, de algum modo, necessárias para as coisas sensíveis. Assim, Aristóteles, ao mostrar que as Ideias não podem contribuir em nada para as coisas sensíveis, destrói os argumentos pelos quais Platão postula Ideias. Assim, ele diz (112) que, dentre todas as objeções que podem ser levantadas contra Platão, a principal é que as Formas que Platão postulou não parecem contribuir em nada para as coisas sensíveis, seja para aquelas que são eternas, como os corpos celestes, seja para aquelas que são geradas e corruptíveis, como os corpos elementares. Ele mostra (113) que essa crítica se aplica a cada um dos argumentos pelos quais Platão postulou Ideias ("Pois elas não são").

226. Neste ponto do texto (113) ele começa a apresentar suas cinco objeções [contra os argumentos platônicos para as Ideias].

Ele argumenta, primeiro (226), que elas são inúteis para explicar o movimento; segundo (227), que elas são inúteis para explicar nosso conhecimento das coisas sensíveis ("Nem são elas"); terceiro (231), que elas não têm valor como exemplares ("Novamente, dizer"); quarto (236), que elas não têm valor como as substâncias das coisas ("Novamente, pensa-se"); e quinto (237), que elas não têm valor como causas da geração ("Mas no Fédon").

Assim, ele diz, primeiro (113), que as Formas não podem contribuir em nada para as coisas sensíveis de modo a ser a causa do movimento ou de qualquer tipo de mudança nelas. Ele não dá a razão para isso aqui, mas a mencionou acima (237), porque é claro que as Ideias não foram introduzidas para explicar o movimento, mas sim para explicar a imutabilidade. Pois, como parecia a Platão que todas as coisas sensíveis estão sempre em movimento, ele quis postular algo separado das coisas sensíveis que é fixo e imóvel, do qual pode haver conhecimento certo.

Portanto, segundo ele, as Formas não poderiam ser consideradas princípios sensíveis do movimento, mas sim coisas imutáveis e princípios de imutabilidade; de modo que, sem dúvida, tudo o que é encontrado como fixo e constante nas coisas sensíveis será devido à participação nas Ideias, que são imutáveis em si mesmas.

227. Nem são elas de qualquer auxílio (114).

Em segundo lugar, ele mostra que as Formas não contribuem em nada para o conhecimento das coisas sensíveis, pelo seguinte argumento: o conhecimento de cada coisa é adquirido conhecendo sua própria substância, e não conhecendo certas substâncias que são separadas dela. Mas essas substâncias separadas, que eles chamam de Formas, são totalmente diferentes das substâncias sensíveis. Portanto, um conhecimento delas não é de nenhuma ajuda para conhecer outras coisas sensíveis.

228. Nem se pode dizer que as Formas são as substâncias dessas coisas sensíveis; pois a substância de cada coisa está presente na coisa da qual é substância. Portanto, se as Formas fossem as substâncias das coisas sensíveis, elas estariam presentes nas coisas sensíveis. Isso é oposto à opinião de Platão.

229. Nem ainda se pode dizer que as Formas estão presentes nessas substâncias sensíveis como em coisas que participam delas; pois Platão pensava que algumas Formas são as causas das coisas sensíveis dessa maneira. Pois, assim como poderíamos entender a brancura em si mesma existindo por si só como uma certa brancura separada a ser misturada com a brancura em um sujeito, e a participar da brancura, de modo semelhante poderíamos dizer que o homem [em si mesmo], que é separado, está misturado com este homem que é composto de matéria e da natureza específica na qual ele participa. Mas este argumento é facilmente "desfeito", i.e., destruído; pois Anaxágoras, que também sustentou que formas e acidentes estão misturados com as coisas, foi o primeiro a afirmá-lo. Hesíodo e certos outros pensadores foram os segundos a mencioná-lo. Portanto, digo que é facilmente desfeito, porque é fácil trazer muitas conclusões absurdas contra tal opinião. Pois seguiria, como ele apontou acima (194) contra Anaxágoras, que acidentes e formas poderiam existir sem substâncias. Pois só podem existir separadamente aquelas coisas que são naturalmente dispostas a ser misturadas com outras coisas.

230. Não se pode dizer, então, que as Formas contribuem de alguma forma para o nosso conhecimento das coisas sensíveis como suas substâncias. Nem se pode dizer que elas são os princípios do ser nessas substâncias por meio da participação. Nem ainda se pode dizer que, a partir dessas Formas como princípios, outras coisas — as sensíveis — vêm a ser de qualquer uma das maneiras pelas quais estamos acostumados a falar. Portanto, se os princípios do ser e os princípios do conhecimento são os mesmos, as Formas não podem de modo algum contribuir para o conhecimento científico, já que não podem ser princípios do ser. Por isso ele diz "de qualquer uma das maneiras costumeiras" de falar, porque Platão inventou muitas maneiras novas de derivar o conhecimento de uma coisa a partir de outra.

231. Novamente, dizer (115).

Aqui ele dá a terceira objeção contra os argumentos para Formas separadas. Ele diz que as Formas não têm valor para as coisas sensíveis como seus exemplares. Primeiro (115), ele afirma sua tese; e, segundo (232), a prova ("Pois qual é a obra").

De acordo com isso, ele diz primeiro (115) que afirmar que as Formas são os exemplares tanto das coisas sensíveis quanto dos objetos da matemática (porque estes últimos participam de causas desse tipo) é insustentável por duas razões. Primeiro, porque é vão e inútil postular exemplares desse tipo, como ele mostrará; e segundo, porque essa maneira de falar é semelhante às metáforas que os poetas introduzem, as quais não pertencem ao filósofo. Pois o filósofo deve ensinar usando causas apropriadas. Por isso ele diz que essa maneira de falar é metafórica, porque Platão comparou a geração das substâncias naturais à confecção de obras de arte, nas quais o artesão, olhando para algum exemplar, produz algo semelhante à sua ideia artística.

232. Pois a obra (116).

Aqui ele prova sua tese com três argumentos. Pois a obra, ou seja, o uso de um exemplar, parece ser isto: que o artesão, olhando para um exemplar, induz uma semelhança da forma em seu próprio artefato. Mas nas operações dos seres naturais vemos que coisas semelhantes são geradas por semelhantes, como o homem é gerado pelo homem. Portanto, essa semelhança surge nas coisas que são geradas, seja porque algum agente olha para um exemplar ou não. Se não, então qual é "a obra", ou utilidade, de o agente olhar para as Ideias como exemplares? — como se dissesse: nenhuma. Mas se a semelhança resulta de olhar para um exemplar separado, então não se pode dizer que a causa dessa semelhança na coisa gerada é a forma de um agente inferior. Pois algo semelhante viria a ser com referência a esse exemplar separado e não com referência a este agente sensível. E é isso que ele quer dizer quando afirma "e não ser como ele", isto é, como o agente sensível. Disso resulta o seguinte absurdo: alguém semelhante a Sócrates será gerado, quer Sócrates exista ou não. Isso vemos ser falso; pois, a menos que Sócrates desempenhe um papel ativo no processo de geração, ninguém semelhante a Sócrates jamais será gerado. Portanto, se é falso que a semelhança das coisas geradas não depende dos agentes próximos, é inútil e supérfluo postular exemplares separados de qualquer tipo.

233. No entanto, deve-se notar que, embora esse argumento elimine os exemplares separados postulados por Platão, ele ainda não elimina o fato de que o conhecimento de Deus é o exemplar de todas as coisas. Pois, como as coisas no mundo físico são naturalmente inclinadas a induzir sua semelhança nas coisas geradas, essa inclinação deve ser remontada a algum princípio diretor que ordena cada coisa ao seu fim. Isso só pode ser o intelecto daquele ser que conhece o fim e a relação das coisas com o fim. Portanto, essa semelhança dos efeitos com suas causas naturais é remontada a um intelecto como seu primeiro princípio. Mas não é necessário que essa semelhança seja remontada a quaisquer outras formas separadas; porque, para ter a mencionada semelhança, essa direção das coisas ao seu fim, segundo a qual os poderes naturais são dirigidos pelo primeiro intelecto, é suficiente.

234. Da mesma forma, é evidente (117).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte: assim como Sócrates, por ser Sócrates, acrescenta algo ao homem, de modo semelhante o homem acrescenta algo ao animal. E

assim como Sócrates participa do homem, também o homem participa do animal. Mas se, além deste Sócrates que percebemos, é considerado existir outro Sócrates que é eterno, como seu exemplar, seguir-se-á que há vários exemplares deste Sócrates que percebemos, ou seja, o Sócrates eterno e a Forma homem. E pelo mesmo raciocínio, a Forma homem terá vários exemplares; pois seu exemplar será tanto animal quanto bípede e também "homem-em-si-mesmo", ou seja, a Ideia de homem. Mas que haja vários exemplares de uma única coisa feita à semelhança de um exemplar é insustentável. Portanto, é absurdo sustentar que coisas desse tipo são os exemplares das coisas sensíveis.

235. Além disso (118).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento, que é assim: assim como uma Forma está relacionada a um indivíduo, também um gênero está relacionado a uma espécie. Portanto, se as Formas são os exemplares das coisas sensíveis individuais, como Platão sustentou, haverá também certos exemplares dessas Formas, ou seja, seu gênero. Mas isso é absurdo, porque então se seguiria que uma mesma coisa, ou seja, a Forma, seria um exemplar de uma coisa, a saber, do indivíduo que percebemos pelos sentidos, e uma cópia feita à semelhança de outra coisa, a saber, um gênero. Isso parece absurdo.

236. Novamente, pensa-se (119).

Aqui ele prova sua quarta objeção, a saber, que as Formas nada contribuem para as coisas sensíveis como suas substâncias ou causas formais; porque "Pensa-se por ele", isto é, é uma questão de opinião (para colocar isso de forma impessoal), que é impossível para a substância de uma coisa existir separadamente da coisa cuja substância ela é. Mas as Formas existem separadamente das coisas das quais são as Formas, ou seja, separadamente das coisas sensíveis. Portanto, elas não são as substâncias das coisas sensíveis.

237. Mas no "Fédon" (120).

Aqui ele mostra que as Formas são de nenhum valor para explicar o vir a ser das coisas sensíveis, embora Platão tenha dito "no Fédon", isto é, em uma de suas obras, que as Formas são as causas tanto do ser quanto do vir a ser das coisas sensíveis.

Mas Aristóteles refuta isso com dois argumentos. O primeiro é o seguinte: postular a causa é postular o efeito. No entanto, mesmo que as Formas existam, as coisas particulares ou individuais que participam das Formas virão a ser somente se houver algum agente que as mova a adquirir forma. Isso é evidente a partir da opinião de Platão de que as Formas estão sempre no mesmo estado. Portanto, supondo que essas Formas existam, se os indivíduos existissem ou viessem a ser por participar delas, seguir-se-ia que substâncias individuais desse tipo sempre existiriam. Isso é claramente falso. Portanto, não se pode dizer que as Formas são as causas tanto do vir a ser quanto do ser das coisas sensíveis. A principal razão é que Platão não sustentou que as Formas são causas eficientes, como foi dito acima (226). Pois Aristóteles sustenta que o ser e o vir a ser das substâncias inferiores procedem de substâncias separadas imóveis, na medida em que essas substâncias são os motores dos corpos celestes, por meio dos quais a geração e a corrupção são produzidas nessas substâncias inferiores.

238. E muitas outras (121).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é assim: assim como os artefatos estão relacionados às causas artificiais, também os corpos naturais estão relacionados às causas naturais. Mas vemos que muitas outras coisas, além dos corpos naturais, vêm a ser no domínio desses corpos inferiores, como uma casa e um anel, para os quais os platônicos não postularam quaisquer Formas. Portanto, "outras coisas", a saber, as coisas naturais, podem tanto ser quanto vir a ser devido a tais causas próximas como as mencionadas acima, ou seja, as artificiais; de modo que, assim como as coisas artificiais vêm a ser como resultado de agentes próximos, também as coisas naturais.

LIÇÃO 16 - Argumentos contra a Visão de que as Ideias São Números

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 9: 991b 9-992a 24

“ 122. Além disso, se as Formas são números, de que maneira serão causas? Será porque as coisas existentes são outros números, de modo que este número é homem, outro é Sócrates e ainda outro é Cálías? Em que aspecto, então, as primeiras são a causa das últimas? Pois não fará diferença se as primeiras são eternas e as últimas não. Mas se é porque as coisas aqui são proporções de números, como uma harmonia, então claramente haverá um tipo de coisa do qual elas são as proporções. E se isso é matéria, evidentemente os próprios números serão certas proporções de uma coisa em relação a outra. Quero dizer que, se Cálías é uma proporção numérica de fogo, água, terra e ar, [sua Ideia também será uma proporção de certas coisas], e o homem-em-si-mesmo, seja ele um número ou não, ainda será uma proporção numérica de certas coisas e não apenas um número; nem será qualquer número por causa dessas.

123. Novamente, um número virá de muitos números, mas como ou de que maneira uma única Forma pode vir de [muitas] Formas?

124. Mas se um número não é produzido a partir delas, mas a partir das unidades que elas contêm, como as unidades no número dez mil, como as unidades estão relacionadas? Pois se elas são especificamente as mesmas, muitos absurdos se seguirão; e se não são, nem serão as mesmas umas com as outras nem todas as outras serão as mesmas que todas.

125. Pois de que maneira elas diferirão, se não têm atributos? Pois essas afirmações não são razoáveis nem estão de acordo com nosso entendimento.

126. Além disso, [se as Formas são números], é necessário estabelecer alguma outra classe de número: aquela com a qual a aritmética lida. E todas as coisas que são ditas intermediárias, de que coisas ou de que princípios em um sentido absoluto virão, ou por que razão serão [uma classe intermediária] entre as

coisas presentes e aquelas [no mundo ideal]?

127. Novamente, cada uma das unidades que estão contidas no número dois virá de um dois anterior. Mas isso é impossível.

128. Além disso, por que um número é algo composto por essas?

129. E, novamente, além do que foi dito, se as unidades são diferentes, será necessário falar delas da mesma maneira que fazem aqueles que dizem que os elementos são quatro ou dois. Pois nenhum deles designa como elemento o que é comum, ou seja, o corpo, mas sim fogo e terra, seja o corpo algo em comum ou não. Mas agora estamos falando do um como se fosse uma coisa feita de partes semelhantes, como fogo ou água. Mas se este é o caso, os números não serão substâncias. No entanto, é evidente que, se o próprio um é algo comum e um princípio, então o um é usado em sentidos diferentes; caso contrário, isso será impossível.

130. Agora, quando desejamos reduzir as substâncias aos seus princípios, afirmamos que as linhas vêm do longo e do curto, isto é, de um tipo de grande e pequeno; e o plano do largo e do estreito; e o corpo do profundo e do raso.

131. No entanto, como uma superfície conterá uma linha, ou um sólido conterá uma linha ou superfície? Pois o largo e o estreito são uma classe diferente do profundo e do raso. Assim, assim como o número não está presente nestes, porque o muito e o pouco diferem destes, é evidente que nenhuma das outras classes superiores estará presente nas inferiores. E o largo não está na classe do profundo, pois então o sólido seria um tipo de superfície.

132. Além disso, de que os pontos derivarão o ser? Platão era contrário a essa classe de objetos como uma ficção geométrica, mas os chamava de princípio de uma linha. E ele frequentemente sustenta que existem linhas indivisíveis. No entanto, estas devem ter algum [limite]. Portanto, qualquer argumento que prove a existência da linha também prova a existência do ponto.

COMENTÁRIO

239. Aqui ele destrói a opinião de Platão sobre as Formas, na medida em que Platão alegava que elas são números. A respeito disso, ele faz duas coisas. Primeiro, argumenta dialeticamente contra a opinião de Platão sobre os números, e segundo (254), contra sua opinião sobre os outros objetos da matemática ("Agora, quando desejamos").

Quanto à primeira parte, ele apresenta seis argumentos. O primeiro (122) é este: no caso de coisas que são substancialmente as mesmas, uma coisa não é a causa de outra. Mas as coisas sensíveis são substancialmente números, segundo os platônicos e pitagóricos. Portanto, se as próprias Formas são números, elas não podem ser a causa das coisas sensíveis.

240. Mas, se for dito que alguns números são Formas e outros são coisas sensíveis, como Platão literalmente sustentava (como se disséssemos que este número é homem, outro é Sócrates e outro ainda é Cálías), mesmo isso não pareceria suficiente; pois, segundo essa visão, a estrutura inteligível do número será comum tanto às coisas sensíveis quanto às Formas. Mas, no caso de coisas que têm a mesma estrutura inteligível, uma não parece ser a causa da outra. Portanto, as Formas não serão as causas das coisas sensíveis.

241. Nem se pode dizer novamente que elas são causas pelo motivo de que, se esses números são Formas, eles são eternos. Pois essa diferença, a saber, que algumas coisas diferem de outras em virtude de serem eternas e não eternas em seu próprio ser considerado absolutamente, não é suficiente para explicar por que algumas coisas são consideradas causas de outras. De fato, as coisas diferem entre si como causa e efeito antes pela relação que uma tem com a outra. Portanto, coisas que diferem numericamente não diferem entre si como causa e efeito porque algumas são eternas e outras não.

242. Novamente, diz-se que as coisas sensíveis são certas "razões" ou proporções de números, e que os números são as causas dessas coisas sensíveis, como também observamos ser o caso "nas harmonias", isto é, nas combinações de notas musicais. Pois os números são ditos ser as causas das harmonias na medida em que as proporções numéricas aplicadas aos sons produzem harmonias. Ora, se o acima é verdadeiro, então, assim como nas harmonias se encontram sons além das proporções numéricas, de modo semelhante era obviamente necessário postular, além dos números nas coisas sensíveis, algo genericamente uno ao qual as proporções numéricas são aplicadas, de modo que as proporções daquelas coisas que pertencem a esse gênero uno constituiriam as coisas sensíveis. No entanto, se aquilo ao qual a proporção numérica nas coisas sensíveis é aplicada é a matéria, evidentemente esses números separados, que são Formas, teriam que ser denominados proporções de algo uno com relação a outro. Pois este homem particular, chamado Cálías ou Sócrates, deve ser dito semelhante ao homem ideal, chamado "homem-em-si-mesmo", ou humanidade. Portanto, se Cálías não é meramente um número, mas é antes um tipo de razão ou proporção numérica dos elementos, isto é, de fogo, terra, água e ar, e se o homem-em-si-mesmo ideal é um tipo de razão ou proporção numérica de certas coisas, o homem ideal não será um número por causa de sua própria substância. Disso segue que não haverá número "à parte destes", isto é, à parte das coisas numeradas. Pois, se o número que constitui as Formas é separado em grau máximo, e se ele não é separado das coisas, mas é um tipo de proporção de coisas numeradas, nenhum outro número será agora separado. Isso é oposto à visão de Platão.

243. Segue-se também que o homem ideal é uma proporção de certas coisas numeradas, quer se sustente que ele é um número ou não. Pois, segundo aqueles que sustentavam que as substâncias são números, e segundo os filósofos da natureza, que negavam que os números são substâncias, algumas proporções numéricas devem ser encontradas nas substâncias das coisas. Isso é evidentiíssimo no caso da opinião de Empédocles, que sustentava que cada uma dessas coisas sensíveis é composta de uma certa harmonia ou proporção [dos elementos].

244. Além disso, um número (123).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte: um número é produzido a partir de muitos números. Portanto, se as Formas são números, uma Forma é produzida a partir de muitas

Formas. Mas isso é impossível. Pois, se a partir de muitas coisas que diferem especificamente algo especificamente uno é produzido, isso ocorre por mistura, na qual as naturezas das coisas misturadas não são preservadas; assim como uma pedra é produzida a partir dos quatro elementos. Novamente, a partir de coisas desse tipo que diferem especificamente, uma coisa não é produzida por causa das Formas, porque as próprias Formas são combinadas de modo a constituir uma única coisa apenas de acordo com a estrutura inteligível das coisas individuais, que são alteradas de tal maneira que podem ser misturadas. E quando as próprias Formas dos números dois e três são combinadas, elas dão origem ao número cinco, de modo que cada número permanece e é retido no número cinco.

245. Mas, como alguém poderia responder a esse argumento, em apoio a Platão, dizendo que um número não vem de muitos números, mas cada número é imediatamente constituído de unidades, Aristóteles é, portanto, lógico ao rejeitar essa resposta (124) ("Mas se um número").

Pois, se for dito que algum número maior, como dez mil, não é produzido "a partir deles", a saber, a partir de dois ou muitos números menores, mas a partir de "unidades", isto é, uns, esta questão se seguirá: Como as unidades das quais os números são compostos se relacionam entre si? Pois todas as unidades devem ou conformar-se umas com as outras ou não.

246. Mas muitas conclusões absurdas seguem-se da primeira alternativa, especialmente para aqueles que afirmam que as Formas são números. Pois seguir-se-á que diferentes Formas não diferem substancialmente, mas apenas na medida em que uma Forma supera a outra. Também parece absurdo que unidades não difiram de modo algum e, no entanto, sejam muitas, já que a diferença é um resultado da multiplicidade.

247. Mas, se elas não se conformam, isso pode ocorrer de duas maneiras. Primeiro, elas podem carecer de conformidade porque as unidades de um número diferem das de outro número, assim como as unidades do número dois diferem das do número três, embora as unidades de um mesmo número se conformem entre si. Segundo, elas podem carecer de conformidade na medida em que as unidades de um mesmo número não se conformam entre si nem com as unidades de outro número. Ele indica essa distinção quando diz: "Pois nem serão elas as mesmas umas com as outras (125)", isto é, as unidades que compõem o mesmo número, "nem todas as outras as mesmas com todas", isto é, aquelas que pertencem a números diferentes. De fato, de qualquer maneira que se considere haver falta de conformidade entre as unidades, um absurdo é aparente. Pois cada instância de não conformidade envolve alguma forma ou atributo, assim como vemos que corpos que carecem de conformidade diferem na medida em que são quentes e frios, brancos e pretos, ou em termos de atributos semelhantes. Ora, as unidades carecem de qualidades desse tipo, porque não têm qualidades, segundo Platão. Portanto, será impossível sustentar que haja qualquer não conformidade ou diferença entre elas do tipo causado por uma qualidade. Assim, é evidente que as opiniões de Platão sobre as Formas e os números não são "razoáveis" (por exemplo, aquelas provadas por um argumento apodítico), nem "de acordo com nosso entendimento" (por exemplo, aquelas coisas que são autoevidentes e verificadas pelo [hábito do] intelecto apenas, como os primeiros princípios da demonstração).

248. Além disso, [se as Formas] (126).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento contra Platão, que é o seguinte: todos os objetos da matemática, que Platão afirmava estarem no meio-termo entre as Formas e as substâncias sensíveis, derivam-se incondicionalmente dos números, seja como princípios próprios, seja como primeiros princípios. Ele diz isso porque, em um sentido, os números parecem ser os princípios imediatos dos outros objetos da matemática; pois os platônicos diziam que o número um constitui o ponto, o número dois a linha, o número três a superfície e o número quatro o sólido. Mas, em outro sentido, os objetos da matemática parecem ser reduzidos aos números como primeiros princípios e não como princípios próximos. Pois os platônicos diziam que os sólidos são compostos de superfícies, as superfícies de linhas, as linhas de pontos e os pontos de unidades, que constituem números. Mas, de qualquer maneira, seguia-se que os números são os princípios dos outros objetos da matemática.

249. Portanto, assim como os outros objetos da matemática constituíam uma classe intermediária entre as substâncias sensíveis e as Formas, de modo semelhante era necessário conceber alguma classe de número que é outra que os números que constituem as Formas e outra que aqueles que constituem a substância das coisas sensíveis. E a aritmética, que é uma das ciências matemáticas, evidentemente trata desse tipo de número como seu assunto próprio, assim como a geometria trata das extensões matemáticas. No entanto, essa posição parece ser supérflua; pois nenhuma razão pode ser dada para que o número esteja no meio-termo "entre as coisas próximas", ou coisas sensíveis, e "aquelas no mundo ideal", ou as Formas, já que tanto as coisas sensíveis quanto as Formas são números.

250. Além disso, cada uma das unidades (127).

Aqui ele apresenta o quarto argumento, que segue assim: as coisas que existem no mundo sensível e aquelas que existem no reino das entidades matemáticas são causadas pelas Formas. Portanto, se um número dois é encontrado tanto no mundo sensível quanto no reino dos objetos matemáticos, cada unidade deste dois subsequente deve ser causada por um dois anterior, que é a Forma da duplicidade. Mas é "impossível" que a unidade seja causada pela dualidade. Pois seria muito necessário afirmar isso se as unidades de um número fossem de uma espécie diferente daquelas de outro número, porque então essas unidades adquiririam sua espécie de uma Forma que é anterior às unidades desse número. E assim, as unidades de um dois subsequente teriam que ser produzidas a partir de um dois anterior.

251. Além disso, por que (128).

Aqui ele apresenta o quinto argumento, que segue assim: muitas coisas se combinam para constituir uma única coisa apenas por causa de alguma causa, que pode ser considerada extrínseca, como algum agente que as une, ou intrínseca, como algum vínculo unificador. Ou, se algumas coisas são unidas por si mesmas, uma delas deve ser potencial e a outra atual. No entanto, no caso das unidades, nenhuma dessas razões pode ser considerada a razão "pela qual um número", ou seja, a causa pela qual um número será uma certa "combinação", isto é, uma coleção de muitas unidades; como se fosse dito, será impossível dar qualquer razão para isso.

252. E, novamente, além disso (129).

Aqui ele apresenta o sexto argumento, que segue assim: se os números são as Formas e substâncias das coisas, será necessário dizer, como foi afirmado antes (245), ou que as unidades são diferentes, ou que elas são conformes. Mas se são diferentes, segue-se que a unidade como unidade não será um princípio.

Isso é esclarecido por um caso semelhante extraído da posição dos filósofos naturais. Pois alguns desses pensadores sustentavam que os quatro corpos [elementares] são princípios. Mas, embora ser um corpo seja comum a esses elementos, esses filósofos não afirmaram que um corpo comum é um princípio, mas sim fogo, terra, água e ar, que são corpos diferentes. Portanto, se as unidades são diferentes, embora todas tenham em comum a constituição inteligível da unidade, não se dirá que a própria unidade como tal é um princípio. Isso é contrário à posição dos platônicos; pois eles agora dizem que a unidade é o princípio das coisas, assim como os filósofos naturais dizem que o fogo, a água ou algum corpo com partes semelhantes é o princípio das coisas. Mas se nossa conclusão contra a teoria dos platônicos é verdadeira — que a unidade como tal não é o princípio e a substância das coisas — seguir-se-á que os números não são as substâncias das coisas. Pois o número é considerado a substância das coisas apenas na medida em que é constituído de unidades, que se diz serem as substâncias das coisas. Isso também é contrário à posição dos platônicos que agora está sendo examinada, ou seja, que os números são Formas.

253. Mas se você diz que todas as unidades são indiferenciadas, segue-se que "o todo", ou seja, todo o universo, é uma única entidade, já que a substância de cada coisa é o próprio uno, e isso é algo comum e indiferenciado. Além disso, segue-se que a mesma entidade é o princípio de todas as coisas. Mas isso é impossível pela própria noção envolvida, que é inconcebível em si mesma, ou seja, que todas as coisas sejam uma segundo o aspecto da substância. Pois essa visão contém uma contradição, já que afirma que o uno é a substância de todas as coisas, mas mantém que o uno é um princípio. Pois uma mesma coisa não é seu próprio princípio, a menos que, talvez, se diga que "o uno" é usado em sentidos diferentes, de modo que, quando os sentidos do uno são diferenciados, todas as coisas são ditas genericamente unas e não numericamente ou especificamente unas.

254. Ora, quando desejamos (130).

Aqui ele argumenta contra a posição de Platão com referência às suas visões sobre extensões matemáticas. Primeiro (130), ele apresenta a posição de Platão; e segundo (255), ele avança um argumento contra ela ("Mas como uma superfície").

Ele diz, primeiro, que os platônicos, desejando reduzir as substâncias das coisas a seus primeiros princípios, quando dizem que as próprias grandezas contínuas são as substâncias das coisas sensíveis, pensaram ter descoberto os princípios das coisas ao atribuir linha, superfície e sólido como os princípios das coisas sensíveis. Mas ao dar os princípios das grandezas contínuas, eles disseram que "comprimentos", ou seja, linhas, são compostos de longo e curto, porque sustentavam que os contrários são os princípios de todas as coisas. E como a linha é a primeira das grandezas contínuas, eles primeiro atribuíram a ela o grande e o pequeno; pois na medida em que esses dois são os princípios da linha, eles também são os princípios de outras grandezas contínuas. Ele diz "do grande e do pequeno" porque o grande e o pequeno também são colocados entre as Formas, como foi afirmado (217). Mas na medida em que são limitados por posição, e são assim

particularizados na classe das grandezas contínuas, eles constituem primeiro a linha e depois outras grandezas contínuas. E pela mesma razão, eles disseram que a superfície é composta de largo e estreito, e o corpo de profundo e raso.

255. Mas como uma superfície (130).

Aqui ele argumenta contra a posição anterior, por meio de dois argumentos. O primeiro é o seguinte. Coisas cujos princípios são diferentes são elas mesmas diferentes. Mas os princípios das grandezas contínuas mencionados acima são diferentes, de acordo com a posição anterior, pois o largo e o estreito, que são postos como princípios da superfície, pertencem a uma classe diferente do profundo e do raso, que são considerados princípios do corpo. O mesmo pode ser dito do longo e do curto, que diferem de cada um dos acima. Portanto, linha, superfície e corpo diferem todos entre si. Como então se poderá dizer que uma superfície contém uma linha, e um corpo contém uma linha e uma superfície? Em confirmação deste argumento, ele introduz um caso semelhante envolvendo número. Pois o muito e o pouco, que são considerados princípios das coisas por razão semelhante, pertencem a uma classe diferente do longo e do curto, do largo e do estreito, e do profundo e do raso. Portanto, o número não está contido nessas grandezas contínuas, mas é essencialmente separado. Logo, pela mesma razão, o superior das coisas mencionadas acima não estará contido no inferior; por exemplo, uma linha não estará contida em uma superfície, nem uma superfície em um corpo.

256. Mas porque poderia ser dito que certos dos contrários anteriores são os gêneros dos outros, por exemplo, que o longo é o gênero do largo, e o largo o gênero do profundo, ele destrói esta [objeção] pelo seguinte argumento: coisas compostas de princípios estão relacionadas entre si da mesma forma que seus princípios. Portanto, se o largo é o gênero do profundo, a superfície também será o gênero do corpo. Logo, um sólido será um tipo de plano, ou seja, uma espécie de superfície. Isso é claramente falso.

257. Além disso, de que (132).

Aqui ele dá o segundo argumento, que envolve pontos; e a respeito disso, Platão parece ter cometido dois erros. Primeiro, Platão afirmou que um ponto é o limite de uma linha, assim como uma linha é o limite de uma superfície e uma superfície o limite de um corpo. Portanto, assim como ele postulou certos princípios dos quais estes últimos são compostos, ele também deveria ter postulado algum princípio do qual os pontos derivam seu ser. Mas ele parece ter omitido isso.

258. O segundo erro é este: Platão parece ter sustentado opiniões diferentes sobre os pontos. Pois, às vezes, ele afirmava que toda a ciência da geometria trata dessa classe de coisas, ou seja, dos pontos, na medida em que considerava os pontos como princípios e substância de todas as grandezas contínuas. E ele não apenas insinuou isso, mas até afirmou explicitamente que um ponto é o princípio de uma linha, definindo-o dessa maneira. Mas muitas vezes ele disse que linhas indivisíveis são os princípios das linhas e de outras grandezas contínuas, e que essa é a classe de coisas com que a geometria lida, ou seja, linhas indivisíveis. Contudo, pelo fato de ter sustentado que todas as grandezas contínuas são compostas de linhas indivisíveis, ele não evitou a consequência de que as grandezas contínuas são compostas de pontos, e de que os pontos são os princípios das grandezas contínuas. Pois as linhas indivisíveis devem ter alguns limites, e estes só

podem ser pontos. Portanto, pelo mesmo argumento pelo qual as linhas indivisíveis são consideradas os princípios das grandezas contínuas, pelo mesmo argumento o ponto é considerado o princípio da grandeza contínua.

LIÇÃO 17 - Argumentos contra a Visão de que as Ideias são Princípios do Ser e do Conhecimento

TEXTO DE ARISTÓTELES: Capítulos 9 e 10: 992a 24-993a 27

“133. E, em geral, embora a sabedoria investigue as causas das coisas aparentes, negligenciamos este estudo. Pois nada dizemos sobre a causa da qual se origina o movimento. E, enquanto pensamos que estamos declarando a substância dessas coisas sensíveis, introduzimos outras substâncias. Mas a maneira como explicamos como estas últimas são as substâncias das primeiras é conversa vazia; pois "participar", como dissemos antes (115), não significa nada. Além disso, aquilo que vemos ser a causa nas ciências, aquilo por cuja razão todo intelecto e toda natureza operam, essa causa que dizemos ser um dos princípios, as Formas não tocam de modo algum. Mas a matemática foi transformada em filosofia pelos pensadores atuais (566), embora digam que a matemática deve ser tratada por causa de outras coisas.

134. Além disso, poder-se-ia supor que a substância subjacente [que eles consideram] como matéria é demasiado matemática, e que é antes um predicado e diferença da substância e da matéria, como o grande e o pequeno; assim como os filósofos da natureza falam do raro e do denso (56), que dizem ser as diferenças primárias do sujeito subjacente; pois "estes são uma espécie de excesso e defeito".

135. E, com relação ao movimento, se essas entidades [o grande e o pequeno] são movimento, evidentemente as Formas são movidas; mas, se não são, de onde vem o movimento? Pois [se não tem causa], todo o estudo da natureza é destruído.

136. E o que parece fácil mostrar é que todas as coisas não são uma; pois, a partir de sua posição, todas as coisas não se tornam uma. Mas se alguém

afirmar que todas as coisas são alguma coisa una, nem mesmo isso é verdade, a menos que se conceda que o universal é uma classe; e, em certos outros casos, isso é impossível.

137. Pois eles não têm nenhuma teoria sobre os comprimentos, larguras e sólidos que vêm após os números: nem como eles agora existem ou existirão, nem qual importância eles têm. Pois é impossível que eles sejam Formas (já que não são números), ou coisas intermediárias (pois essas são os objetos da matemática), ou coisas corruptíveis; mas, ao contrário, parece que eles formam uma quarta classe.

138. E, em geral, procurar os elementos das coisas existentes sem distinguir os diferentes sentidos em que as coisas são ditas ser torna impossível descobri-los. E [a sua visão é insatisfatória] de outra maneira, i.e., na maneira como eles procuram os elementos de que as coisas são compostas. Pois é impossível entender de que coisas a ação, a paixão ou a retidão é composta. Mas, se isso só é possível no caso das substâncias, então procurar os elementos de todas as coisas existentes, ou pensar que os encontramos, é um erro.

139. Mas como alguém adquirirá conhecimento dos elementos de todas as coisas? Pois é claramente impossível ter conhecimento prévio de qualquer coisa. Pois, assim como alguém que adquire conhecimento de geometria deve ter um conhecimento prévio de outras coisas, mas não das coisas que esta ciência [investiga], e que ele deve aprender, o mesmo acontece no caso das outras ciências. Portanto, se há uma ciência de todas as coisas (e deve haver uma ciência destas), como alguns dizem, aquele que aprende esta ciência não tem qualquer conhecimento prévio dela. Mas toda aprendizagem procede de coisas previamente conhecidas, todas ou algumas delas, quer a aprendizagem seja por demonstração ou por definições. Pois [as partes] de que as definições são compostas já devem ser conhecidas de antemão e ser evidentes. O mesmo é verdade no caso das coisas descobertas por indução.

140. Mas, se esta ciência fosse inata, é uma maravilha como poderíamos estar inconscientes de possuir a mais importante das ciências.

141. Novamente, como alguém pode conhecer os elementos de que as coisas são compostas, e como isso pode ser tornado evidente? Pois isso também apresenta uma dificuldade; porque alguém poderia argumentar da mesma maneira que se faz sobre certas sílabas. Pois alguns dizem que sma é composto de s, m e a, enquanto outros dizem que é um som totalmente diferente e não qualquer um daqueles que nos são conhecidos.

142. Novamente, como alguém poderia conhecer as coisas das quais um sentido tem cognição sem ter esse sentido? No entanto, isso será necessário se elas [i.e., as coisas sensíveis] são os elementos de que todas as coisas são

compostas, assim como as palavras faladas são compostas de seus elementos próprios.

Capítulo 10

143. Do que foi dito acima, então, é evidente que todos [os primeiros filósofos] parecem buscar as causas mencionadas na Física, e que não podemos enunciar nenhuma outra além destas. Mas eles entenderam essas causas de forma obscura; e, embora em um sentido todas as causas tenham sido mencionadas antes, em outro sentido não foram mencionadas de forma alguma. Na verdade, a filosofia mais antiga parece falar de forma vacilante sobre todos os assuntos, na medida em que era nova em relação aos princípios e a primeira do seu tipo. Pois mesmo Empédocles diz que as proporções estão presentes no osso, e que esta é a quiddidade ou substância de uma coisa. Mas [se isso é verdade], deve haver igualmente uma proporção da carne e de toda outra coisa ou de nada. Pois é por causa disso que a carne, o osso e toda outra coisa existem, e não por causa de sua matéria, que ele diz ser fogo, terra, ar e água. Mas, se alguém mais tivesse dito isso, teria sido obrigado a concordar com a mesma coisa. Mas ele não disse isso. Coisas como estas, então, foram explicadas antes. Portanto, voltemos novamente a quaisquer problemas que alguém possa levantar sobre o mesmo assunto; pois talvez à luz destes possamos fazer alguma investigação sobre problemas subsequentes.

COMENTÁRIO

259. Aqui Aristóteles destrói a opinião de Platão acerca dos princípios das coisas. Primeiro, destrói a opinião de Platão sobre os princípios do ser; e segundo (268), sua opinião sobre os princípios do conhecimento (“Mas como se saberá”).

Quanto à primeira parte, ele apresenta seis argumentos. O primeiro baseia-se no fato de que Platão negligenciou tratar das classes de causas. Assim, diz que “em geral, a sabedoria”, ou filosofia, tem como objetivo investigar as causas “das coisas aparentes”, i.e., das coisas aparentes aos sentidos. Pois os homens começaram a filosofar porque buscavam as causas das coisas, como foi dito no prólogo (53). Mas os platônicos, entre os quais ele se inclui, negligenciaram os princípios das coisas, porque nada disseram sobre a causa eficiente, que é a fonte da mudança. E, ao postular as Ideias, pensavam ter dado a causa formal das coisas. Contudo, embora pensassem estar falando da substância dessas coisas, i.e., das sensíveis, postularam a existência de certas outras substâncias separadas que diferem destas. No entanto, a maneira como atribuíram essas substâncias separadas como as substâncias das coisas sensíveis “é conversa vazia”, i.e., não prova nada e não é verdadeira. Pois disseram que as Formas são as substâncias das coisas sensíveis na medida em que são participadas pelas coisas sensíveis. Mas o que disseram sobre a participação é sem sentido, como é claro pelo que foi dito acima (225). Além disso, as Formas que postularam não têm conexão com a causa final, embora vejamos que esta é uma causa em certas ciências que demonstram por meio da causa final, e que é por razão desta causa que todo agente intelectual e todo agente natural opera, como foi mostrado na *Física*, Livro II. E assim como não tocam naquela

causa que é chamada de fim [ou objetivo], quando postulam a existência das Formas (169), também não tratam daquela causa que é chamada de fonte do movimento, a saber, a causa eficiente, que é o oposto, por assim dizer, da causa final. Mas os platônicos, ao omitirem causas desse tipo (já que omitiram um ponto de partida e um fim do movimento), trataram as coisas naturais como se fossem objetos da matemática, que carecem de movimento. Daí disseram que os objetos da matemática deveriam ser estudados não apenas por si mesmos, mas em função de outras coisas, i.e., dos corpos naturais; na medida em que atribuíram as propriedades dos objetos da matemática aos corpos sensíveis.

260. Além disso, poder-se-ia (134).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte: aquilo que é postulado como a matéria de uma coisa é a substância da coisa, e é predicável de uma coisa em maior grau do que algo que existe separadamente dela. Mas uma Forma existe separadamente das coisas sensíveis. Portanto, segundo a opinião dos platônicos, poder-se-ia supor que a substância subjacente como matéria é a substância dos objetos da matemática em vez de uma Forma separada. Além disso, ele admite que é predicada de uma coisa sensível em maior grau do que a Forma acima. Pois os platônicos sustentavam que o grande e o pequeno é uma diferença de substância ou matéria; pois referiam esses dois princípios à matéria, assim como os filósofos da natureza (115) sustentavam que a raridade e a densidade são as diferenças primárias do “sujeito subjacente”, ou matéria, pelas quais a matéria é alterada, e falavam delas em certo sentido como o grande e o pequeno. Isso fica claro pelo fato de que a raridade e a densidade são uma espécie de excesso e defeito. Pois o denso é o que contém muita matéria sob as mesmas dimensões, e o raro é o que contém muito pouca matéria. No entanto, os platônicos disseram que as Formas são a substância das coisas sensíveis em vez dos objetos da matemática, e que são predicáveis delas em maior grau.

261. E com relação (135).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento, que é o seguinte: se aqueles atributos que existem nas coisas sensíveis são causados por Formas separadas, é necessário dizer ou que existe uma Ideia de “movimento” entre as Formas ou que não existe. Se existe uma Forma ou Ideia de movimento entre as Formas, e não pode haver movimento sem algo que é movido, segue-se também que as Formas devem ser movidas. Mas isso se opõe à opinião dos platônicos, pois eles afirmavam que as Formas são imóveis. Por outro lado, se não há Ideia de movimento, e esses atributos que existem nas coisas sensíveis são causados pelas Ideias, será impossível atribuir uma causa para o movimento que ocorre nas coisas sensíveis; e assim toda a investigação da filosofia natural, que estuda as coisas móveis, será destruída.

262. E o que parece fácil (136).

Em seguida, ele apresenta o quarto argumento, que é o seguinte: se a unidade fosse a substância de todas as coisas, como os platônicos supunham, seria necessário dizer que todas as coisas são uma, assim como os filósofos da natureza também fizeram ao afirmar que a substância de todas as coisas é a água, e assim por diante para os outros elementos. Mas é fácil mostrar que todas as coisas não são uma. Portanto, a posição de que a unidade é a substância de todas as coisas não é tida em alta conta.

263. Mas suponhamos que alguém possa dizer que não decorre, da posição de Platão, que todas as coisas são uma em sentido absoluto, mas em sentido qualificado, assim como dizemos que algumas coisas são uma genericamente ou especificamente. E se alguém quisesse dizer que todas as coisas são uma desta forma, mesmo isso só poderia ser sustentado se o que chamo de uno fosse um gênero ou predicado universal de todas as coisas. Pois então poderíamos dizer que todas as coisas são uma especificamente, assim como dizemos que tanto um homem quanto um asno são animal substancialmente. Mas em certos casos parece impossível que haja uma única classe de todas as coisas, porque a diferença que divide essa classe necessariamente não seria uma, como será dito no Livro III (432). Portanto, de modo algum se pode sustentar que a substância de todas as coisas é uma.

264. Pois eles não têm (137).

Aqui ele apresenta o quinto argumento, que é o seguinte: Platão colocou comprimentos, larguras e sólidos depois dos números como as substâncias das coisas sensíveis, i.e., aquilo de que são compostas. Mas, de acordo com a posição de Platão, parece não haver razão pela qual eles devam ser considerados existentes agora ou no futuro. Nem essa noção parece ter qualquer eficácia para estabelecê-los como as causas das coisas sensíveis. Pois as coisas que existem “agora” devem significar coisas imóveis (porque estas existem sempre da mesma maneira), enquanto as coisas que “existirão” devem significar aquelas que são capazes de geração e corrupção, que adquirem ser após o não-ser. Isso se torna claro assim: Platão postulou três classes de coisas — as coisas sensíveis, as Formas e os objetos da matemática, que são uma classe intermediária. Mas tais linhas e superfícies como aquelas de que os corpos sensíveis são compostos não podem ser Formas; pois as Formas são essencialmente números, enquanto tais coisas [i.e., as linhas e superfícies que compõem os corpos] vêm depois dos números. Nem tais linhas e superfícies podem ser ditas uma classe intermediária entre as Formas e as coisas sensíveis; pois as coisas nesta classe intermediária são os objetos da matemática e existem separadamente das coisas sensíveis; mas isso não pode ser dito das linhas e superfícies de que os corpos sensíveis são compostos. Nem, novamente, tais linhas e superfícies podem ser coisas sensíveis; pois estas últimas são corruptíveis, enquanto essas linhas e superfícies são incorruptíveis, como será provado abaixo no Livro III (466). Portanto, essas coisas ou não são nada, ou constituem uma quarta classe de coisas, que Platão omitiu.

265. E, em geral (138).

Aqui ele apresenta o sexto argumento, que é o seguinte: é impossível descobrir os princípios de qualquer coisa que é dita em muitos sentidos, a menos que esses muitos sentidos sejam distinguidos. Ora, aquelas coisas que concordam apenas no nome e diferem em sua estrutura inteligível não podem ter princípios comuns; caso contrário, teriam a mesma estrutura inteligível, já que a estrutura inteligível de uma coisa é derivada de seus próprios princípios. Mas é impossível atribuir princípios distintos para aquelas coisas que têm apenas o nome em comum, a menos que sejam aquelas cujos princípios devem ser indicados como diferentes uns dos outros. Portanto, uma vez que o ser é predicado tanto da substância quanto dos outros gêneros em sentidos diferentes e não no mesmo sentido, Platão atribuiu princípios inadequados para as coisas ao não distinguir os seres uns dos outros.

266. Mas como alguém poderia atribuir princípios a coisas que diferem em sua estrutura inteligível e têm um nome comum, ajustando princípios próprios a cada uma sem distinguir os muitos sentidos do nome comum, e como os platônicos não fizeram isso, então “de outra maneira”, i.e., por outro argumento, eles atribuíram princípios inadequados às coisas quando buscaram os elementos de que as coisas são feitas, i.e., da maneira como os buscaram, na medida em que não atribuíram princípios que são suficientes para todas as coisas. Pois de suas afirmações é impossível entender os princípios dos quais se compõem a ação e a paixão, a curvatura e a retidão, ou outros acidentes tais. Pois eles indicaram apenas os princípios das substâncias e negligenciaram os acidentes.

267. Se alguém, em defesa de Platão, quisesse afirmar que é possível que os elementos de todas as coisas tenham sido adquiridos ou descobertos no momento em que apenas os princípios das substâncias foram adquiridos ou descobertos, essa opinião não seria verdadeira. Pois, embora os princípios das substâncias sejam também, de certo modo, os princípios dos acidentes, os acidentes têm seus próprios princípios. Nem os princípios de todos os gêneros são os mesmos em todos os aspectos, como será demonstrado adiante no Livro XI (2173) e no Livro XII (2455) desta obra.

268. Mas como alguém poderia (139).

Aqui ele argumenta dialeticamente contra a posição de Platão de que as Ideias são os princípios de nosso conhecimento científico. Ele apresenta quatro argumentos, dos quais o primeiro é este: se nosso conhecimento científico é causado pelas próprias Ideias, é impossível para nós adquirirmos conhecimento dos princípios das coisas. Mas é evidente que adquirimos conhecimento. Portanto, nosso conhecimento não é causado pelas próprias Ideias. Que seria impossível adquirir conhecimento de algo, ele prova assim: ninguém tem qualquer conhecimento prévio daquele objeto do qual deve adquirir conhecimento; por exemplo, mesmo que, no caso da geometria, alguém tenha conhecimento prévio de outras coisas necessárias para a demonstração, os objetos dos quais ele deve adquirir conhecimento não devem ser conhecidos de antemão. O mesmo também ocorre no caso das outras ciências. Mas, se as Ideias são a causa de nosso conhecimento, os homens devem ter conhecimento de todas as coisas, porque as Ideias são as estruturas inteligíveis de todas as coisas cognoscíveis. Portanto, não podemos adquirir conhecimento de nada, a menos que se diga que alguém adquire conhecimento de algo que já conhecia. Se se sustenta, então, que alguém adquire conhecimento, ele não deve ter qualquer conhecimento prévio da coisa que vem a conhecer, mas apenas de certas outras coisas através das quais ele é instruído; ou seja, adquire-se conhecimento através de coisas previamente conhecidas, "todas", isto é, universais, "ou algumas delas", isto é, coisas singulares. Aprende-se através de universais no caso daquelas coisas que são descobertas por demonstração e definição, pois, em demonstrações e definições, as coisas das quais as definições ou universais são compostos devem ser conhecidas primeiro. E, no caso das coisas que são descobertas por indução, as coisas singulares devem ser conhecidas primeiro.

269. Mas se isso, a ciência (140).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte: se as Ideias são a causa de nosso conhecimento, ele deve ser conatural a nós; pois os homens apreendem as coisas sensíveis através dessa natureza própria, porque as coisas sensíveis participam das Ideias segundo os

platônicos. Mas o conhecimento ou ciência mais importante é aquele que é conatural a nós e que não podemos esquecer, como é evidente em nosso conhecimento dos primeiros princípios da demonstração, dos quais ninguém é ignorante. Portanto, não há como podemos esquecer o conhecimento de todas as coisas causado em nós pelas Ideias. Mas isso é contrário à opinião dos platônicos, que diziam que a alma, como resultado de sua união com o corpo, esquece o conhecimento que tem de todas as coisas por natureza, e que, pelo ensino, um homem adquire conhecimento de algo que anteriormente conhecia, como se o processo de adquirir conhecimento fosse meramente um recordar.

270. Novamente, como alguém (141).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento, que é o seguinte: para conhecer as coisas, um homem deve adquirir conhecimento não apenas das formas das coisas, mas também dos princípios materiais dos quais elas são compostas. Isso é evidente pelo fato de que ocasionalmente surgem questões a respeito destes; por exemplo, a respeito desta sílaba *sma*, alguns questionam se ela é composta das três letras *s*, *m* e *a*, ou se é uma letra distinta destas e que tem seu próprio som. Mas apenas os princípios formais das coisas podem ser conhecidos através das Ideias, porque as Ideias são as formas das coisas. Logo, as Ideias não são causa suficiente de nosso conhecimento das coisas quando os princípios materiais permanecem desconhecidos.

271. Novamente, como poderia (142).

Aqui ele apresenta o quarto argumento, que é o seguinte: para conhecer a realidade, devemos conhecer as coisas sensíveis, porque as coisas sensíveis são o elemento material aparente do qual todas as coisas são compostas, assim como os sons complexos (tais como sílabas e palavras) são compostos de seus elementos próprios. Se, então, o conhecimento é causado em nós pelas Ideias, nosso conhecimento das coisas sensíveis deve ser causado pelas Ideias. Mas o conhecimento que é causado em nós pelas Ideias é apreendido sem os sentidos, porque não temos conexão com as Ideias através dos sentidos. Portanto, no ato da percepção, segue-se que qualquer pessoa que não tenha um sentido pode apreender o objeto desse sentido. Isso é claramente falso; pois um homem nascido cego não pode ter qualquer conhecimento das cores.

272. Do que foi dito (143).

Aqui ele resume as afirmações feitas pelos filósofos antigos. Ele diz que, a partir do que foi dito acima, é evidente que os filósofos antigos tentaram investigar a causa que ele [Aristóteles] tratou na *Física*, e que em suas afirmações não encontramos nenhuma causa além daquelas estabelecidas nessa obra. No entanto, esses homens discutiram essas causas de modo obscuro; e, embora de certo modo tenham mencionado todas essas causas, de outro modo não mencionaram nenhuma delas. Pois, assim como as crianças pequenas inicialmente falam de forma imperfeita e gaguejante, de maneira semelhante esta filosofia, por ser nova, parece falar de forma imperfeita e gaguejante sobre os princípios de todas as coisas. Isso é corroborado pelo fato de que Empédocles foi o primeiro a dizer que os ossos têm uma certa proporção, ou mistura proporcional [dos elementos], e que isso é a quiddidade ou substância de uma coisa. Mas o mesmo também deve ser verdadeiro para a carne e para qualquer outra coisa singular ou para nenhuma delas, pois todas essas coisas são misturas de elementos. E por esta razão é evidente que a carne, o osso e todas as coisas deste tipo não são o que são por causa de sua matéria, que ele identificou com os quatro

elementos, mas por causa deste princípio — sua forma. No entanto, Empédocles, compelido como que pela necessidade da verdade, teria mantido esta visão se ela tivesse sido expressa mais claramente por outra pessoa, mas ele não a expressou claramente. E, assim como os filósofos antigos não expressaram claramente a natureza da forma, também não expressaram claramente a natureza da matéria, como foi dito acima sobre Anaxágoras (90). Nem expressaram claramente a natureza de quaisquer outros princípios. Portanto, sobre tais coisas, que foram afirmadas de forma imperfeita, já falamos antes (190). E, com relação a estas questões, reafirmaremos novamente no Livro III (423) quaisquer dificuldades que possam ser levantadas sobre ambos os lados da questão. Pois, talvez, a partir de tais dificuldades, descobriremos alguma informação útil para lidar com os problemas que devem ser examinados e resolvidos posteriormente ao longo de toda esta ciência.