LIVRO III

PROBLEMAS METAFÍSICOS

- LIÇÃO I - A Necessidade de Questionar Tudo na Busca pela Verdade Universal
- LIÇÃO 2 - Questões Sobre o Método Desta Ciência
- LIÇÃO 3 - Questões Acerca das Coisas com as Quais Esta Ciência Trata
- LIÇÃO 4 - Todas as Classes de Causas São Estudadas por Uma Única Ciência ou por Várias?
- LIÇÃO 5 - Os Princípios da Demonstração e da Substância São Considerados por Uma Ciência ou por Várias?
- LIÇÃO 6 - Todas as Substâncias São Consideradas por uma Ciência ou por Muitas? A Ciência da Substância Considera os Acidentes Essenciais da Substância?
- LIÇÃO 7 - Existem Outras Substâncias Separadas das Coisas Sensíveis? Crítica das Diferentes Opiniões sobre os Objetos da Matemática
- LIÇÃO 8 - Os Gêneros São Princípios das Coisas? E, Em Caso Afirmativo, Isso se Aplica aos Gêneros Mais Universais ou aos Mais Próximos dos Indivíduos?
- LIÇÃO 9 - Existem Quaisquer Universais à Parte das Coisas Singulares Percebidas pelos Sentidos e Daquelas que São Compostas de Matéria e Forma?
- LIÇÃO 10 - Todas as Coisas Têm uma Única Substância? Todas as Coisas Têm os Mesmos ou Diferentes Princípios?
- LIÇÃO 11 - As Coisas Corruptíveis e Incorruptíveis Têm os Mesmos ou Diferentes Princípios?
- LIÇÃO 12 - A Unidade e o Ser São a Substância e o Princípio de Todas as Coisas?
- LIÇÃO 13 - Números e Quantidades Contínuas São as Substâncias e os Princípios das Coisas Sensíveis?
- LIÇÃO 14 - Há Formas Separadas Além dos Objetos da Matemática e das Coisas Sensíveis?
- LIÇÃO 15 - Os Primeiros Princípios Existem em Ato ou em Potência, e São Universais ou Singulares?

LIÇÃO I - A Necessidade de Questionar Tudo na Busca pela Verdade Universal

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 1: 995a 24-995b 4

> *176. Com vistas à ciência sob investigação, devemos atacar primeiro aqueles assuntos que devem ser investigados primeiro. Estes são todos os assuntos sobre os quais alguns homens tiveram opiniões diferentes, e quaisquer outros além destes que tenham sido omitidos.*
>
> *177. Ora, para aqueles que desejam investigar a verdade, vale a pena ponderar bem estas dificuldades. Pois o estudo subsequente da verdade nada mais é do que a solução de problemas anteriores. Porque é impossível desatar um nó sem conhecê-lo. Mas uma perplexidade por parte da mente torna isso evidente em relação ao assunto em questão; pois na medida em que a mente está perplexa, nessa medida ela experimenta algo semelhante a homens que estão amarrados; pois em ambos os casos é impossível avançar. Por esta razão, então, é primeiro necessário considerar todas as dificuldades e as razões para elas.*
>
> *178. [Isto também é necessário] por outra razão, a saber, que aqueles que fazem investigações sem primeiro reconhecer o problema são como aqueles que não sabem para onde devem ir.*
>
> *179. Além disso, ninguém saberia nem mesmo quando encontra a coisa que está buscando [e quando não]; pois o objetivo não é evidente para tal homem, mas é evidente para aquele que previamente discutiu as dificuldades.*
>
> *180. Ademais, aquele que ouviu todos os argumentos dos litigantes, por assim dizer, e daqueles que debatem a questão, está necessariamente em melhor posição para julgar.*

COMENTÁRIO

338. Tendo indicado no Livro II (331) o método de considerar a verdade, o Filósofo agora prossegue em seu estudo da verdade. Primeiro, ele procede de modo disputativo, indicando os pontos que

são questionáveis no que diz respeito à verdade das coisas. Segundo (529), ele começa a estabelecer o que é verdadeiro, e o faz no Livro IV, que começa: "Há uma certa ciência."

A primeira parte é dividida em duas seções. Na primeira, ele expõe o que pretende fazer. Na segunda (346), ele procede à ação ("O primeiro problema").

Em relação à primeira, ele faz duas coisas. Primeiro, expõe o que pretende fazer. Segundo (339), ele dá as razões para isso ("Agora, para aqueles").

Ele diz, então, que, tendo em vista esta ciência que buscamos sobre os primeiros princípios e o que é universalmente verdadeiro sobre as coisas, devemos atacar, primeiro de tudo, aqueles assuntos sobre os quais é necessário levantar questões antes que a verdade seja estabelecida. Ora, há pontos disputados deste tipo por duas razões: ou porque os filósofos antigos tinham uma opinião diferente sobre essas coisas do que é realmente verdadeiro, ou porque eles negligenciaram completamente considerá-las.

339. **Agora, para aqueles** (177).

Aqui ele apresenta quatro argumentos em apoio a esta tese:

Primeiro, ele diz que para aqueles que desejam investigar a verdade, "vale a pena", i.e., vale o esforço, "ponderar bem essas dificuldades", i.e., examinar cuidadosamente aquelas matérias que são questionáveis. Isso é necessário porque o estudo subsequente da verdade não é nada mais do que a solução de dificuldades anteriores. Ora, ao desatar um nó físico, é evidente que aquele que não conhece esse nó não pode desatá-lo. Mas uma dificuldade sobre algum assunto está relacionada à mente como um nó físico está ao corpo, e manifesta o mesmo efeito. Pois, na medida em que a mente está perplexa sobre algum assunto, ela experimenta algo semelhante àqueles que estão firmemente amarrados. Assim como aquele cujos pés estão amarrados não pode avançar em um caminho terreno, de modo semelhante, aquele que está perplexo, e cuja mente está, por assim dizer, amarrada, não pode avançar no caminho do conhecimento especulativo. Portanto, assim como aquele que deseja desatar um nó físico deve primeiro inspecionar o nó e a maneira como ele está atado, de modo semelhante, aquele que quer resolver um problema deve primeiro examinar todas as dificuldades e as razões para elas.

340. **[Isso também é necessário]** (178).

Aqui ele apresenta o segundo argumento. Ele diz que aqueles que desejam investigar a verdade sem primeiro considerar o problema são como aqueles que não sabem para onde vão. Isso é verdade por esta razão: assim como o término de uma jornada é o objetivo pretendido por aquele que viaja a pé, de modo semelhante, a solução de um problema é o objetivo pretendido por aquele que busca a verdade. Mas é evidente que aquele que não sabe para onde vai não pode ir diretamente para lá, exceto talvez por acaso. Portanto, também ninguém pode buscar a verdade diretamente a menos que primeiro veja o problema.

341. **Além disso, alguém** (179).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento. Ele diz que, assim como aquele que ignora para onde vai não sabe se deve parar ou prosseguir quando atinge seu objetivo designado, de modo semelhante, aquele que não sabe de antemão o problema cuja solução marca o término de sua busca não pode saber quando encontra a verdade que busca e quando não. Pois ele não sabe qual é o objetivo de suas investigações, mas isso é evidente para aquele que conhecia o problema de antemão.

342. **Além disso** (180).

Ele apresenta o quarto argumento, que é tomado do ponto de vista de um juiz. Pois um juiz deve emitir julgamento sobre as coisas que ouve. Mas, assim como alguém pode emitir julgamento em um processo apenas se ouvir os argumentos de ambos os lados, de modo semelhante, aquele que precisa emitir julgamento sobre uma filosofia está necessariamente em melhor posição para fazê-lo se ouvir todos os argumentos, por assim dizer, dos disputantes.

343. Deve-se notar que foi por essas razões que Aristóteles estava acostumado, em quase todas as suas obras, a expor os problemas que surgem antes de investigar e estabelecer o que é verdadeiro. Mas, enquanto em outras obras Aristóteles estabelece os problemas um a um para estabelecer a verdade sobre cada um, nesta obra ele expõe todos os problemas de uma só vez e, depois, na ordem adequada, estabelece as coisas que são verdadeiras. A razão para isso é que outras ciências consideram a verdade de uma maneira particular e, portanto, pertence a elas levantar problemas de um tipo particular sobre verdades individuais. Mas, assim como pertence a esta ciência fazer um estudo universal da verdade, também lhe pertence discutir todos os problemas que pertencem à verdade. Portanto, ela não discute seus problemas um a um, mas todos de uma só vez.

344. Também pode haver outra razão [pela qual Aristóteles procede desta maneira], a saber, que esses problemas sobre os quais ele toca são principalmente aqueles sobre os quais os filósofos mantiveram opiniões diferentes. No entanto, ele não procede para investigar a verdade na mesma ordem que os outros filósofos fizeram. Pois ele começa com coisas sensíveis e evidentes e procede àquelas que são separadas da matéria, como é evidente abaixo no Livro VII (1566), enquanto os outros filósofos queriam aplicar princípios inteligíveis e abstratos às coisas sensíveis. Portanto, porque ele não pretendia estabelecer a verdade na mesma ordem seguida pelos outros filósofos, e de cujas visões esses problemas surgem, ele decidiu apresentar primeiro todos os problemas em uma seção separada e, depois, resolver esses problemas em sua ordem adequada.

345. Averróis apresenta outra razão [para o procedimento de Aristóteles]. Ele diz que Aristóteles procede dessa maneira por causa da relação desta ciência com a lógica, que será abordada adiante no Livro IV (588); e, portanto, ele fez da discussão dialética uma parte principal desta ciência.

LIÇÃO 2 - Questões Sobre o Método Desta Ciência

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 1: 995b 4-995b 27

> *181. O primeiro problema diz respeito às coisas sobre as quais levantamos questões em nossas declarações introdutórias, isto é, se pertence a uma ciência ou a muitas especular sobre as causas.*
>
> *182. E há também o problema sobre se pertence a esta ciência conhecer apenas os princípios da substância, ou também os princípios nos quais todas as ciências baseiam suas demonstrações, por exemplo, se é possível afirmar e negar uma mesma coisa ao mesmo tempo ou não; e outros princípios como esses. E se esta ciência trata da substância, há a questão se uma única ciência trata de todas as substâncias, ou muitas ciências. E se muitas, se todas são aparentadas, ou se algumas devem ser chamadas de sabedoria e outras de outra coisa.*
>
> *183. É necessário também investigar se apenas as substâncias sensíveis devem ser consideradas existentes, ou se existem outras substâncias além destas; e se elas são únicas, ou se há muitas classes de substâncias, como foi afirmado por aqueles que criaram as Formas e fizeram dos objetos matemáticos uma classe intermediária entre essas Formas e as substâncias sensíveis. Como dissemos, então, é necessário examinar estas questões.*
>
> *184. Há também o problema sobre se esta especulação diz respeito apenas às substâncias ou também aos acidentes próprios das substâncias. E devemos investigar sobre identidade e diferença, semelhança e dessemelhança, contrariedade, prioridade e posterioridade, e todas as outras coisas desse tipo que os dialéticos tentam tratar (baseando suas investigações apenas em probabilidades); pois também a eles pertence teorizar sobre todas essas coisas. Além disso, devemos investigar todos os acidentes essenciais dessas mesmas coisas; e não apenas o que cada uma delas é, mas também se há um contrário para cada uma.*

COMENTÁRIO

Q. 1: Esta ciência faz uso de todas as quatro causas?

346. Seguindo seu plano anunciado, o Filósofo começa a estabelecer os problemas que são encontrados no estabelecimento da verdade; e divide isso em duas partes. Na primeira, ele apresenta esses problemas; e na segunda (369), ele apresenta as razões para esses problemas, indicando os argumentos de cada lado da questão (“Portanto, discutamos”).

Agora, foi afirmado no Livro II (335) que é necessário buscar o método de uma ciência antes de buscar a própria ciência. Portanto, ele apresenta, primeiro, os problemas que pertencem ao método de investigação desta ciência. Segundo (355), ele apresenta os problemas que pertencem aos primeiros princípios com os quais esta ciência lida, como foi afirmado no Livro I (36) (“E devemos investigar”).

Agora, uma ciência se preocupa com duas coisas, como foi dito no Livro II (336), a saber, um estudo das causas pelas quais ela demonstra e as coisas com as quais lida. Portanto, em relação ao primeiro ponto, ele faz duas coisas. Primeiro, ele apresenta um problema sobre a investigação das causas. Segundo (347), ele apresenta vários problemas sobre as coisas com as quais esta ciência lida (“E há também o problema”).

Ele diz, então, que o primeiro problema é aquele que propusemos nas questões levantadas no final do Livro II (336), que é, por assim dizer, o prólogo de toda a ciência, isto é, se um estudo das quatro causas em suas quatro classes pertence a uma ciência ou a muitas ciências diferentes. E isto é perguntar se pertence a uma ciência, e especialmente a esta ciência, demonstrar por meio de todas as causas, ou antes, se algumas ciências demonstram por uma causa e outras por outra.

Q. 2: Ela considera tanto os princípios da substância quanto os princípios do conhecimento?

347. **E há também o problema** (182).

Aqui ele levanta problemas sobre as coisas que esta ciência considera. Primeiro, indaga sobre as coisas que esta ciência considera acerca das substâncias; e segundo (350), sobre as próprias substâncias (“É também necessário”). Quanto ao primeiro, ele levanta três questões. Pois se supõe, a partir do que foi dito no Livro I (35), que esta ciência considera os primeiros princípios, a primeira questão aqui será se pertence a esta ciência conhecer apenas os primeiros princípios das substâncias, ou também considerar os primeiros princípios da demonstração, pelos quais todas as ciências demonstram. Por exemplo, deve esta ciência considerar se é possível afirmar e negar uma mesma coisa ao mesmo tempo ou não? E o mesmo se aplica aos outros primeiros e autoevidentes princípios da demonstração.

Q. 3: Seu sujeito são todas as substâncias, ou diferentes ciências consideram diferentes substâncias?

348. E se esta ciência considera a substância como o tipo primário de ser, a segunda questão é se há uma única ciência que considera todas as substâncias, ou se há muitas ciências que consideram diferentes substâncias. Pois parece que deveria haver muitas ciências que consideram muitas substâncias.

Q. 4: Ela é distinta de outras ciências?

349. E se há muitas ciências que consideram muitas substâncias, a terceira questão é se todas são "aparentadas", isto é, se todas pertencem a uma mesma classe, como a geometria e a aritmética pertencem à classe da ciência matemática, ou se não, e algumas pertencem à classe da sabedoria e outras a outra classe, por exemplo, à classe da filosofia natural ou à da ciência matemática. Pois, de acordo com o primeiro ponto de vista, parece que não pertencem a uma mesma classe, já que substâncias materiais e imateriais não são conhecidas pelo mesmo método.

Q. 5. Existem substâncias imateriais, e de que tipo?

350. **É também necessário** (183).

Aqui ele acrescenta ao número de questões sobre a substância; e faz isso levantando duas questões. A primeira questão é se apenas as substâncias sensíveis devem ser consideradas como existentes, como afirmavam os filósofos da natureza, ou se, além das substâncias sensíveis, existem outras substâncias imateriais e inteligíveis, como afirmava Platão.

351. E se existem algumas substâncias separadas das coisas sensíveis, a segunda questão é se "elas são únicas", isto é, se pertencem apenas a uma classe, ou se há muitas classes de tais substâncias. Pois certos homens, entendendo que há uma dupla abstração, a saber, a do universal a partir do particular e a da forma matemática a partir da matéria sensível, sustentaram que cada classe é subsistente por si mesma. Assim, sustentaram que existem substâncias separadas que são universais abstratos subsistentes, e entre estas e as substâncias sensíveis particulares colocaram os objetos da matemática — números, grandezas contínuas e figuras — que consideravam como coisas subsistentes separadas. Acerca das questões que agora foram levantadas, é necessário investigá-las adiante. Ele faz isso, primeiro, argumentando ambos os lados da questão e, segundo, determinando sua verdade.

Q. 6: Esta ciência considera acidentes ou propriedades da substância?

352. **Há também o problema** (184).

Aqui ele pergunta se as investigações desta ciência se estendem aos acidentes; e levanta três questões. A primeira é se esta ciência, visto que é chamada de filosofia da substância, especula apenas sobre a substância, ou se também especula sobre os acidentes próprios da substância; pois parece ser ofício da mesma ciência considerar um sujeito e os acidentes próprios desse sujeito.

Q. 7: Como ela difere da lógica ao considerar estas coisas?

353. A segunda questão é se esta ciência considera certas coisas que parecem ser acidentes próprios do ser e que pertencem a todos os seres, a saber, mesmidade e diferença, semelhança e dessemelhança, contrariedade, prioridade e posterioridade, e todas as outras deste tipo que são tratadas pelos dialéticos, que lidam com todas as coisas. No entanto, eles não examinam tais coisas segundo premissas necessárias, mas segundo premissas prováveis. Pois, de um ponto de vista, parece que, como esses acidentes são comuns, eles pertencem à filosofia primeira; mas de

outro ponto de vista, parece que, como são considerados pelos dialéticos, cujo ofício é argumentar a partir de probabilidades, um exame deles não pertence à consideração do filósofo, cujo ofício é demonstrar.

P. 8: Considera como esses acidentes estão inter-relacionados?

354. E, uma vez que certas propriedades adequadas fluem naturalmente desses acidentes comuns do ente, a terceira questão é se é função do filósofo considerar, quanto aos acidentes comuns, apenas sua quididade ou também suas propriedades; por exemplo, se para cada um há um único oposto.

LIÇÃO 3 - Questões Acerca das Coisas com as Quais Esta Ciência Trata

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 1: 995b 27-996a 17

> *185. E devemos investigar se são os gêneros que constituem os princípios e elementos das coisas, ou as partes nas quais cada coisa existente é dividida. E se são os gêneros, se são aqueles que são predicados dos indivíduos primeiro ou por último. E devemos também investigar se animal ou homem é um princípio, e existe mais verdadeiramente que o singular.*
>
> *186. Mas, acima de tudo, é necessário investigar e tratar a questão sobre se, além da matéria, há alguma causa no sentido próprio ou não; e se ela é separável ou não; e se é numericamente una ou múltipla. E devemos perguntar se há algo além do sínolo (e por sínolo entendo matéria quando algo é predicado dela), ou nada; ou se isso é verdade para algumas coisas, mas não para outras, [e quais são essas coisas].*
>
> *187. Além disso, devemos investigar se os princípios das coisas são limitados em número ou em espécie, tanto aqueles nas estruturas inteligíveis das coisas quanto aqueles no sujeito subjacente; e se os princípios das coisas corruptíveis e das incorruptíveis são os mesmos ou diferentes; e se todos são incorruptíveis, ou se os das coisas corruptíveis são corruptíveis. E a questão mais difícil de todas, e a mais disputada, é se o uno e o ente são algo diferente das substâncias das coisas existentes, como dizem os pitagóricos e Platão, ou se não é esse o caso, mas o sujeito subjacente é algo diferente, como Empédocles sustenta acerca do amor, outro pensador acerca do fogo, outro acerca da água, e outro acerca do ar. E devemos investigar se os princípios das coisas são universais ou coisas singulares.*
>
> *188. Novamente, devemos investigar se eles existem em potência ou em ato. E também se são princípios das coisas de alguma outra maneira ou em referência ao movimento; pois essas questões apresentam grande dificuldade.*

> *189. E, além dessas questões, devemos investigar se números ou comprimentos e pontos são de algum modo substâncias ou não. E se são substâncias, se são separados das coisas sensíveis ou se encontram nelas. Acerca de todas essas matérias, não é apenas difícil descobrir o que é verdadeiro, mas não é nem mesmo fácil enunciar bem os problemas.*

COMENTÁRIO

Q. 9: Como as substâncias devem ser analisadas, em elementos ou em gêneros?

355. Tendo apresentado questões relativas ao método de investigação que esta ciência utiliza, o Filósofo apresenta agora questões relativas às coisas que esta ciência considera. E, uma vez que esta ciência considera os primeiros princípios, como foi dito no Livro I (35), ele levanta aqui, portanto, questões relativas aos princípios das coisas.

Ora, tanto as Formas quanto os objetos da matemática eram tidos como os primeiros princípios das coisas. Portanto, primeiro, ele levanta questões acerca das Formas; e segundo (366), acerca dos objetos da matemática ("E, além dessas questões").

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, pergunta quais coisas são princípios; e segundo (361), que tipo de entes eles são ("Além disso, devemos investigar").

E já que se sustentava que os universais separados eram os princípios das coisas, ele pergunta, primeiro, se os universais são os princípios das coisas; e, segundo (357), se as entidades separadas são os princípios das coisas ("Mas, acima de tudo").

Sobre o primeiro, ele faz duas perguntas. A primeira é se os gêneros constituem os princípios e elementos das coisas, ou as partes últimas nas quais cada coisa individual é dissolvida. Essa questão surge porque um elemento é aquilo de que uma coisa é primeiramente composta e no qual é finalmente dissolvida. Ora, encontramos um duplo modo de composição e dissolução. Um diz respeito à constituição inteligível, na qual as espécies são resolvidas em gêneros, e segundo esse modo, os gêneros parecem ser os princípios e elementos das coisas, como Platão afirmou. O outro modo de composição e dissolução diz respeito à ordem real; por exemplo, os corpos naturais são compostos de fogo, ar, água e terra, e são dissolvidos nesses. Foi por essa razão que os filósofos naturalistas afirmaram que os elementos constituem os primeiros princípios das coisas.

356. E supondo que os gêneros são os princípios das coisas, a segunda questão é se os princípios das coisas devem ser identificados com os universais que são predicados das coisas individuais, ou seja, as espécies ínfimas, que ele chama de gêneros segundo o uso dos platônicos, porque as espécies ínfimas contêm sob si muitos indivíduos, assim como os gêneros contêm muitas espécies; ou se são antes os primeiros e mais comuns gêneros que constituem os princípios, por exemplo, qual dos dois é mais princípio, animal ou homem; pois o homem é um princípio segundo os platônicos, e é mais real do que qualquer homem singular. Ora, esse problema surge por causa de

duas divisões que a razão faz. Uma é aquela pela qual dividimos os gêneros em espécies, e a outra é aquela pela qual resolvemos as espécies em gêneros. Pois parece que o que é o termo último em um processo de divisão é sempre o primeiro princípio e elemento em um processo de composição.

Q. 10: Existe um princípio imaterial? Ele é um ou múltiplo?

357. **Mas, acima de tudo** (186).

Aqui ele indaga se as entidades separadas são os princípios das coisas; e levanta quatro questões. Pois, como os primeiros filósofos da natureza postularam apenas uma causa material, a primeira questão é se, além da matéria, há algo mais que seja uma causa no sentido próprio ou não.

358. E, admitindo que haja alguma outra causa além da matéria, a segunda questão é se ela é separável da matéria, como Platão sustentou, ou como Pitágoras sustentou.

359. E, se há algo separável da matéria, a terceira questão é se é uma coisa única, como Anaxágoras afirmou, ou muitas, como Platão e o próprio Aristóteles afirmaram.

Q. 11: A individualidade é distinta da forma específica?

360. A quarta questão é se há algo "além do *synolon*", i.e., o todo concreto, ou nada; ou se há algo em certos casos e não em outros; e que tipo de coisas são aquelas em que há algo mais, e que tipo de coisas são aquelas em que não há. E ele explica o que é um *synolon* ou todo concreto; i.e., é a matéria quando algo é predicado dela. Ora, para entender isso, devemos notar que Platão afirmou que o homem e o cavalo, e os universais que são predicados dessa maneira, são certas Formas separadas; e que o homem é predicado de Sócrates ou Platão pelo fato de que a matéria sensível participa de uma Forma separada. Daí Sócrates ou Platão ser chamado de *synolon* ou todo concreto, porque cada um é constituído como resultado da matéria participando de uma forma separada. E cada um é, por assim dizer, uma espécie de predicado da matéria. Por isso, o Filósofo pergunta aqui se a quididade da coisa individual é algo distinto da própria coisa individual, ou não; ou também se é algo no caso de algumas coisas e não no de outras. O Filósofo responderá a esta questão no Livro VII (7356).

361. **Além disso, devemos investigar** (187).

Aqui ele levanta questões sobre o modo como os princípios existem. E, como o ser é dividido pelo uno e múltiplo, e pelo ato e potência, ele pergunta, primeiro, se esses princípios são um ou múltiplos; e segundo (365), se são atuais ou potenciais ("Novamente, devemos investigar"). Quanto ao primeiro, ele faz quatro perguntas:

Q. 12:

A primeira é se os princípios das coisas são limitados em número ou em espécie; como dizemos, por exemplo, que há três princípios da natureza. Ora, a afirmação de que são limitados em número pode significar que o princípio da natureza é numericamente uma única forma e uma única matéria e privação. E a afirmação de que são limitados em espécie pode significar que há muitos princípios materiais que têm em comum a natureza específica de princípio material, e assim por diante para

os demais. E, como alguns filósofos, como os platônicos, atribuíam causas formais às coisas, enquanto outros, como os antigos filósofos naturalistas, atribuíam apenas causas materiais às coisas, ele acrescenta que esta questão é aplicável tanto "nas estruturas inteligíveis", i.e., nas causas formais, "quanto no sujeito subjacente", i.e., nas causas materiais.

Q. 13: Os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis são os mesmos ou diferentes?

362. (2) A segunda questão é se os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis são os mesmos ou diferentes. E, se são diferentes, se todos são incorruptíveis, ou se os princípios das coisas corruptíveis são corruptíveis e os das coisas incorruptíveis são incorruptíveis.

Q. 14: “Um” e “ser” são idênticos às naturezas específicas ou distintos delas?

363. (3) A terceira questão é se unidade e ser significam a própria substância das coisas e não algo acrescentado à substância das coisas, como afirmavam os pitagóricos e platônicos; ou se não significam a substância das coisas, mas algo diferente é o sujeito da unidade e do ser, por exemplo, fogo ou ar ou algo desse tipo, como sustentavam os antigos filósofos da natureza. Agora ele diz que esta questão é a mais difícil e a mais intrigante, pois dela depende todo o pensamento de Platão e Pitágoras, que sustentavam que os números são a substância das coisas.

364. A quarta questão é se os princípios das coisas são “de algum modo universais ou são, em certo sentido, coisas singulares”, ou seja, se aquelas coisas que são consideradas princípios têm o caráter de um princípio no sentido de uma natureza inteligível universal, ou conforme cada uma é uma coisa particular e singular.

365. Novamente, devemos investigar (188).

Aqui ele pergunta se esses princípios existem em potência ou em ato. Esta questão parece se referir especialmente aos princípios materiais; pois pode ser objeto de disputa se o primeiro princípio material é algum corpo atual, como fogo ou ar, como sustentavam os antigos filósofos da natureza, ou algo que é apenas potencial, como Platão sustentava. E como o movimento é a atualização de algo em potência e é, de certo modo, intermediário entre a potência e o ato, ele acrescenta, portanto, outra questão: se os princípios das coisas são causas apenas em referência ao movimento, como os filósofos da natureza postulavam apenas princípios de movimento, materiais ou eficientes, ou se também são princípios que atuam de outra maneira que não pelo movimento, como Platão afirmava que as coisas sensíveis são causadas por entidades imateriais por uma certa participação nestas. Além disso, ele diz que essas questões foram levantadas porque apresentam a maior dificuldade, como fica claro pela maneira como os filósofos discordaram sobre elas.

366. E além destas (189).

Aqui ele levanta questões sobre os objetos da matemática, que são postulados como princípios das coisas. Ele levanta duas questões. A primeira é se números, comprimentos, figuras e pontos são de

algum modo substâncias, como sustentavam os pitagóricos ou platônicos, ou se não são, como sustentavam os filósofos da natureza.

367. E se são substâncias, a segunda questão é se são separados das coisas sensíveis, como sustentavam os platônicos, ou existem nas coisas sensíveis, como sustentavam os pitagóricos.

368. Ora, essas questões são levantadas como problemas que devem ser debatidos e resolvidos adiante, porque nessas matérias não é apenas difícil descobrir a verdade, mas nem mesmo é fácil debater adequadamente a questão encontrando argumentos prováveis para ambos os lados da questão.

LIÇÃO 4 - Todas as Classes de Causas São Estudadas por Uma Única Ciência ou por Várias?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 2: 996a 18-996b 26

> *190. Portanto, discutamos primeiro o problema sobre o qual falamos primeiro (181): se é ofício de uma única ciência ou de várias estudar todas as classes de causas.*
>
> *191. Pois como seria ofício de uma única ciência chegar aos princípios, já que eles não são contrários?*
>
> *192. Além disso, no caso de muitas coisas existentes, nem todos os princípios estão presentes. Pois como pode um princípio de movimento estar presente em todas as coisas imóveis, ou como a natureza do bem pode ser encontrada ali? Pois tudo o que é um bem em si mesmo e por razão de sua própria natureza é um fim e, portanto, uma causa, porque é por causa dele que as outras coisas vêm a ser e existem. Além disso, o fim e aquilo para o qual algo vem a ser é o termo de alguma ação. Mas todas as ações envolvem movimento. Portanto, seria impossível que este princípio estivesse presente em coisas imóveis, nem poderia haver um autoagathon, ou seja, um bem em si. Por isso, também na matemática nada é provado por meio desta causa, nem há qualquer demonstração com base no fato de que uma coisa é melhor ou pior. Nem ninguém faz qualquer menção a algo desse tipo. E por essa razão, alguns dos sofistas, por exemplo, Aristipo, desconsideravam estas coisas. Pois nas outras artes, mesmo nas servis, como a construção e a sapataria, todas as coisas devem ser explicadas com base no fato de que são melhores ou piores; mas as ciências matemáticas não dão nenhuma conta das coisas que são boas ou más.*
>
> *193. Mas, por outro lado, se há muitas ciências das causas, e ciências diferentes para princípios diferentes, qual delas deve ser considerada aquela que se busca,*

> *ou qual daqueles que as possuem é o mais bem informado sobre o assunto investigado?*
>
> *194. Pois é possível que a mesma coisa tenha todas as classes de causas; por exemplo, no caso de uma casa, a fonte do movimento é a arte e o construtor, a razão pela qual ela existe é sua função, a matéria é terra e pedras, e a forma é o plano.*
>
> *195. Portanto, a partir das coisas que foram estabelecidas há pouco (14-26:C 36-51) sobre qual das ciências se deveria chamar de sabedoria, há razão para chamar cada uma delas assim. Pois, na medida em que a sabedoria tem precedência e é uma ciência mais autoritativa, e aquela que as outras, como escravas, não têm o direito de contradizer, então a ciência que trata do fim e do bem é tal ciência, porque as outras coisas existem por causa disso.*
>
> *196. Mas, na medida em que a sabedoria foi definida (24:C 49) como a ciência das primeiras causas e do que é mais cognoscível, tal ciência será sobre a substância. Pois, embora um sujeito possa ser conhecido de muitas maneiras, dizemos que aquele que sabe o que uma coisa é em seu ser a conhece melhor do que aquele que a conhece em seu não-ser. E no primeiro caso, um conhece melhor que o outro, especialmente aquele que sabe o que uma coisa é, e não quão grande ela é, ou de que tipo é, ou qualquer coisa que ela está naturalmente disposta a fazer ou sofrer. Além disso, no caso de outras coisas, também pensamos que conhecemos cada coisa singular, e aquelas das quais há demonstrações, quando sabemos o que cada uma é, por exemplo, o que é a quadratura, porque é encontrar o termo médio. O mesmo é verdade em outros casos.*
>
> *197. Mas, com relação aos processos de geração e ações e toda mudança, pensamos que os conhecemos perfeitamente quando conhecemos o princípio do movimento. Mas isso difere e é oposto ao fim do movimento. E por essa razão parece ser da alçada de uma ciência diferente especular sobre cada uma dessas causas.*

COMENTÁRIO

Q 1: Uma única ciência pode considerar muitas causas?

369. Tendo levantado as questões que causam dificuldade nesta ciência, Aristóteles começa aqui a tratá-las dialeticamente. Isso se divide em três partes. Na primeira parte, ele trata das questões que pertencem ao método de investigação desta ciência. Na segunda (403), ele trata das questões que pertencem às substâncias (“Além disso, há”). Na terceira (423), ele trata das questões que pertencem aos princípios das substâncias (“Quanto aos princípios”).

Em relação à primeira, ele faz três coisas. Primeiro, ele argumenta dialeticamente sobre o método de investigação desta ciência, com referência às causas por meio das quais ela demonstra; segundo (387), com referência aos primeiros princípios da demonstração (“Mas na medida em que”); e terceiro (393), com referência às próprias substâncias (“E há o problema”).

Em relação à primeira, ele faz duas coisas. Primeiro, ele retoma a questão sobre a qual planeja argumentar dialeticamente, concluindo a partir da ordem em que as questões foram listadas que é necessário primeiro debater aquelas questões que foram enunciadas primeiro na lista de questões, a saber, se é função de uma única ciência ou de muitas investigar todas as classes de causas; de modo que, assim, a ordem do argumento corresponde à ordem em que as questões foram levantadas.

370. Pois como será (191).

Segundo, ele apresenta os argumentos relativos a esta questão; e, em relação a isso, ele faz três coisas. Primeiro (191), ele dá um argumento com o propósito de mostrar que não é ofício de uma única ciência considerar todas as classes de causas. Segundo (193:C 376), assumindo que pertence a ciências diferentes considerar as diferentes classes de causas, ele pergunta qual classe de causa é investigada pela filosofia primeira. Ele argumenta em ambos os lados desta questão (“Mas, por outro lado”). Terceiro (197:C 386), ele extrai desta segunda disputa a conclusão dos primeiros argumentos (“Mas, com relação a”).

Em relação ao primeiro (191), ele dá dois argumentos. Ele diz que, uma vez que pertence a uma única ciência considerar os contrários, como pertencerá a uma única ciência considerar os princípios, já que eles não são contrários? Esta visão, se considerada superficialmente, parece não ter importância; pois parece seguir da destruição do antecedente, como se alguém argumentasse assim: se os princípios são contrários, eles pertencem a uma única ciência; portanto, se não são contrários, não pertencem a uma única ciência.

371. Portanto, pode-se dizer que, nestas disputas, o Filósofo não apenas usa argumentos prováveis, mas às vezes também usa argumentos sofísticos quando apresenta argumentos introduzidos por outros. Mas não parece razoável que, em uma questão tão importante, um Filósofo tão grande tenha introduzido um argumento que é tanto frívolo quanto insignificante. Portanto, deve-se dar uma explicação diferente, a saber, que, se alguém considera corretamente a natureza das várias coisas que pertencem à mesma ciência, algumas pertencem a uma única ciência na medida em que são diferentes, mas outras na medida em que são reduzidas a algo único. Assim, muitas outras coisas diferentes são encontradas pertencendo a uma única ciência na medida em que são reduzidas a algo único, por exemplo, a um todo único, a uma causa única ou a um sujeito único. Mas os contrários e todos os opostos pertencem essencialmente a uma única ciência pela razão de que um é o meio de conhecer o outro. E disso vem esta proposição provável de que todas as coisas diferentes que são contrárias pertencem a uma única ciência. Portanto, se os princípios fossem diferentes e não fossem contrários, seguir-se-ia que eles não pertenceriam a uma única ciência.

372. Além disso, no caso de (192).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte. No caso de coisas diferentes que pertencem a uma única ciência, qualquer que seja a ciência que considera uma, também considera a outra. Isso é evidente no caso dos contrários, que são diferentes e pertencem essencialmente a uma única ciência sem serem reduzidos a alguma outra unidade. Mas nem toda ciência que considera uma causa considera todas as causas. Portanto, o estudo de todas as causas não pertence a uma única ciência.

373. Ele prova a premissa menor assim: Diferentes ciências tratam de diferentes entes, e há muitos entes aos quais não se podem atribuir todas as causas. Ele torna isso claro, primeiro, com relação àquela causa que é chamada de fonte do movimento; pois não parece que possa haver um princípio de movimento em coisas imóveis. Ora, certas coisas imóveis são postuladas, especialmente pelos platônicos, que afirmam que os números e as substâncias são entidades separadas. Portanto, se alguma ciência considera estas, ela não pode considerar a causa que é a fonte do movimento.

374. Segundo, ele mostra que o mesmo é verdadeiro para a causa final, que tem o caráter de bem. Pois não parece que o caráter de bondade possa ser encontrado em coisas imóveis, se for concedido que tudo o que é bom em si mesmo e por razão de sua própria natureza é um fim. E é uma causa no sentido de que todas as coisas vêm a ser e existem por causa dela e para seu bem. No entanto, ele diz "tudo o que é bom em si mesmo e por razão de sua própria natureza" para excluir o bem útil, que não é predicado do fim, mas dos meios para o fim. Portanto, aquelas coisas que são ditas boas apenas no sentido de que são úteis para outra coisa não são boas em si mesmas e por razão de sua própria natureza. Por exemplo, uma poção amarga não é boa em si mesma, mas apenas na medida em que é direcionada ao fim, a saúde, que é um bem em si mesmo. Mas um fim, ou aquilo para o qual algo vem a ser, parece ser o término de uma ação. Ora, todas as ações parecem envolver movimento. Portanto, parece seguir-se que este princípio, i.e., a causa final, que tem o caráter de bondade, não pode existir em coisas imóveis. Além disso, uma vez que aquelas coisas que existem por si mesmas apartadas da matéria devem ser imóveis, não parece, portanto, possível que exista "um autoagathon", i.e., um bem-em-si-mesmo, como Platão sustentava. Pois ele chamava todas as coisas imateriais e não participantes de entidades que existem por si mesmas, assim como chamava a Ideia de homem, homem-em-si-mesmo, como que não sendo algo participado na matéria. Portanto, ele também chamava de bem-em-si-mesmo aquilo que é sua própria bondade não participada, a saber, o primeiro princípio de todas as coisas.

375. Além disso, com vistas a fortalecer este argumento, ele introduz um exemplo. Pois, do fato de que não pode haver um fim no caso das coisas imóveis, parece seguir-se que nas ciências matemáticas, que abstraem da matéria e do movimento, nada é provado por meio desta causa, como na ciência da natureza, que trata das coisas móveis, algo é provado por meio da noção de bem. Por exemplo, podemos dar como razão pela qual o homem tem mãos que, por meio delas, ele é mais capaz de executar as coisas que a razão concebe. Mas nas ciências matemáticas nenhuma demonstração é feita dessa maneira, que algo é assim porque é melhor que seja assim, ou pior se não fosse; como se alguém dissesse, por exemplo, que o ângulo em um semicírculo é um ângulo reto porque é melhor que seja assim do que ser agudo ou obtuso. E porque pode haver, talvez, outra maneira de demonstrar por meio da causa final (por exemplo, se alguém dissesse que, se um fim deve existir, então o que existe para o fim deve vir primeiro), ele acrescenta, portanto, que nas ciências matemáticas ninguém faz menção alguma de qualquer uma daquelas

coisas que pertencem ao bem ou à causa final. E por esta razão certos sofistas, como Aristipo, que pertencia à escola epicurista, desconsideravam completamente quaisquer demonstrações que empregassem causas finais, considerando-as sem valor em vista do fato de que nas artes servis ou mecânicas, por exemplo, na "arte de construir", i.e., na carpintaria, e na de "sapateiro", todas as coisas são explicadas com base em que algo é melhor ou pior; enquanto nas ciências matemáticas, que são as mais nobres e mais certas das ciências, nenhuma menção é feita de coisas boas e más.

376. Mas, por outro lado (193).

Aqui ele interpõe outra questão. Primeiro, ele expõe esta questão, que tem duas partes. A primeira parte da questão é esta. Se diferentes causas são consideradas por muitas ciências, de modo que uma ciência diferente considera uma causa diferente, então qual dessas ciências deve ser chamada de "aquela que está sendo buscada", i.e., a filosofia primeira? É aquela que considera a causa formal, ou aquela que considera a causa final, ou aquela que considera uma das outras causas? A segunda parte da questão é esta: Se há algumas coisas que têm muitas causas, qual daqueles que consideram essas causas conhece melhor aquele sujeito?

377. Pois é possível (194).

Ele esclarece a segunda parte da questão pelo fato de que uma e a mesma coisa é encontrada tendo todo tipo de causa. Por exemplo, no caso de uma casa, a fonte do movimento é a arte e o construtor; a razão pela qual, ou a causa final da casa, "é sua função", i.e., seu uso, que é a habitação; sua causa material é a terra, da qual as paredes e o piso são feitos; e sua causa especificadora ou formal é o plano da casa, que o arquiteto, após primeiro concebê-lo em sua mente, dá à matéria.

378. Portanto, a partir das coisas (195)

Aqui ele retoma a questão sobre qual das ciências mencionadas podemos chamar de sabedoria com base nos pontos previamente estabelecidos sobre a sabedoria no início desta obra (14:C 36), a saber, se é a ciência que considera a causa formal, ou aquela que considera a causa final, ou aquela que considera uma das outras causas. E ele apresenta em ordem argumentos relativos a cada uma das três causas, dizendo que parece haver alguma razão pela qual "cada *oxie* das ciências", i.e., qualquer uma que proceda por meio de qualquer causa que seja, deve ser chamada pelo nome de sabedoria. Primeiro, ele fala daquela ciência que procede por meio da causa final. Pois foi afirmado no início desta obra que esta ciência, que é chamada de sabedoria, é a mais autoritativa, e aquela que dirige as outras como subordinadas. Portanto, na medida em que a sabedoria "tem precedência", i.e., é anterior na ordem da dignidade e mais influente em sua direção autoritativa das outras ciências (porque não é correto que as outras a contradigam, mas devem tirar seus princípios dela como suas servas), parece que aquela ciência "que lida com o fim e o bem", i.e., aquela que procede por meio da causa final, é digna do nome de sabedoria. E isso é verdade porque tudo o mais existe para o bem do fim, de modo que, em certo sentido, o fim é a causa de todas as outras causas. Assim, a ciência que procede por meio da causa final é a mais importante. Isso é indicado pelo fato de que aquelas artes que se preocupam com os fins são mais importantes e anteriores às outras artes; por exemplo, a arte da navegação é mais importante e anterior à arte da construção naval. Portanto, se a sabedoria é proeminente e reguladora das

outras ciências, parece que ela procede especialmente por meio da causa final.

379. Mas na medida em que a sabedoria (196).

Aqui ele introduz os argumentos relativos à causa formal. Pois foi dito no prólogo desta obra (26:C 51) que a sabedoria se preocupa com as primeiras causas e com o que é mais cognoscível e mais certo. E de acordo com isso, parece que ela se preocupa com a "substância", i.e., procede por meio da causa formal. Pois entre as diferentes maneiras de conhecer as coisas, dizemos que aquele que sabe que algo existe conhece mais perfeitamente do que aquele que sabe que não existe. Portanto, nos *Segundos Analíticos*, o Filósofo prova que uma demonstração afirmativa é preferível a uma demonstração negativa. E entre aqueles que conhecem algo afirmativamente, dizemos que um conhece mais perfeitamente do que outro. Mas dizemos que ele conhece mais perfeitamente do que qualquer outro aquele que sabe o que uma coisa é, e não aquele que sabe quão grande ela é, ou o que ela é, ou o que ela pode fazer ou sofrer. Portanto, conhecer uma coisa em si mesma da maneira mais perfeita absolutamente é saber o que ela é, e isso é conhecer sua substância. Mas mesmo no conhecimento de outras coisas, por exemplo, as propriedades de uma coisa, dizemos que conhecemos melhor cada coisa singular sobre a qual há demonstrações quando também conhecemos a quididade de seus acidentes e propriedades; porque a quididade é encontrada não apenas na substância, mas também nos acidentes.

380. Ele dá o exemplo da quadratura, i.e., quadrar uma superfície de lados igualmente distantes que não é quadrada, mas que dizemos quadrar quando encontramos um quadrado igual a ela. Mas uma vez que toda superfície retangular de lados igualmente distantes é contida pelas duas linhas que contêm o ângulo reto, de modo que a superfície total é simplesmente o produto da multiplicação de uma dessas linhas pela outra, então encontramos um quadrado igual a esta superfície quando encontramos uma linha que é a média proporcional entre essas duas linhas. Por exemplo, se a linha A está para a linha B assim como a linha B está para a linha C, o quadrado da linha B é igual à superfície contida por C e A, como é provado no Livro VI dos *Elementos* de Euclides.

381. Isso se torna bastante evidente no caso dos números. Pois 6 é a média proporcional entre 9 e 4; pois 9 está para 6 na razão de 11/2 para 1, e assim também 6 está para 4. Ora, o quadrado de 6 é 36, que também é produzido pela multiplicação de 4 por 9; pois 4 x 9 = 36. E é semelhante em todos os outros casos.

382. Mas com relação aos processos (197)

Aqui ele apresenta um argumento referente à causa do movimento. Pois nos processos de geração e nas ações, e em toda mudança, vemos que podemos dizer que conhecemos algo quando conhecemos seu princípio de movimento, e que movimento nada mais é do que a atualidade de algo móvel produzida por um motor, como é dito na *Física*, Livro III. Ele omite a causa material, no entanto, porque essa causa é um princípio de conhecimento do modo mais imperfeito; pois o ato de conhecer não é causado pelo que está em potência, mas pelo que está em ato, como é dito abaixo no Livro IX (805:C 1894).

383. Então, após ter apresentado aqueles argumentos que pertencem à segunda questão, ele introduz um argumento baseado nas mesmas razões que foram dadas acima (191:C 370 ss.) em referência à primeira questão, a saber, que é ofício de uma ciência diferente considerar todas essas causas pelo fato de que, em diferentes matérias sujeitas, diferentes causas parecem ter o papel principal, por exemplo, a fonte do movimento nas coisas móveis, a quididade nas coisas demonstráveis e o fim nas coisas que são direcionadas a um fim.

384. No entanto, não encontramos que Aristóteles resolva explicitamente esta questão mais tarde, embora sua solução possa ser inferida a partir das coisas que ele estabelece abaixo em diferentes lugares. Pois no Livro IV (533) ele estabelece que esta ciência considera o ser enquanto ser e, portanto, também lhe pertence, e não à filosofia da natureza, considerar as substâncias primeiras; pois existem outras substâncias além das móveis.

Mas toda substância é ou um ser por si mesma, concedendo-se que seja apenas uma forma; ou é um ser pela sua forma, concedendo-se que seja composta de matéria e forma. Portanto, na medida em que esta ciência considera o ser, ela considera a causa formal antes de todas as outras. Mas as primeiras substâncias não são conhecidas por nós de tal modo que saibamos o que elas são, como pode ser entendido de alguma forma a partir das coisas estabelecidas no Livro IX (1904); e assim, em nosso conhecimento delas, a causa formal não tem lugar.

Mas, embora sejam imóveis em si mesmas, elas são, no entanto, a causa do movimento em outras coisas à maneira de um fim. Portanto, na medida em que esta ciência considera as substâncias primeiras, pertence-lhe especialmente considerar a causa final e também, de certa forma, a causa eficiente.

Mas considerar a causa material em si mesma não lhe pertence de modo algum, porque a matéria não é propriamente uma causa do ser, mas de algum tipo definido de ser, a saber, a substância móvel. No entanto, tais causas pertencem à consideração das ciências particulares, a menos que, talvez, sejam consideradas por esta ciência na medida em que estão contidas sob o ser; pois ela estende sua análise a todas as coisas dessa maneira.

385. Ora, quando essas coisas são vistas, é fácil responder aos argumentos que foram levantados. Pois, primeiro, nada impede que as diferentes causas nesta ciência pertençam a uma única coisa existente, mesmo que não sejam contrárias, porque são redutíveis a uma coisa – o ser em geral – como foi dito (384).

E de maneira semelhante, embora nem toda ciência considere todas as causas, ainda assim nada impede que uma única ciência possa considerar todas as causas ou várias delas na medida em que são redutíveis a alguma coisa una. Mas, para ser mais específico, deve-se dizer que, no caso das coisas imóveis, nada impede que a fonte do movimento e o fim ou o bem sejam investigados. Por coisas imóveis entendo aqui aquelas que ainda são causas de movimento, como as substâncias primeiras. No entanto, no caso daquelas coisas que nem são movidas nem causam movimento, não há investigação da fonte do movimento, ou do fim no sentido do fim do movimento, embora um fim possa ser considerado como o objetivo de alguma operação que não envolva movimento. Pois, se se sustenta que existem substâncias intelectuais que não causam movimento, como os platônicos afirmavam, ainda assim, na medida em que têm intelecto e vontade, é necessário

sustentar que têm um fim e um bem que é o objeto de sua vontade. No entanto, os objetos da matemática nem são movidos, nem causam movimento, nem têm vontade. Portanto, em seu caso, o bem não é considerado sob o nome de bem e fim, embora neles consideremos o que é bom, a saber, o seu ser e o que são. Portanto, a afirmação de que o bem não é encontrado nos objetos da matemática é falsa, como ele prova abaixo no Livro IX (1888).

386. A resposta à segunda questão já está clara; pois o estudo das três causas, sobre as quais ele argumentou dialeticamente, pertence a esta ciência.

LIÇÃO 5 - Os Princípios da Demonstração e da Substância São Considerados por Uma Ciência ou por Várias?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 2: 996b 26-997a 15

> *198. Mas, com respeito aos princípios da demonstração, há também o problema de saber se são estudados por uma ciência ou por várias. Por princípios da demonstração entendo os axiomas comuns a partir dos quais todas as demonstrações procedem, por exemplo, "tudo deve ser ou afirmado ou negado", e "é impossível ser e não ser ao mesmo tempo", e todas as outras proposições deste tipo. Existe uma ciência que trata desses princípios e da substância, ou existem ciências diferentes? E, se não for uma só, qual das duas deve ser chamada de a que agora está sendo procurada?*
>
> *199. Ora, seria irracional que essas coisas fossem estudadas por uma única ciência; pois por que o estudo destes seria próprio da geometria em vez de qualquer outra ciência? De maneira semelhante, então, se este estudo pertence a alguma ciência, mas não pode pertencer a todas, uma compreensão desses princípios não é mais própria da ciência que estuda a substância do que de qualquer outra ciência.*
>
> *200. Mas, ao mesmo tempo, como haverá uma ciência desses princípios? Pois já sabemos o que cada um deles é; e, portanto, as outras artes os usam como algo conhecido. No entanto, se houver demonstração deles, terá que haver algum gênero-sujeito, e alguns dos princípios terão que ser propriedades e outros axiomas. Pois não pode haver demonstração de todas as coisas, já que a demonstração deve proceder de algo, e ser sobre algo, e [ser demonstração] de*

> *certas coisas. Segue-se, então, que há um único gênero de coisas demonstráveis; pois todas as ciências demonstrativas usam axiomas.*
>
> *201. Mas, por outro lado, se a ciência que considera a substância difere da que considera os axiomas, qual dessas ciências é a mais importante e anterior? Pois os axiomas são os mais universais e são os princípios de todas as coisas. E se não pertence ao filósofo estabelecer a verdade e a falsidade [desses princípios], a que outra pessoa pertencerá?*

COMENTÁRIO

Q. 2: A ciência da substância é também a dos primeiros princípios?

387. Após ter debatido a primeira questão, que dizia respeito ao estudo das causas, a intenção de Aristóteles aqui é argumentar dialeticamente sobre a ciência que se ocupa do estudo dos primeiros princípios da demonstração; e sobre isso ele faz três coisas. Primeiro, levanta a questão. Segundo (388), argumenta um lado da questão. Terceiro (391), argumenta o outro lado da questão.

Assim, ele expõe, primeiro, o problema relativo aos primeiros princípios da demonstração, a saber, se o estudo desses princípios pertence a uma ciência ou a muitas. Além disso, explica o que são os princípios da demonstração, dizendo que são as concepções comuns de todos os homens sobre as quais todas as demonstrações se baseiam, ou seja, na medida em que os princípios particulares das conclusões próprias demonstradas derivam sua estabilidade desses princípios comuns. E ele dá um exemplo de primeiros princípios, especialmente este: que tudo deve ser afirmado ou negado [de algum sujeito]. Outro princípio que ele menciona é que é impossível que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo. Daí surge a questão se esses princípios e outros semelhantes pertencem a uma ciência ou a muitas. E se pertencem a uma ciência, se pertencem à ciência que investiga a substância ou a outra ciência. E se a outra ciência, então qual delas deve ser chamada de sabedoria, ou filosofia primeira, que agora buscamos.

388. **Agora, seria** (199).

Aqui ele argumenta um lado da questão com o objetivo de mostrar que não é ofício de uma única ciência considerar todos os primeiros princípios, i.e., os primeiros princípios da demonstração e a substância. Ele apresenta dois argumentos, dos quais o primeiro é o seguinte: uma vez que todas as ciências empregam esses princípios de demonstração, não parece haver razão para que o estudo deles pertença a uma ciência em vez de outra; nem parece razoável que eles sejam estudados por todas as ciências, porque então seguiria que a mesma coisa seria tratada em diferentes ciências; mas isso seria supérfluo. Logo, parece seguir que nenhuma ciência considera esses princípios. Portanto, pela mesma razão que não pertence a nenhuma das outras ciências nos dar um conhecimento de tais princípios, por essa razão também se segue que não pertence à ciência cuja função é considerar a substância.

389. **Mas ao mesmo tempo** (200).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte. Nas ciências, há dois métodos pelos quais o conhecimento é adquirido. Um é aquele pelo qual a quididade de cada coisa é conhecida, e o outro é aquele pelo qual o conhecimento é adquirido através da demonstração. Mas não pertence a nenhuma ciência nos dar um conhecimento dos princípios da demonstração por meio do primeiro método, pois tal conhecimento dos princípios é assumido como anterior a todas as ciências. Pois "já conhecemos" o que cada um deles é, i.e., sabemos desde o início o que esses princípios significam, e, sabendo isso, os próprios princípios são imediatamente conhecidos. E uma vez que tal conhecimento dos princípios nos pertence imediatamente, ele conclui que todas as artes e ciências que se ocupam de outros tipos de cognições fazem uso desses princípios como coisas naturalmente conhecidas por nós.

390. Mas é provado da mesma forma que um conhecimento desses princípios não nos é apresentado em nenhuma ciência por meio de demonstração, porque se houvesse demonstração deles, então três princípios teriam que ser considerados, a saber, algum gênero-sujeito, suas propriedades e os axiomas. Para esclarecer isso, ele acrescenta que não pode haver demonstração de todas as coisas; pois os sujeitos não são demonstrados, mas as propriedades são demonstradas dos sujeitos. Sobre os sujeitos, no entanto, é necessário saber de antemão se existem e o que são, como é dito no Livro I dos *Segundos Analíticos*. A razão é que a demonstração deve proceder de certas coisas como princípios, que são os axiomas, e ser sobre algo, que é o sujeito, e [ser demonstração] de certas coisas, que são as propriedades. Ora, segundo isso, é imediatamente evidente que um desses três, i.e., os axiomas, não são demonstrados, caso contrário teria que haver certos axiomas anteriores aos axiomas; mas isso é impossível. Portanto, tendo descartado este método de procedimento como óbvio, ele prossegue para considerar o gênero-sujeito. Pois, uma vez que uma ciência tem um gênero-sujeito, então a ciência que demonstraria axiomas teria um gênero-sujeito. Assim, teria que haver um gênero-sujeito para todas as ciências demonstrativas, porque todas as ciências demonstrativas usam axiomas desse tipo.

391. **Mas, por outro lado** (201).

Aqui ele argumenta o outro lado da questão. Pois, se é dito que há uma ciência que lida com tais princípios, e outra que lida com a substância, o problema permanecerá quanto a qual dessas ciências é a mais importante e anterior. Pois, por um lado, uma vez que os axiomas são os mais universais e são os princípios de tudo o que é tratado em qualquer das ciências, parece que a ciência que lida com tais princípios é a mais importante. No entanto, por outro lado, uma vez que a substância é o primeiro e principal tipo de ser, é evidente que a filosofia primeira é a ciência da substância. E se não é a mesma ciência que lida com a substância e com os axiomas, não será fácil afirmar a qual das outras ciências pertence considerar a verdade e a falsidade desses axiomas, i.e., se não pertence à filosofia primeira, que considera a substância.

392. O Filósofo responde a esta questão no Livro IV (590) desta obra. Ele diz que o estudo dos axiomas pertence principalmente ao [primeiro] filósofo na medida em que lhe cabe considerar o ser em geral, ao qual os primeiros princípios deste tipo pertencem essencialmente, como é mais evidente no caso do próprio primeiro princípio: é impossível que a mesma coisa seja e não seja [ao mesmo tempo]. Daí todas as ciências particulares usarem princípios deste tipo assim como usam o próprio ser, embora seja o primeiro filósofo quem está principalmente preocupado com isso. E o primeiro argumento é resolvido dessa maneira.

Mas o segundo argumento é resolvido assim: o [primeiro] filósofo não considera princípios deste tipo de modo a torná-los conhecidos definindo-os ou demonstrando-os em sentido absoluto, mas por refutação, i.e., argumentando disputativamente contra aqueles que os negam, como é dito no Livro IV (608).

LIÇÃO 6 - Todas as Substâncias São Consideradas por uma Ciência ou por Muitas? A Ciência da Substância Considera os Acidentes Essenciais da Substância?

TEXTO DE ARISTÓTELES – Capítulo 2: 997a 15-997a 34

> *202. E há o problema de saber se existe uma única ciência que trata de todas as substâncias, ou muitas ciências.*
>
> *203. Se não há uma única ciência, então com quais substâncias deve essa ciência tratar?*
>
> *204. Mas é irrazoável que haja uma única ciência de todas as substâncias; pois então uma única ciência demonstraria todos os acidentes essenciais, isto é, se é verdade que toda ciência demonstrativa especula sobre os acidentes essenciais de algum sujeito, procedendo a partir de opiniões comuns. Logo, é ofício da mesma ciência estudar os acidentes essenciais do mesmo gênero-sujeito, procedendo a partir das mesmas opiniões. Pois pertence a uma ciência considerar que algo é assim, e pertence a uma ciência considerar os princípios dos quais as demonstrações procedem, seja à mesma ciência ou a uma diferente. Portanto, pertence a uma ciência considerar os acidentes, quer sejam estudados por essas ciências, quer por uma derivada delas.*

> *205. Além disso, há o problema de saber se esta ciência se ocupa apenas das substâncias ou também dos acidentes. Quero dizer, por exemplo, que se um sólido é um tipo de substância, e também as linhas e as superfícies, surge a questão de saber se é função da mesma ciência conhecer estas coisas e também os acidentes de cada classe de coisas sobre as quais as ciências matemáticas fazem demonstrações, ou se é tarefa de uma ciência diferente.*
>
> *206. Pois se é tarefa da mesma ciência, uma ciência particular empreenderá essas demonstrações e esta será a que trata da substância. No entanto, não parece existir qualquer demonstração da quididade.*
>
> *207. Mas se é tarefa de uma ciência diferente, qual ciência será aquela que estuda os acidentes das substâncias? Pois resolver isto é muito difícil.*

COMENTÁRIO

Q. 3 & 6: A ciência da substância considera todas as substâncias, bem como os acidentes?

393. Após ter debatido as questões, a terceira questão, que pertence àquelas que dizem respeito ao âmbito de investigação desta ciência, ele agora trata do estudo das substâncias e dos acidentes. Isso se divide em duas partes, na medida em que discute duas questões sobre este ponto. A segunda (403) começa onde ele diz: "Além disso, há".

Em relação à primeira, ele faz três coisas. Primeiro, levanta a questão se há uma ciência que considera todas as substâncias, ou se há muitas ciências que consideram diferentes substâncias.

394. **Se não há** (203).

Segundo, ele argumenta o primeiro lado da questão com vistas a mostrar que há uma ciência de todas as substâncias. Pois se não houvesse uma ciência de todas as substâncias, então aparentemente seria impossível designar a substância que esta ciência considera, porque a substância enquanto substância é o tipo primário de ser. Logo, não parece que uma substância, em vez de outra, pertença à consideração da ciência básica.

395. **mas é irrazoável** (204).

Terceiro, ele argumenta o outro lado da questão, dizendo que é irrazoável sustentar que há uma ciência de todas as substâncias. Pois disso resultaria que haveria uma única ciência demonstrativa de todos os acidentes essenciais. E isto é verdade porque toda ciência que demonstra certos acidentes especula sobre os acidentes essenciais de algum sujeito particular, e o faz a partir de certas concepções comuns. Portanto, uma vez que uma ciência demonstrativa considera apenas os acidentes de algum sujeito particular, segue-se que o estudo de algum gênero-sujeito pertence à mesma ciência que se ocupa do estudo dos acidentes essenciais desse gênero, e vice-versa, desde que as demonstrações procedam dos mesmos princípios.

396. No entanto, às vezes ocorre que a função de uma ciência é demonstrar, a partir de certos princípios, que algo é assim, e, outras vezes, a função de uma ciência é demonstrar os princípios a partir dos quais se demonstrou que algo é assim, ora para a mesma ciência, ora para uma diferente.

Um exemplo de ser função da mesma ciência é visto no caso da geometria, que demonstra que um triângulo tem três ângulos iguais a dois ângulos retos em virtude do princípio de que o ângulo externo de um triângulo é igual aos dois ângulos internos opostos; pois demonstrar isso pertence apenas à geometria. E um exemplo de ser função de uma ciência diferente é visto no caso da música, que prova que um tom não é dividido em dois semitons iguais pelo fato de que uma razão de 9 para 8, que é superparticular, não pode ser dividida em duas partes iguais. Mas provar isso não pertence ao músico, e sim ao aritmético. É evidente, então, que às vezes as ciências diferem porque seus princípios diferem, desde que uma ciência demonstre os princípios de outra ciência por meio de certos princípios superiores.

397. Mas, se se supõe que os princípios são idênticos, as ciências não poderiam diferir, desde que os acidentes sejam os mesmos e o gênero-sujeito seja o mesmo, como se uma ciência considerasse o sujeito e outra, seus acidentes. Daí segue-se que a ciência que considera uma substância considerará também seus acidentes, de modo que, se há muitas ciências que consideram substâncias, haverá muitas ciências que consideram acidentes. Mas, se há apenas uma ciência que considera substâncias, haverá apenas uma ciência que considera acidentes. Ora, isso é impossível, porque então se seguiria que haveria apenas uma ciência, já que não há ciência que não demonstre os acidentes de algum sujeito. Portanto, não é função de uma única ciência considerar todas as substâncias.

398. Isso é tratado no Livro IV (546) desta obra, onde se mostra que o exame da substância enquanto substância pertence à primeira ciência, cuja província é considerar o ente enquanto ente; e assim ela considera todas as substâncias segundo o aspecto comum de substância. Portanto, pertence a esta ciência considerar os acidentes comuns da substância. Mas pertence às ciências particulares, que lidam com substâncias particulares, considerar os acidentes particulares das substâncias, assim como pertence à ciência da natureza considerar os acidentes da substância móvel. Contudo, entre as substâncias, há também uma hierarquia, pois as primeiras substâncias são imateriais. Daí, o estudo delas pertence propriamente à primeira-filosofia, assim como a filosofia da natureza seria a primeira filosofia se não houvesse outras substâncias anteriores às substâncias corpóreas móveis, como é afirmado abaixo no Livro VI (1170).

399. **Além disso, há o problema** (205).

Aqui ele levanta outra questão sobre o estudo da substância e dos acidentes. Sobre isso, ele faz três coisas. Primeiro, ele levanta a questão se a investigação desta ciência diz respeito apenas à substância ou também aos atributos que são acidentes das substâncias. Por exemplo, se dizemos que linhas, superfícies e sólidos são substâncias de algum tipo, como alguns sustentaram, surge a questão se pertence à mesma ciência considerar tais coisas e também seus acidentes próprios, que são demonstrados nas ciências matemáticas, ou se pertence a outra ciência.

400. Pois, se é preocupação (206).

Em segundo lugar, ele argumenta um lado da questão. Pois, se pertence à mesma ciência considerar acidentes e substâncias, então, já que uma ciência que considera acidentes demonstra acidentes, segue-se que uma ciência que considera substância demonstra substâncias. Mas isso é impossível; pois a definição de uma substância, que expressa a quididade, é indemonstrável. Daí, pertenceria à mesma ciência considerar substâncias e acidentes.

401. Mas, se é preocupação (207).

Em terceiro lugar, ele argumenta o outro lado da questão: se ciências diferentes consideram substância e acidente, não será possível afirmar qual ciência é aquela que especula sobre os acidentes da substância; porque a ciência que faria isso consideraria ambos, embora isso pareça pertencer a todas as ciências; pois toda ciência considera os acidentes essenciais de seu sujeito, como foi explicado.

402. O Filósofo responde a esta questão no Livro IV (570) desta obra, dizendo que é também ofício daquela ciência que se ocupa do estudo da substância e do ente considerar os acidentes próprios da substância e do ente. No entanto, não se segue que ela consideraria cada um da mesma maneira, isto é, demonstrando a substância como demonstra os acidentes, mas definindo a substância e demonstrando que os acidentes ou pertencem ou não pertencem a ela, como é explicado mais completamente no final do Livro IX (1895) desta obra.

LIÇÃO 7 - Existem Outras Substâncias Separadas das Coisas Sensíveis? Crítica das Diferentes Opiniões sobre os Objetos da Matemática

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulos 2 & 3: 997a 34-998a 21

> *208. Além disso, há o problema se somente as substâncias sensíveis devem ser ditas existir, ou outras além destas. E se há um gênero ou muitos gêneros de substâncias, como é sustentado por aqueles que falam das Formas e das entidades intermediárias com as quais dizem que as ciências matemáticas lidam.*
>
> *209. A maneira como afirmamos que as Formas são tanto causas quanto substâncias em si mesmas já foi tratada em nossas primeiras discussões acerca de todas estas coisas (69).*
>
> *210. Mas, embora apresentem dificuldade em muitos aspectos, não é menos absurdo dizer que existem certas outras naturezas além daquelas que estão nos céus, e que estas são as mesmas que as coisas sensíveis, exceto pelo fato de que as primeiras são eternas enquanto as últimas são corruptíveis. Pois eles [isto é, os platônicos] não dizem nada mais ou nada menos do que existe um homem-em-si, um cavalo-em-si e uma saúde-em-si, os quais não diferem em nada [de suas contrapartes sensíveis]; com isso, agem como aqueles que afirmam que existem deuses e que eles têm forma humana. Assim como estes últimos nada mais fizeram do que homens eternos, de modo similar os primeiros fazem das Formas nada mais do que coisas sensíveis eternas.*

211. Além disso, se alguém sustenta que existem entidades intermediárias além das Formas e das substâncias sensíveis, enfrentará muitos problemas. Pois é evidente que haverá, de maneira semelhante, linhas além das linhas sensíveis comuns, e o mesmo valerá para outras classes de coisas. Portanto, uma vez que a astronomia é uma destas [ciências matemáticas], haverá um céu além daquele que percebemos, e um sol e uma lua, e o mesmo valerá para os outros corpos celestes. E como podemos aceitar essas coisas? Pois é irracional que um céu seja imóvel, mas que seja móvel é totalmente impossível. O mesmo se aplica às coisas com as quais a ciência da perspectiva se ocupa, e à harmônica na matemática, porque, pelas mesmas razões, também é impossível que estas existam separadas das coisas sensíveis. Pois, se existem objetos e sentidos sensíveis intermediários, evidentemente haverá animais intermediários entre os animais-em-si e aqueles que são corruptíveis.

212. Novamente, poder-se-ia também levantar a questão sobre quais coisas essas ciências devem investigar. Pois, se a geometria, que é a arte de medir a terra, difere da geodesia, que é a arte de dividir a terra, apenas neste aspecto — que esta lida com coisas perceptíveis pelos sentidos, enquanto aquela lida com coisas imperceptíveis —, evidentemente haverá, além da ciência da medicina, outra ciência intermediária entre a própria ciência da medicina e esta ciência particular da medicina; e isso valerá para as outras ciências. Mas como isso é possível? Pois então haverá certas coisas saudáveis além daquelas que são sensíveis e além da saúde-em-si.

213. Similarmente, tampouco parece que a geodesia se ocupa de grandezas contínuas que são sensíveis e corruptíveis. Pois, nesse caso, ela seria destruída quando elas fossem destruídas.

214. Tampouco a astronomia lidará com grandezas contínuas sensíveis, ou com este céu. Pois as linhas que percebemos pelos sentidos não são tais como aquelas de que a geometria fala, já que nenhuma das coisas percebidas pelos sentidos é reta ou redonda dessa maneira. Pois o círculo não toca a régua em um ponto, mas da maneira como Protágoras falou ao argumentar contra os geômetras. Nem os movimentos ou revoluções dos céus são semelhantes às coisas de que a geometria trata, nem os pontos têm a mesma natureza que as estrelas.

215. No entanto, há também alguns que dizem que essas entidades intermediárias, que estão abaixo das Formas e acima das coisas sensíveis, não existem fora das coisas sensíveis, mas nelas. Mas enumerar todas as consequências impossíveis que decorrem dessa teoria exigiria uma discussão muito longa. Será suficiente propor a seguinte consideração.

216. É irracional que isso ocorra apenas no caso de tais coisas, mas evidentemente também é possível que as Formas existam nas coisas sensíveis,

> *porque ambas as visões dependem do mesmo argumento.*
>
> *217. Além disso, seria necessário que dois sólidos ocupassem o mesmo lugar.*
>
> *218. E [os objetos da matemática] não seriam imóveis, já que existem em coisas sensíveis, que são movidas.*
>
> *219. Além disso, de modo geral, com que finalidade alguém sustentaria que eles existem, mas existem nas coisas sensíveis? Pois os mesmos absurdos descritos se aplicarão a essas suposições. Pois haverá um céu além daquele que percebemos, embora não seja separado, mas no mesmo lugar — o que é totalmente impossível.*
>
> *Capítulo 3*
>
> *Nestas questões, então, é difícil ver como é possível ter qualquer verdade positiva.*

COMENTÁRIO

Q. 5: Existem substâncias além das sensíveis?

403. Tendo debatido as questões que pertencem ao escopo desta ciência, o Filósofo agora trata dialeticamente das questões que pertencem às próprias substâncias, com as quais esta ciência se ocupa principalmente. Quanto a isso, ele faz três coisas. Primeiro, ele levanta as questões. Segundo (406), ele indica a fonte da qual os argumentos podem ser extraídos em apoio a um lado da questão ("Ora, o modo"). Terceiro (407), ele argumenta do outro lado da questão ("Mas, embora envolvam").

Quanto à primeira parte desta divisão, ele levanta duas questões. A primeira questão é se somente as substâncias sensíveis são encontradas no universo, como afirmavam certos filósofos antigos da natureza, ou se, além das substâncias sensíveis, há certas outras, como afirmavam os platônicos.

404. E supondo que, além das substâncias sensíveis, haja certas outras, a segunda questão é se essas substâncias pertencem a um só gênero ou se há muitos gêneros de substâncias. Pois ele considera ambas as opiniões. Com efeito, alguns pensadores sustentavam que, além das substâncias sensíveis, existem apenas as Formas separadas, isto é, um homem-em-si e um cavalo-em-si imateriais, e assim por diante para as outras classes de coisas, ao passo que outros sustentavam que há certas outras substâncias intermediárias entre as Formas e as coisas sensíveis, a saber, os objetos da matemática, dos quais diziam que as ciências matemáticas se ocupam.

405. A razão para essa visão é que eles postulavam, por parte do intelecto, um duplo processo de abstração das coisas: um pelo qual o intelecto abstrai o universal do particular, e segundo esse modo de abstração postulavam as Formas separadas, que subsistem por si mesmas; e outro [pelo

qual o intelecto abstrai] da matéria sensível certas formas em cuja definição a matéria sensível não é dada, por exemplo, a abstração do círculo a partir do bronze. E, segundo esse modo de abstração, eles postulavam objetos matemáticos separados, os quais diziam estar a meio caminho entre as Formas e as substâncias sensíveis, porque têm algo em comum com ambas: com as Formas, na medida em que são separados da matéria sensível, e com as substâncias sensíveis, na medida em que muitos deles se encontram em uma só classe, como muitos círculos e muitas linhas.

406. Ora, o modo pelo qual (209).

Em seguida, ele mostra como é possível argumentar um lado da questão, dizendo que foi afirmado "em nossas primeiras discussões", isto é, no Livro I (69:C 151), como se considera que as Formas são tanto as causas das coisas sensíveis quanto substâncias que subsistem por si mesmas. Portanto, a partir das coisas que ali foram ditas ao apresentar as visões de Platão, podem-se extrair argumentos em apoio ao lado afirmativo da questão.

407. Mas, embora envolvam (210).

Aqui, ele aduz razões para o lado negativo. Ele o faz, primeiro (210), com o propósito de mostrar que as Formas não são separadas das coisas sensíveis; e, segundo (211:C 410), com o propósito de mostrar que os objetos da matemática não são separados ("Além disso, se alguém"). Ora, acima, no Livro I (103:C 208), ele apresentou muitos argumentos contra aqueles que postulavam as Formas separadas; e, portanto, deixando de lado aqueles argumentos, ele apresenta a linha de raciocínio que parece mais eficaz. Ele diz (210) que, embora a posição daqueles que postulam as Formas separadas contenha muitas dificuldades, a posição que agora é apresentada não é menos absurda do que qualquer outra, isto é, que alguém diga que há certas naturezas além das sensíveis que estão contidas sob os céus. Pois os céus constituem o limite dos corpos sensíveis, como se prova no Livro I do *Do Céu e do Mundo*. Mas aqueles que postulavam as Formas não as situavam abaixo dos céus nem fora deles, como se afirma no Livro III da *Física*. Portanto, de acordo com isso, ele diz que eles postulavam certas outras naturezas além daquelas que existem nos céus. E diziam que essas naturezas opostas são idênticas a estas coisas sensíveis tanto em espécie quanto em sua constituição inteligível, e que existem nestas coisas sensíveis; ou, antes, diziam que aquelas naturezas são as Formas destas coisas sensíveis. Por exemplo, diziam que um homem separado constitui a humanidade deste homem particular que é percebido pelos sentidos, e que um homem que é percebido pelos sentidos é homem por participar daquele homem separado. Contudo, sustentavam que estes diferem nisto: que aquelas naturezas imateriais são eternas, ao passo que estas naturezas sensíveis são corruptíveis.

408. Que eles sustentam que aquelas naturezas são idênticas a estas coisas sensíveis fica claro pelo fato de que, assim como homem, cavalo e saúde se encontram entre as coisas sensíveis, de modo semelhante eles postulavam entre aquelas naturezas "um homem-em-si", isto é, um carente de matéria sensível; e faziam o mesmo quanto ao cavalo e à saúde. Além disso, afirmavam que nada mais existia na classe das substâncias separadas exceto [a contraparte] do que existia materialmente no mundo sensível. Esta posição parece ser semelhante à daqueles que sustentavam que os deuses são de forma humana, que era a posição dos epicureus, como Túlio afirma em *A Natureza dos Deuses*. Pois, assim como aqueles que sustentavam que os deuses são

de forma humana não faziam outra coisa senão tornar os homens eternos por natureza, de modo semelhante aqueles que afirmavam que há Formas não fazem outra coisa senão sustentar que há coisas sensíveis eternas, tais como cavalo, boi e semelhantes.

409. Mas é totalmente absurdo que o que é naturalmente corruptível seja especificamente idêntico ao que é naturalmente incorruptível; pois, antes, o contrário é que é verdadeiro, a saber, que as coisas corruptíveis e as incorruptíveis diferem em espécie no mais alto grau, como se diz abaixo, no Livro X (895:C 2137) desta obra. Contudo, pode acontecer que o que é naturalmente corruptível seja mantido no ser perpetuamente pelo poder divino.

410. Além disso, se alguém (211).

Em seguida, ele argumenta contra aqueles que afirmavam que os objetos da matemática estão a meio caminho entre as Formas e as coisas sensíveis. Primeiro (211:C 410), ele argumenta contra aqueles que sustentavam que os objetos da matemática são entidades intermediárias e são separados das coisas sensíveis; e, segundo (215:C 417), contra aqueles que sustentavam que os objetos da matemática existem, mas existem nas coisas sensíveis ("Contudo, há").

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, introduz argumentos contra a primeira posição. Segundo (214:C 416), ele argumenta em apoio a essa posição ("Tampouco novamente").

Ele apresenta três argumentos contra a primeira posição. O primeiro argumento é este: assim como há uma ciência matemática sobre a linha, de modo semelhante há certas ciências matemáticas sobre outros assuntos. Se, então, há certas linhas além das sensíveis, das quais a geometria se ocupa, pela mesma razão haverá, em todas as outras classes de coisas das quais as outras ciências matemáticas se ocupam, certas coisas além daquelas percebidas pelos sentidos. Mas ele mostra que é impossível sustentar isso quanto a duas das ciências matemáticas.

411. Ele o faz, primeiro, no caso da astronomia, que é uma das ciências matemáticas e que tem como seu sujeito os céus e os corpos celestes. Portanto, de acordo com o que foi dito, segue-se que há outro céu além daquele percebido pelos sentidos, e semelhantemente outro sol e outra lua, e assim por diante para os outros corpos celestes. Mas isso é incrível, porque aquele outro céu seria ou móvel ou imóvel. Se fosse imóvel, isso pareceria irrazoável, visto que vemos que é natural que os céus estejam sempre em movimento. Portanto, o astrônomo também faz algum estudo dos movimentos dos céus. Mas dizer que um céu seja ao mesmo tempo separado e móvel é impossível, porque nada separado da matéria pode ser móvel.

412. Em seguida, ele mostra que a mesma visão é inaceitável no caso de outras ciências matemáticas, por exemplo, na perspectiva, que considera as linhas visíveis, e "no caso da harmonia", ou seja, na música, que estuda as proporções dos sons audíveis. Ora, é impossível que existam entidades intermediárias entre as Formas e as coisas sensíveis; porque, se essas coisas sensíveis — sons e linhas visíveis — fossem entidades intermediárias, seguir-se-ia também que existem sentidos intermediários. E, como os sentidos existem apenas em um animal, seguir-se-ia que existem também animais intermediários entre a Forma animal e os animais corruptíveis; mas isso é totalmente absurdo.

413. Novamente, pode-se (212).

O segundo argumento [que ele usa contra a possibilidade de os objetos da matemática serem uma classe intermediária de entidades separadas das coisas sensíveis] é o seguinte. Se, naquelas classes de coisas com as quais as ciências matemáticas lidam, existem três classes de coisas — substâncias sensíveis, Formas e entidades intermediárias —, então, como a estrutura inteligível de todas as coisas sensíveis e de todas as Formas parece ser a mesma, parece seguir-se que existem entidades intermediárias entre quaisquer coisas sensíveis e suas Formas. Daí permanece o problema sobre quais classes de coisas estão incluídas no escopo das ciências matemáticas. Pois, se uma ciência matemática como a geometria difere da geodesia, que é a ciência das medidas sensíveis, apenas neste aspecto de que a geodesia lida com medidas sensíveis, enquanto a geometria lida com coisas intermediárias que não são sensíveis, haverá, além de todas as ciências que consideram coisas sensíveis, certas [outras] ciências matemáticas que lidam com essas entidades intermediárias. Por exemplo, se a ciência da medicina lida com certos corpos sensíveis, haverá, além da ciência da medicina e de qualquer ciência similar, alguma outra ciência que será intermediária entre a ciência da medicina que lida com corpos sensíveis e a ciência da medicina que lida com as Formas. Mas isso é impossível; pois, como a medicina trata de "coisas saudáveis", ou seja, coisas que conduzem à saúde, seguir-se-á também, se houver uma ciência intermediária da medicina, que existirão coisas saudáveis intermediárias além das coisas saudáveis percebidas pelos sentidos e da saúde absoluta, ou seja, a saúde-em-si, que é a Forma da saúde separada da matéria. Mas isso é claramente falso. Portanto, segue-se que essas ciências matemáticas não lidam com certas coisas que são intermediárias entre as coisas sensíveis e as Formas separadas.

414. Da mesma forma, nem (213).

Em seguida, ele apresenta o terceiro argumento [contra a possibilidade de os objetos da matemática serem uma classe intermediária]; e neste argumento, um dos pontos da posição anterior é destruído, a saber, que haveria uma ciência das grandezas contínuas que são perceptíveis; e assim, se houvesse outra ciência das grandezas contínuas, seguir-se-ia disso que existiriam grandezas contínuas intermediárias. Por isso, ele diz que não é verdade que a geodesia seja uma ciência das grandezas contínuas perceptíveis, porque tais grandezas contínuas são corruptíveis. Seguir-se-ia, então, que a geodesia se ocupa de grandezas contínuas corruptíveis. Mas parece que uma ciência é destruída quando as coisas com as quais ela lida são destruídas; pois, quando Sócrates não está sentado, nosso conhecimento atual de que ele está sentado não será verdadeiro. Portanto, seguir-se-ia que a geodesia, ou geosofia como dizem outras leituras, é destruída quando as grandezas contínuas sensíveis são destruídas; mas isso é contrário ao caráter da ciência, que é necessário e incorruptível.

415. No entanto, este argumento pode ser trazido do lado oposto da questão, na medida em que se pode dizer que ele pretende provar por este argumento que não há ciências das coisas sensíveis, de modo que todas as ciências devem se ocupar ou das entidades intermediárias ou das Formas.

416. Nem ainda (214).

Aqui ele argumenta em apoio a esta posição, da seguinte forma: pertence à própria noção de ciência que ela se ocupe com o que é verdadeiro. Mas isso não seria o caso a menos que fosse sobre as coisas como elas são. Portanto, as coisas sobre as quais existem ciências devem ser as

mesmas em si mesmas como são mostradas nas ciências. Mas as linhas perceptíveis não são como a geometria diz que são. Ele prova isso com base no fato de que a geometria demonstra que um círculo toca "a régua", ou seja, uma linha reta, apenas em um ponto, como é mostrado no Livro III dos *Elementos* de Euclides. Mas isso é constatado como verdadeiro para um círculo e uma linha no caso das coisas sensíveis. Protágoras usou este argumento quando destruiu as certezas das ciências contra os geômetras. Da mesma forma, os movimentos e revoluções dos céus não são como os astrônomos os descrevem; pois parece ser contrário à natureza explicar os movimentos dos corpos celestes por meio de excêntricos e epiciclos e outros movimentos diferentes que os astrônomos descrevem nos céus. Da mesma forma, nem as quantidades dos corpos celestes são como os astrônomos as descrevem, pois eles usam estrelas como pontos, embora sejam ainda corpos que têm extensão. Parece, então, que a geometria não lida com grandezas contínuas perceptíveis, e que a astronomia não lida com o céu que percebemos. Portanto, resta que essas ciências se ocupam com certas outras coisas, que são intermediárias.

417. No entanto, há (215).

Aqui ele argumenta contra outra posição. Primeiro, ele declara o ponto em questão. Segundo (216:C 418), ele traz argumentos pertinentes ao seu propósito ("É irracional").

Assim, ele diz, primeiro (215), que alguns pensadores postulam naturezas intermediárias entre as Formas e as coisas sensíveis, mas não dizem que essas naturezas são separadas das coisas sensíveis, e sim que existem nas próprias coisas sensíveis. Isso é claro com relação à opinião daqueles que sustentaram que existem certas dimensões auto-subsistentes que penetram todos os corpos sensíveis, o que alguns pensadores identificam com o lugar dos corpos sensíveis, como é dito no Livro IV da *Física* e é refutado lá. Por isso, ele diz aqui que perseguir todas as consequências absurdas dessa posição é uma tarefa importante, mas que agora é suficiente abordar alguns pontos brevemente.

418. É irracional (216).

Em seguida, ele apresenta quatro argumentos contra essa posição. O primeiro é o seguinte. Parece ser pela mesma razão que, além das coisas sensíveis, postulam-se as Formas e os objetos da matemática, porque ambos são sustentados em razão da abstração por parte do intelecto. Se, então, os objetos da matemática são considerados como existindo nas coisas sensíveis, é apropriado que não apenas eles, mas também as próprias Formas existam ali. Mas isso é contrário à opinião daqueles que postulam [a existência de] as Formas. Pois eles sustentam que estas são separadas, e não que existam em algum lugar específico.

419. Além disso, seria (217).

Aqui ele apresenta o segundo argumento, que é o seguinte: se os objetos da matemática diferem das coisas sensíveis, mas existem nelas, uma vez que um corpo é um objeto da matemática, segue-se que um corpo matemático existe simultaneamente com um corpo sensível no mesmo sujeito. Portanto, "dois sólidos", ou seja, dois corpos, existirão no mesmo lugar. Isso é impossível não apenas para dois corpos sensíveis, mas também para um corpo sensível e um matemático, porque cada um tem dimensões, em razão das quais dois corpos são impedidos de estar no

mesmo lugar.

420. Além disso, se alguém (211).

Em seguida, ele argumenta contra aqueles que afirmavam que os objetos da matemática são intermediários entre as Formas e as coisas sensíveis. Primeiro (211:C 410), argumenta contra os que sustentavam que os objetos da matemática são entidades intermediárias e separadas das coisas sensíveis; e, segundo (215:C 417), contra os que sustentavam que os objetos da matemática existem, mas existem nas coisas sensíveis ("No entanto, há").

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta argumentos contra a primeira posição. Segundo (214:C 416), argumenta em apoio a essa posição ("Nem novamente").

Ele apresenta três argumentos contra a primeira posição. O primeiro argumento é este: assim como existe uma ciência matemática sobre a linha, de modo semelhante existem certas ciências matemáticas sobre outros sujeitos. Se, então, existem certas linhas além das sensíveis com as quais a geometria lida, pelo mesmo raciocínio, existirão, em todas as outras classes de coisas com as quais as outras ciências matemáticas lidam, certas coisas além daquelas percebidas pelos sentidos. Mas ele mostra que é impossível sustentar isso em relação a duas das ciências matemáticas.

421. Ele faz isso, primeiro, no caso da astronomia, que é uma das ciências matemáticas e que tem como sujeito os céus e os corpos celestes. Portanto, de acordo com o que foi dito, segue-se que existe outro céu além daquele percebido pelos sentidos, e similarmente outro sol e outra lua, e assim por diante para os outros corpos celestes. Mas isso é incrível, porque esse outro céu seria ou móvel ou imóvel. Se fosse imóvel, isso pareceria irrazoável, já que vemos que é natural que os céus estejam sempre em movimento. Portanto, o astrônomo também faz algum estudo dos movimentos dos céus. Mas dizer que um

422. Ora, o Filósofo trata dessas questões abaixo nos Livros XII, XIII e XIV desta obra, onde mostra que não existem nem substâncias matemáticas separadas nem Formas. O raciocínio que moveu aqueles que postularam os objetos da matemática e as Formas, que são derivadas de uma abstração do intelecto, é dado no início do Livro XIII. Pois nada impede que uma coisa que tenha algum atributo particular seja considerada pelo intelecto sem ser vista sob esse aspecto e, no entanto, seja considerada verdadeiramente, assim como um homem branco pode ser considerado sem que a brancura seja considerada. Assim, o intelecto pode considerar as coisas sensíveis não enquanto são móveis e materiais, mas enquanto são substâncias ou quantidades contínuas; e isso é abstrair a coisa conhecida da matéria e do movimento. No entanto, no que diz respeito à coisa conhecida, o intelecto não abstrai de tal modo que entenda quantidades contínuas e formas como existindo sem matéria e movimento. Pois, então, seguir-se-ia que ou o intelecto de quem abstrai é falso, ou que as coisas que o intelecto abstrai são separadas na realidade.

LIÇÃO 8 - Os Gêneros São Princípios das Coisas? E, Em Caso Afirmativo, Isso se Aplica aos Gêneros Mais Universais ou aos Mais Próximos dos Indivíduos?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 3: 998a 20-999a 23

> *220. Acerca dos princípios das coisas, há o problema de saber se os gêneros devem ser considerados os elementos e princípios das coisas, ou antes as primeiras coisas de que cada coisa é composta enquanto intrínsecas a ela.*
>
> *221. Assim como os elementos e princípios de uma palavra parecem ser aquelas coisas de que todas as palavras são primeiramente compostas, mas não a palavra em comum. E assim como dizemos que os elementos dos diagramas são aquelas coisas cujas demonstrações são encontradas nas demonstrações de outros, seja de todos ou da maioria deles.*
>
> *222. Além disso, aqueles que dizem que os elementos dos corpos são muitos, e aqueles que dizem que são um, chamam de princípios as coisas de que os corpos são compostos e constituídos, como Empédocles diz que o fogo e a água e aquelas coisas que estão incluídas com estes são os elementos a partir dos quais as coisas existentes derivam seu ser; mas ele não fala deles como os gêneros das coisas existentes.*
>
> *223. E, novamente, se alguém desejasse especular sobre a natureza de outras coisas, ao descobrir em relação a cada uma (uma cama, por exemplo) de que*

partes é feita e como é montada, ele chegará a conhecer sua natureza. E, de acordo com esses argumentos, os gêneros não são os princípios das coisas existentes.

224. Mas se conhecemos cada coisa por meio de definições, e os gêneros são os princípios das definições, então os gêneros devem ser os princípios das coisas definidas.

225. E se, para adquirir conhecimento científico das coisas existentes, é necessário adquirir conhecimento científico de suas espécies, segundo as quais elas são ditas seres, então os gêneros são os princípios das espécies.

226. Além disso, alguns daqueles que afirmam que os elementos das coisas existentes são o um, ou o ser, ou o grande e o pequeno, parecem usar estes como gêneros.

227. Mas não é possível falar de princípios de ambas as formas; pois o significado de substância é um. Portanto, uma definição por meio de gêneros diferirá da que apresenta os constituintes intrínsecos.

228. Além disso, se os gêneros são os princípios das coisas no sentido mais pleno, surge a questão se os primeiros gêneros devem ser considerados princípios, ou aqueles que são os mais baixos e são predicados das coisas individuais. Pois isso também levanta um problema.

229. Pois se os universais são os princípios das coisas em maior grau, evidentemente estes devem ser os gêneros mais elevados, porque são propriamente estes que são predicados de todas as coisas existentes. Portanto, haverá tantos princípios das coisas existentes quantos forem os primeiros gêneros. Daí, o ser e a unidade serão princípios e substâncias, pois são estes especialmente que são predicados de todas as coisas existentes.

É impossível, no entanto, que a unidade ou o ser sejam um único gênero das coisas existentes; pois é necessário tanto que as diferenças de cada gênero existam quanto que cada uma seja uma. Mas é impossível que as espécies sejam predicadas das diferenças de seus próprios gêneros, ou que um gênero seja predicado independentemente de suas espécies. Se, então, a unidade ou o ser é um gênero, nenhuma diferença será uma e um ser. Mas se a unidade e o ser não são gêneros, também não serão princípios, supondo-se que os gêneros sejam princípios.

230. Além disso, aquelas coisas que são intermediárias e são tomadas junto com as diferenças serão gêneros até os indivíduos. Mas alguns parecem ser assim, enquanto outros não. Novamente, as diferenças são princípios em maior grau do que os gêneros; e se são princípios, os princípios serão infinitos em

> *número, por assim dizer. E [isso aparecerá] de outra forma também se alguém sustenta que o primeiro gênero é um princípio.*
>
> *231. Mas, por outro lado, se a unidade é um princípio específico em maior grau, e a unidade é indivisível, e tudo o que é indivisível o é ou em quantidade ou em espécie, e o que é indivisível em espécie é anterior, e os gêneros são divisíveis em espécies, então será antes o predicado mais baixo que é um. Pois o homem não é o gênero dos homens particulares.*
>
> *232. Além disso, no caso daquelas coisas às quais se aplicam o anterior e o posterior, não é possível que haja algo que exista separado delas. Por exemplo, se o número dois é o primeiro dos números, não haverá nenhum número separado das espécies de números; nem, da mesma forma, nenhuma figura separada das espécies de figuras. Mas se os gêneros dessas coisas não [existem separados das espécies], então, no caso de outras coisas, o ensinamento será que há gêneros separados das espécies; pois destas coisas parece que há especialmente gêneros. Mas entre as coisas individuais, uma não é anterior e outra posterior.*
>
> *233. Além disso, onde uma coisa é melhor e outra pior, aquela que é melhor é sempre anterior; de modo que não haverá gênero dessas coisas. A partir dessas considerações, então, parece que são os termos predicados dos indivíduos, mais do que os gêneros, que são princípios.*
>
> *234. Mas, novamente, não é fácil afirmar como se deve conceber que estes sejam os princípios das coisas. Pois um princípio ou causa deve ser distinto das coisas das quais é princípio ou causa, e deve poder existir separado delas. Mas por que se deveria pensar que algo como isso existe separado das coisas singulares, exceto que é predicado universalmente e de todas as coisas? Mas se esta é a razão, então quanto mais universais as coisas são, mais devem ser consideradas princípios. Daí, os primeiros gêneros serão princípios das coisas.*

COMENTÁRIO

Q. 9: Qual é a diferença entre gêneros e elementos?

423. Após ter debatido as questões levantadas sobre as substâncias, o Filósofo agora trata dialeticamente as questões levantadas sobre os princípios. Isso se divide em duas partes. Na primeira, ele discute as questões que perguntam o que são os princípios das coisas; e na segunda (456), as questões que perguntam que tipo de coisas são os princípios ("Novamente, há o problema").

Na primeira parte desta divisão, ele discute duas questões: primeiro, se os universais são os princípios das coisas; e segundo (443), se alguns princípios são separados da matéria ("Mas há um problema").

Em relação à primeira, ele discute duas questões, das quais a primeira é se os gêneros são os princípios das coisas. A segunda (431) pergunta quais gêneros são esses, se os primeiros gêneros ou os outros ("Novamente, se os gêneros").

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas: primeiro, levanta a questão; e segundo (424), trata-a dialeticamente (“Assim como os elementos”).

A primeira questão diz respeito aos princípios das coisas: se é necessário aceitar ou acreditar que aqueles gêneros que são predicados de muitas coisas são os elementos e princípios das coisas, ou antes, que aquelas partes das quais cada coisa singular é composta devem ser chamadas de elementos e princípios das coisas. Mas ele acrescenta duas condições, uma das quais é “na medida em que são intrínsecas”, dada para distinguir essas partes de um contrário e de uma privação. Pois o branco é dito vir do preto, ou do não-branco, embora estes não sejam intrínsecos ao branco. Logo, não são seus elementos. A outra condição é o que ele chama de “as primeiras coisas”, dada para distingui-las dos componentes secundários. Pois os corpos dos animais são compostos de carne e nervos, que existem dentro do animal; contudo, estes não são chamados de elementos dos animais, porque não são as primeiras coisas de que um animal é composto, mas sim fogo, ar, água e terra, dos quais a carne e os nervos derivam seu ser.

424. Assim como os elementos (221).

Aqui ele trata esta questão dialeticamente; e quanto a isso, faz três coisas. Primeiro, mostra que as primeiras coisas de que algo é composto são seus princípios e elementos. Segundo (224:C 427), argumenta o lado oposto da questão (“Mas se conhecemos”). Terceiro (227:C 430), rejeita uma resposta pela qual se poderia dizer que ambos [i.e., gêneros e partes constituintes] são os princípios e elementos das coisas (“Mas não é”).

Quanto ao primeiro, dá três argumentos. O primeiro deles procede dos fenômenos naturais, no qual torna sua tese evidente por dois exemplos. O primeiro exemplo que dá é o de uma palavra, cujo princípio e elemento não se diz ser o termo comum palavra, mas sim os primeiros constituintes de que todas as palavras são compostas, que são chamados de letras. Dá como segundo exemplo os diagramas, i.e., as descrições demonstrativas de figuras geométricas. Pois os elementos desses diagramas não se diz serem o termo comum diagrama, mas sim aqueles teoremas cujas demonstrações são encontradas nas demonstrações de outros teoremas geométricos, seja de todos ou da maioria deles, porque as outras demonstrações procedem do pressuposto das primeiras demonstrações. Por isso, o livro de Euclides é chamado de *O Livro dos Elementos*, porque nele são demonstrados os primeiros teoremas da geometria, dos quais procedem as outras demonstrações.

425. Além disso, aqueles que (222).

Aqui dá o segundo argumento, que também emprega certos exemplos extraídos da natureza. Diz que aqueles que sustentam que os elementos dos corpos são um ou muitos, afirmam que os princípios e elementos dos corpos são aquelas coisas de que os corpos são compostos e formados como constituintes intrínsecos. Assim, Empédocles diz que os elementos dos corpos naturais são o fogo e a água e outras coisas desse tipo, que junto com estes ele chama de elementos das coisas;

e os corpos naturais são constituídos dessas primeiras coisas na medida em que são intrínsecas. Além disso, eles [i.e., os filósofos da natureza] sustentavam que, além desses dois princípios, há quatro outros – ar, terra, discórdia e amizade – como foi dito no Livro I (50:C 104). Mas nem Empédocles nem os outros filósofos da natureza disseram que os gêneros das coisas são os princípios e elementos desses corpos naturais.

426. E também se alguém (223).

Aqui dá o terceiro argumento, que envolve coisas feitas pela arte. Diz que se alguém desejasse "especular sobre sua natureza", i.e., sobre a definição que indica a essência de outros corpos que não os naturais, a saber, de corpos feitos pela arte humana, por exemplo, se alguém desejasse conhecer uma cama, seria necessário considerar de que partes ela é feita e como estão dispostas; e dessa forma ele conheceria a natureza de uma cama. E após isso, conclui que os gêneros não são os princípios das coisas existentes.

427. Mas se conhecemos (224).

Aqui argumenta o outro lado da questão. Dá três argumentos, o primeiro dos quais é o seguinte. Cada coisa é conhecida através de sua definição. Portanto, se um princípio de ser é o mesmo que um princípio de conhecer, parece que qualquer coisa que seja um princípio de definição é também um princípio da coisa definida. Mas os gêneros são princípios das definições, porque as definições são primeiramente compostas deles. Logo, os gêneros são os princípios das coisas definidas.

428. E se para (225)

Aqui dá o segundo argumento, que é assim. O conhecimento científico de cada coisa é adquirido conhecendo a espécie da qual ela obtém seu ser, pois Sócrates só pode ser conhecido entendendo que ele é homem. Mas os gêneros são princípios das espécies, porque as espécies das coisas são compostas de gêneros e diferenças. Portanto, os gêneros são os princípios das coisas existentes.

429. Além disso, alguns daqueles (226).

Aqui dá um terceiro argumento, que se baseia na autoridade dos platônicos, que sustentavam que o um e o ser são os princípios das coisas, e também o grande e o pequeno, que são usados como gêneros. Portanto, os gêneros são os princípios das coisas.

430. Mas não é possível (227)

Aqui ele exclui uma resposta que diria que ambos são princípios. Ele diz que é impossível afirmar que ambos são "princípios", ou seja, tanto os elementos, ou as partes das quais algo é composto, quanto os gêneros. Ele prova isso com o seguinte argumento. De cada coisa há um conceito definido que expõe sua substância, assim como também há uma substância de cada coisa. Mas o conceito definitivo que envolve os gêneros não é o mesmo que envolve as partes das quais uma coisa é composta. Portanto, não pode ser verdade que cada definição indique a substância de uma coisa. Mas o conceito definitivo que indica a substância de uma coisa não pode ser extraído de seus princípios. Logo, é impossível que tanto os gêneros quanto as partes das quais as coisas são compostas sejam, simultaneamente, princípios, e o ser não pode ser gênero de todos os princípios

das coisas.

431. Além disso, se os gêneros (228).

Em seguida, ele trata da segunda questão de forma dialética. Primeiro, levanta a questão; e segundo (432), traz argumentos relativos a esta questão ("Pois, se os universais").

Assim, ele diz que, se considerarmos que os gêneros são os princípios das coisas no sentido mais pleno, quais desses gêneros devem ser considerados princípios das coisas em maior grau? Devemos considerar aqueles "gêneros" que são primeiros em número, ou seja, os mais comuns, ou também os gêneros inferiores, que são predicados proximamente do indivíduo, isto é, as espécies ínfimas? Pois isso é passível de questionamento, como fica claro pelo que se segue.

432. Pois, se os universais (229).

Aqui ele argumenta sobre a questão proposta; e, quanto a isso, faz três coisas. Primeiro, introduz argumentos para mostrar que os primeiros gêneros não podem ser princípios. Segundo (231:C 436), introduz argumentos para mostrar que as últimas espécies deveriam ser chamadas de princípios das coisas ("Mas, por outro lado"). Terceiro (234:C 441), ele debate a questão proposta ("Mas, novamente, é").

Quanto ao primeiro (229), ele apresenta três argumentos, dos quais o primeiro é assim: se os gêneros são princípios na medida em que são mais universais, então aqueles que são mais universais, ou seja, aqueles que são predicados de todas as coisas, devem ser os primeiros gêneros e os princípios das coisas no mais alto grau. Portanto, haverá tantos princípios das coisas quantos forem os gêneros mais comuns desse tipo. Mas os mais comuns de todos os gêneros são o uno e o ser, que são predicados de todas as coisas. Logo, o uno e o ser serão os princípios e as substâncias de todas as coisas. Mas isso é impossível, porque o uno e o ser não podem ser gêneros de todas as coisas. Pois, sendo o uno e o ser os mais universais, se fossem princípios de gêneros, seguir-se-ia que os gêneros não seriam os princípios das coisas. Portanto, a posição que sustenta que os gêneros mais comuns são princípios é impossível, porque dela segue o oposto do que se sustentava, isto é, que os gêneros não são princípios.

433. Que o ser e o uno não podem ser gêneros, ele prova com este argumento: como uma diferença adicionada a um gênero constitui uma espécie, uma espécie não pode ser predicada de uma diferença sem um gênero, ou um gênero sem uma espécie. Que é impossível predicar uma espécie de uma diferença é claro por duas razões. Primeiro, porque uma diferença se aplica a mais coisas do que uma espécie, como diz Porfírio; e segundo, porque, como uma diferença é dada na definição de uma espécie, uma espécie só pode ser predicada essencialmente de uma diferença se esta for entendida como sujeito de uma espécie, como o número é o sujeito da paridade, em cuja definição ele é dado. Isso, porém, não é o caso; antes, uma diferença é um princípio formal de uma espécie. Portanto, uma espécie não pode ser predicada de uma diferença, exceto, talvez, de modo incidental. Da mesma forma, também um gênero, tomado em si mesmo, não pode ser predicado de uma diferença por predicação essencial. Pois um gênero não é dado na definição de uma diferença, porque uma diferença não participa de um gênero, como é afirmado no Livro IV dos *Tópicos*; nem uma diferença é dada na definição de um gênero. Portanto, um gênero não é

predicado essencialmente de uma diferença de modo algum. No entanto, é predicado daquilo que "tem uma diferença", ou seja, de uma espécie, que contém realmente uma diferença. Por isso, ele diz que uma espécie não é predicada das diferenças próprias de um gênero, nem um gênero independentemente de sua espécie, porque um gênero é predicado de suas diferenças na medida em que elas inerem em uma espécie. Mas nenhuma diferença pode ser concebida da qual o uno e o ser não sejam predicados, pois qualquer diferença de qualquer gênero é um uno e um ser; caso contrário, não poderia constituir nenhuma espécie una de ser. É impossível, então, que o uno e o ser sejam gêneros.

434. Além disso, aquelas coisas (230)

Em seguida, ele apresenta o segundo argumento, que é assim: se os gêneros são chamados de princípios por serem comuns e predicados de muitas coisas, então, por igual razão, todas aquelas coisas que são princípios por serem comuns e predicadas de muitas terão de ser gêneros. Mas todas as coisas que são intermediárias entre os primeiros gêneros e os indivíduos, ou seja, aquelas que são consideradas juntamente com algumas diferenças, são predicados comuns de muitas coisas. Portanto, são tanto princípios quanto gêneros. Mas isso é evidentemente falso. Pois algumas delas são gêneros, como as espécies subalternas, enquanto outras não são, como as espécies ínfimas. Não é verdade, então, que os primeiros gêneros ou os gêneros comuns sejam os princípios das coisas.

435. Além disso, se os primeiros gêneros são princípios, porque são os princípios pelos quais conhecemos as espécies, então as diferenças serão princípios em maior grau, porque as diferenças são os princípios formais das espécies; e a forma ou atualidade é principalmente o princípio do conhecimento. Mas é inconveniente que as diferenças sejam os princípios das coisas, porque, nesse caso, haveria um número infinito de princípios, por assim dizer; pois as diferenças das coisas são infinitas, por assim dizer; não infinitas na realidade, mas para nós. Que são infinitas em número revela-se de duas maneiras: de um modo, se considerarmos a multidão das diferenças em si mesmas; de outro modo, se considerarmos o primeiro gênero como um primeiro princípio, pois evidentemente inúmeras diferenças estão contidas sob ele. Os primeiros gêneros, então, não são os princípios das coisas.

436. Mas, por outro lado (231).

Em seguida, ele mostra que as espécies ínfimas são princípios em maior grau do que os gêneros. Ele apresenta três argumentos, dos quais o primeiro é assim: segundo os platônicos, é o uno que parece ter a "natureza" ou caráter de princípio no mais alto grau. De fato, a unidade tem o caráter de indivisibilidade, porque um uno é meramente um ser indiviso. Mas uma coisa é indivisível de dois modos, a saber, em quantidade e em espécie: em quantidade, como o ponto e a unidade, e isso é um tipo de indivisibilidade oposta à divisão da quantidade; e em espécie, como o que não é dividido em muitas espécies. Mas desses dois tipos de indivisibilidade, o primeiro e mais importante é a indivisibilidade em espécie, assim como a espécie de uma coisa é anterior à sua quantidade. Portanto, aquilo que é indivisível em espécie é mais princípio do que aquilo que é indivisível em quantidade. E na divisão da quantidade, o gênero parece ser mais indivisível, porque há um gênero de muitas espécies; mas na divisão da espécie, uma espécie é mais indivisível. Portanto, o termo último que é predicado de muitos, que não é um gênero de muitas espécies, ou

seja, a espécie ínfima, é uno em maior grau em espécie do que um gênero; por exemplo, homem ou qualquer outra espécie ínfima não é o gênero de homens particulares. Portanto, uma espécie é princípio em maior grau do que um gênero.

437. Além disso, no caso de (232).

Em seguida, ele apresenta o segundo argumento, baseado em uma certa posição de Platão; pois, em um momento, Platão sustentou que há algo uno que é predicado de muitas coisas sem prioridade e posterioridade, e que isso é uma unidade separada, como o homem é separado de todos os homens; e, em outro momento, ele sustentou que há algo uno que é predicado de muitas coisas segundo prioridade e posterioridade, e que isso não é uma unidade separada. É isso que Aristóteles quer dizer quando afirma “no caso daquelas coisas às quais se aplicam o anterior e o posterior”, ou seja, que quando uma das coisas das quais um termo comum é predicado é anterior a outra, é impossível, nesses casos, que exista algo separado das muitas coisas das quais esse termo comum é predicado. Por exemplo, se os números estão em uma sequência tal que o dois é a primeira espécie de número, não se encontrará nenhuma Ideia separada de número que exista à parte de todas as espécies de números. E, pelas mesmas razões, não se encontrará nenhuma figura separada que exista à parte de todas as espécies de figuras.

438. A razão para isso pode ser que um atributo comum é considerado separado para ser alguma entidade primeira na qual todas as outras coisas participam. Se, então, essa entidade primeira é um uno aplicável a muitas coisas, no qual todas as outras coisas participam, não é necessário sustentar que existe alguma entidade separada na qual todas as coisas participam. Mas todos os gêneros parecem ser coisas desse tipo, porque todos os tipos de gêneros são encontrados diferindo na medida em que são mais ou menos perfeitos e, assim, na medida em que são anteriores e posteriores na natureza. Portanto, se naqueles casos em que uma coisa é anterior a outra é impossível considerar algo comum como uma entidade separada, supondo que haja um gênero à parte das espécies, então “no caso das outras coisas, o ensinamento” será [diferente], ou seja, haverá outra doutrina e regra sobre elas, e a regra anterior não se aplicará a elas. Mas considerando os indivíduos de uma mesma espécie, é evidente que um deles não é anterior e outro posterior na natureza, mas apenas no tempo. E, assim, segundo o ensinamento de Platão, uma espécie é separada. Visto que, então, essas coisas comuns são princípios na medida em que são separadas, segue-se que uma espécie é princípio em maior grau do que um gênero.

439. Além disso, onde uma coisa (233)

Aqui ele apresenta o terceiro argumento, que utiliza as noções de “melhor ou pior”. Pois, em todos aqueles casos em que uma coisa é melhor que outra, o que é melhor é sempre anterior na natureza. Mas não se pode considerar que exista um gênero comum daquelas coisas que existem dessa maneira. Portanto, não se pode considerar que exista um gênero separado no caso daquelas coisas em que uma é melhor e a outra é pior; e, assim, a conclusão é a mesma que a anterior. Pois este argumento é introduzido para fortalecer o precedente, por assim dizer, ou seja, com vistas a mostrar que há prioridade e posterioridade entre as espécies de qualquer gênero.

440. E a partir desses três argumentos, ele tira a conclusão na qual está principalmente interessado, a saber, que as espécies mais baixas, que são predicadas imediatamente dos

indivíduos, parecem ser os princípios das coisas em maior grau do que os gêneros.

441. Mas, novamente, não é (234).

Aqui ele argumenta o lado oposto da questão, como se segue: um princípio e uma causa são distintos das coisas das quais são princípio e causa, e são capazes de existir à parte delas. E isso é verdade, porque nada é causa de si mesmo. Ele está falando aqui de princípios e causas extrínsecos, que são causas de uma coisa em sua totalidade. Mas a única coisa que se considera existir à parte das coisas singulares é o que é comum e universalmente predicado de todas as coisas. Portanto, quanto mais universal uma coisa é, mais separada ela é, e mais deve ser considerada como princípio. Mas os primeiros gêneros são os mais universais. Portanto, os primeiros gêneros são os princípios das coisas no mais alto grau.

442. Ora, a solução para essas questões está implícita neste último argumento. Pois, segundo este argumento, gêneros ou espécies são considerados princípios universais na medida em que são considerados separados. Mas o fato de não serem separados e subsistentes por si mesmos é mostrado no Livro VII (1592) desta obra. Daí o Comentador também mostra, no Livro VIII, que os princípios das coisas são matéria e forma, aos quais gênero e espécie têm alguma semelhança. Pois um gênero deriva da matéria e a diferença, da forma, como será mostrado no mesmo livro (720). Portanto, visto que a forma é mais um princípio do que a matéria, consequentemente as espécies serão princípios mais do que os gêneros. Mas a objeção que é levantada contra isso, com base no fato de que os gêneros são os princípios do conhecimento de uma espécie e de suas definições, é respondida da mesma forma que a objeção levantada sobre sua separabilidade. Pois, uma vez que um gênero é entendido separadamente pela mente sem entender suas espécies, ele é um princípio de conhecimento. E, da mesma forma, seria um princípio de ser, supondo que tivesse um ser separado.

LIÇÃO 9 - Existem Quaisquer Universais à Parte das Coisas Singulares Percebidas pelos Sentidos e Daquelas que São Compostas de Matéria e Forma?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 4: 999a 24-999b 20

> 235. Mas há um problema conectado a essas coisas, que é o mais difícil de todos e o mais necessário a considerar, com o qual nossa análise está agora preocupada.
>
> 236. Pois, se não há nada à parte das coisas singulares, e as coisas singulares são infinitas em número, como é possível adquirir conhecimento científico delas? Pois, na medida em que há algo que é uno e o mesmo, e na medida em que há algo universal [que se relaciona com as coisas singulares], nessa medida adquirimos conhecimento delas.
>
> 237. Mas se isso é necessário, e deve haver algo à parte das coisas singulares, será necessário que os gêneros existam à parte das coisas singulares, e eles serão ou os últimos ou os primeiros. Mas a impossibilidade disso já apareceu em nossa discussão.
>
> 238. Além disso, se há algo à parte do todo concreto (o que é mais discutível), como quando algo é predicado da matéria, se existe tal coisa, surge o problema de saber se deve existir à parte de todos os todos concretos, ou à parte de alguns e não de outros, ou à parte de nenhum.

> 239. Se, portanto, não há nada além das coisas singulares, nada será inteligível, mas todas as coisas serão sensíveis, e não haverá ciência de coisa alguma, a menos que se possa dizer que a percepção sensorial é ciência.
>
> 240. Além disso, também nada será eterno ou imóvel; pois todas as coisas sensíveis perecem e estão sujeitas ao movimento.
>
> 241. Mas se não há nada de eterno, também não pode haver geração; pois deve haver algo que veio a ser e algo a partir do qual vem a ser; e o último destes deve ser não gerado, já que o processo de geração deve ter um limite, e já que é impossível que algo venha a ser a partir do não-ser.
>
> 242. Além disso, já que a geração e o movimento existem, deve haver um termo; pois nenhum movimento é infinito, mas todo movimento tem um termo. E aquilo que é incapaz de vir a ser não pode ser gerado. Mas aquilo que veio a ser deve existir assim que veio a ser.
>
> 243. Além disso, se a matéria existe porque não é gerada, é muito mais razoável que a substância exista, já que é nisso que ela (a matéria) acaba por se tornar. Pois se nem uma nem a outra existem, nada existirá. Mas se isso é impossível, deve haver algo além do *sínolo*, e isso é a forma ou princípio especificador.

COMENTÁRIO

Q. 10: Existe algo separado das coisas sensíveis, que seja seu princípio?

443. Tendo debatido a questão se os universais são os princípios das coisas, o Filósofo agora levanta uma questão sobre sua separabilidade, a saber, se existe algo separado das coisas sensíveis como seu princípio. A respeito disso, ele considera duas questões. A primeira (443) delas é se os universais são separados das coisas singulares. A segunda (447) é se existe algum [princípio] formal separado das coisas que são compostas de matéria e forma ("Além disso, se existe algo").

A respeito da primeira, ele faz três coisas. Primeiro, descreve o problema. Segundo (444), argumenta um lado da questão ("Pois se não há nada"). Terceiro (445), argumenta o outro lado da questão ("Mas se isso é").

Assim, este problema surge com respeito a um ponto mencionado no último argumento da questão precedente, a saber, se um universal é separado das coisas singulares, como o referido argumento supunha. Ele descreve este problema como "aquele com o qual nossa análise agora se ocupa (235)", i.e., aquele que imediatamente precedeu o argumento anterior. E ele fala sobre isso desta forma: primeiro, que "está ligado a", i.e., é uma consequência do, anterior, porque, como já foi dito, a consideração da questão precedente depende disso. Pois se os universais não são

separados, eles não são princípios; mas se são separados, eles são princípios. Segundo, ele fala deste problema como o mais difícil de todos os problemas nesta ciência. Isso é mostrado pelo fato de que os filósofos mais eminentes tiveram opiniões diferentes sobre ele. Pois os platônicos sustentavam que os universais são separados, enquanto os outros filósofos sustentavam o contrário. Terceiro, ele diz que este problema é aquele que é mais necessário considerar, porque todo o conhecimento das substâncias, tanto sensíveis quanto imateriais, depende disso.

444. Pois se não há nada (236).

Aqui ele apresenta um argumento para mostrar que os universais são separados das coisas singulares. Pois as coisas singulares são infinitas em número, e o que é infinito não pode ser conhecido. Daí todas as coisas singulares podem ser conhecidas apenas na medida em que são reduzidas a algum tipo de unidade que é universal. Portanto, há ciência das coisas singulares apenas na medida em que os universais são conhecidos. Mas a ciência é apenas sobre coisas que são verdadeiras e que existem. Portanto, os universais são coisas que existem por si mesmas separadas das coisas singulares.

445. Mas se isso é (237)

Então ele argumenta o outro lado da questão desta forma: se é necessário que os universais sejam algo aparte das coisas singulares, é necessário que os gêneros existam aparte das coisas singulares, seja os primeiros gêneros ou também os últimos, que são imediatamente anteriores às coisas singulares. Mas isso é impossível, como fica claro pela discussão precedente. Portanto, os universais não são separados das coisas singulares.

446. O Filósofo resolve este problema no Livro VII (659:C 1592) desta obra, onde mostra de muitas maneiras que os universais não são substâncias que subsistem por si mesmas. Nem é necessário, como foi dito frequentemente, que uma coisa tenha o mesmo modo de ser na realidade que tem quando compreendida pelo intelecto de um conhecedor. Pois o intelecto conhece as coisas materiais imaterialmente, e de modo similar conhece universalmente as naturezas das coisas que existem como singulares na realidade, i.e., sem considerar os princípios e acidentes dos indivíduos.

447. Além disso, se existe algo (238).

Aqui ele levanta outra questão, a saber, se algo é separado das coisas compostas de matéria e forma; e a respeito disso, faz duas coisas. Primeiro, levanta a questão. Segundo (239:C 448), prossegue para tratá-la ("Se, então, existe").

Quanto ao primeiro, deve-se observar que ele primeiro levanta a questão se um universal é separado das coisas singulares. Ora, acontece que algumas coisas singulares são compostas de matéria e forma. Mas nem todas as coisas singulares são assim compostas, seja de acordo com o estado real das coisas, uma vez que as substâncias separadas são particulares porque existem e operam por si mesmas, seja até mesmo de acordo com a opinião dos platônicos, que sustentavam que mesmo entre as entidades matemáticas separadas existem particulares, na medida em que sustentavam que há muitas delas em uma única espécie. E embora seja passível de disputa se existe algo separado no caso daquelas coisas que não são compostas de matéria e forma, assim como o universal é separado do particular, o problema é principalmente se existe algo separado no

caso das coisas que são compostas de matéria e forma. Por isso ele diz que o ponto que causa maior dificuldade é se existe algo "à parte do todo concreto", i.e., à parte da coisa composta de matéria e forma. A razão pela qual uma coisa composta é chamada de todo concreto, ele explica acrescentando "quando algo é predicado da matéria". Pois Platão sustentava que a matéria sensível participa dos universais separados, e que por esta razão os universais são predicados das coisas singulares. Essas participações nas formas universais pelas coisas materiais sensíveis constituem um todo concreto, na medida em que uma forma universal é predicada da matéria através de algum tipo de participação. Ora, a respeito dessas coisas, ele levanta uma questão que tem três partes, a saber, se existe algo que existe separado de todas as coisas deste tipo, ou separado de algumas e não de outras, ou separado de nenhuma.

448. Se, então, existe (239)

Aqui ele prossegue para tratar deste problema; e sobre ele faz duas coisas. Primeiro, argumenta contra a posição de que nada pode ser considerado separado das coisas compostas de matéria e forma. Segundo (244:C 454), ele argumenta o outro lado da questão ("Mas, novamente, se alguém sustenta isso").

Quanto ao primeiro (239), ele apresenta dois argumentos. Primeiro, argumenta a partir do princípio de que aquelas coisas que são compostas de matéria e forma são coisas sensíveis; e, portanto, ele propõe que aquelas coisas que são compostas de matéria e forma são singulares. No entanto, as coisas singulares não são inteligíveis, mas sensíveis. Portanto, se não há nada além das coisas singulares que são compostas de matéria e forma, nada será inteligível, mas todos os seres serão sensíveis. Mas existe ciência apenas das coisas que são inteligíveis. Portanto, segue-se que não haverá ciência de coisa alguma, a menos que alguém diga que a percepção sensorial e a ciência são a mesma coisa, como sustentavam os antigos filósofos da natureza, conforme é afirmado no Livro I de *Da Alma*. Mas ambas as conclusões são insustentáveis, a saber, que não existe ciência e que a ciência é percepção sensorial. Portanto, a primeira posição também é insustentável, a saber, que nada existe exceto as coisas singulares que são compostas de matéria e forma.

449. Além disso, nem existirá nada (240).

Segundo, ele argumenta com base no fato de que as coisas compostas de matéria e forma são móveis. Ele apresenta o seguinte argumento. Todas as coisas sensíveis compostas de matéria e forma perecem e estão sujeitas ao movimento. Portanto, se não existe nada além de seres deste tipo, seguir-se-á que nada é eterno ou imóvel.

450. Mas se existe (241).

Aqui ele mostra que esta conclusão é insustentável, a saber, que nada é eterno e imóvel. Ele faz isso, primeiro, com respeito à matéria; e segundo (242:C 451), com respeito à forma ("Além disso, uma vez que a geração").

Assim, ele diz primeiro (241) que, se nada é eterno, é impossível que algo seja gerado. Ele prova isso da seguinte forma. Em todo processo de geração deve haver algo que vem a ser e algo a partir do qual ele vem a ser. Portanto, se aquilo a partir do qual uma coisa vem a ser é ele mesmo gerado, deve ser gerado a partir de algo. Logo, deve haver um regresso ao infinito nos princípios

materiais, ou o processo deve parar em algo primeiro que seja um primeiro princípio material não gerado, a menos que se possa dizer, talvez, que ele é gerado a partir do não-ser; mas isso é impossível. Ora, se o processo continuasse ao infinito, a geração nunca poderia ser completada, porque o infinito não pode ser percorrido. Portanto, é necessário sustentar ou que existe algum princípio material que não é gerado, ou que é impossível que ocorra qualquer geração.

451. Além disso, uma vez que a geração (242).

Aqui ele prova a mesma coisa com respeito à causa formal; e apresenta dois argumentos, o primeiro dos quais é o seguinte. Todo processo de geração e movimento deve ter algum termo. Ele prova isso com base no fato de que nenhum movimento é infinito, mas cada movimento tem algum termo. Isso é claro no caso de outros movimentos que se completam em seus termos. Mas parece que um exemplo contrário é encontrado no caso do movimento circular, que pode ser perpétuo e infinito, como é provado no Livro VIII da *Física*. E embora se suponha que o movimento é eterno, de modo que toda a continuidade do movimento circular é infinita na medida em que um movimento circular segue outro, ainda assim cada movimento circular é tanto completo em sua espécie quanto finito. Que um movimento circular suceda a outro é acidental no que diz respeito à natureza específica do movimento circular.

452. As coisas que ele disse sobre o movimento em geral, ele prova especialmente em relação à geração; pois nenhum processo de geração pode ser infinito, porque aquela coisa não pode ser gerada cujo processo de geração não pode chegar ao fim, uma vez que o fim da geração é ter sido feito. Que o seu ser feito é o termo da geração fica claro pelo fato de que o que foi gerado deve existir "assim que vier a ser", i.e., assim que sua geração é primeiramente terminada. Portanto, uma vez que a forma pela qual algo é é o termo da geração, deve ser impossível ter um regresso ao infinito no caso das formas, e deve haver alguma forma última da qual não há geração. Pois o fim de toda geração é uma forma, como dissemos. Assim, parece que, assim como a matéria a partir da qual uma coisa é gerada deve ela mesma ser não gerada porque é impossível um regresso ao infinito, de maneira semelhante deve haver alguma forma que não é gerada porque é impossível um regresso ao infinito no caso das formas.

453. Além disso, se a matéria existe (143). (Na versão original, (143) parece ser uma referência a uma seção ou parágrafo diferente. Mantendo a tradução fiel, ficaria como "Além disso, se a matéria existe (143)." No entanto, considerando que o texto anterior usava (241), (242), (239), etc., e aqui aparece (143), pode ser um erro de digitação na fonte ou uma referência que não se encaixa na sequência imediata. Seguir a instrução de não adicionar comentários.)

Além disso, se a matéria existe (143).

Ele apresenta o segundo argumento, que se desenvolve assim. Se existe alguma matéria primeira que é ingerada, é muito mais razoável que exista alguma substância, isto é, alguma forma, que seja ingerada, pois uma coisa tem ser através de sua forma, enquanto a matéria é antes o sujeito da geração e da transmutação. Mas, se nenhuma dessas é ingerada, então absolutamente nada será ingerado, já que tudo o que existe tem o caráter de matéria ou forma ou é composto de ambas. Mas é impossível que nada seja ingerado, como foi provado (24-2:C 452). Portanto, segue-se que deve haver algo mais "além do *sínolo*", ou todo concreto, isto é, além da coisa singular que

é composta de matéria e forma. E por algo mais quero dizer a forma ou princípio especificador. Pois a matéria em si mesma não pode ser separada das coisas singulares, porque ela só tem ser por razão de outra coisa. Mas isso parece ser verdadeiro antes da forma, pela qual as coisas têm ser.

454. Mas, novamente, se alguém (244).

Aqui ele argumenta o outro lado da questão. Pois, se alguém sustenta que existe alguma forma separada das coisas singulares que são compostas de matéria e forma, surge o problema de em quais casos isso deve ser admitido e em quais não. Pois obviamente isso não deve ser considerado verdadeiro no caso de todas as coisas, especialmente naquelas feitas pela arte. Pois é impossível que exista uma casa além desta casa sensível, que é composta de matéria e forma.

455. Ora, Aristóteles resolve este problema em parte no Livro XII (2488) desta obra, onde mostra que existem certas substâncias separadas das coisas sensíveis e inteligíveis em si mesmas; e em parte no Livro VII (1503), onde mostra que as formas ou princípios especificadores das coisas sensíveis não são separadas da matéria. No entanto, não se segue que nenhuma ciência das coisas sensíveis possa existir ou que a ciência seja percepção sensorial. Pois não é necessário que as coisas tenham em si mesmas o mesmo modo de ser que têm no intelecto de quem as conhece. Pois aquelas coisas que são materiais em si mesmas são conhecidas de modo imaterial pelo intelecto, como também foi dito acima (446). E, embora uma forma não seja separada da matéria, não é necessário, portanto, que ela seja gerada; pois não são as formas que são geradas, mas os compostos, como será mostrado no Livro VII (1417) desta obra. Fica claro, então, em quais casos é necessário postular formas separadas e em quais não. Pois as formas de todas as coisas que são sensíveis por natureza não são separadas da matéria, enquanto as formas das coisas que são inteligíveis por natureza são separadas da matéria. Pois as substâncias separadas não têm a natureza das coisas sensíveis, mas são de uma natureza superior e pertencem a outra ordem dos seres existentes.

LIÇÃO 10 - Todas as Coisas Têm uma Única Substância? Todas as Coisas Têm os Mesmos ou Diferentes Princípios?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 4: 999b 20-1000a

> *245. Novamente, há o problema se todas as coisas, por exemplo, todos os homens, têm uma única substância.*
>
> *246. Mas isso é absurdo; pois nem todas as coisas cuja substância é uma são elas mesmas uma, mas são muitas e diferentes. Mas isso também é insustentável.*
>
> *247. E, ao mesmo tempo, há o problema de como a matéria se torna cada uma das muitas coisas e um todo concreto.*
>
> *248. E, novamente, poder-se-ia também levantar este problema sobre os princípios. Pois, se eles são especificamente um, não haverá nada que seja numericamente um. Nem a própria unidade e o ser serão um. E como haverá ciência a menos que haja alguma unidade em todas as coisas?*
>
> *249. Mas, por outro lado, se eles são numericamente um, cada um dos princípios também será um, e não como no caso das coisas sensíveis, diferentes para coisas diferentes; por exemplo, se a sílaba ba é tomada como uma espécie, seus princípios em cada caso são especificamente os mesmos, pois são numericamente diferentes. No entanto, se não é assim, mas as coisas que são os princípios dos seres são numericamente uma, não haverá nada além dos elementos. Pois não faz diferença se dizemos "numericamente um" ou "singular", porque é dessa maneira que dizemos que cada coisa é*

> *numericamente uma. Mas o universal é o que existe nestes. Por exemplo, se os elementos de uma palavra fossem limitados em número, teria que haver tantas letras quantos são os elementos. Na verdade, dois deles não seriam os mesmos, nem mais de dois.*

COMENTÁRIO

Q. 11: Há uma ou muitas formas e princípios das coisas?

456. Tendo perguntado quais são os princípios e se alguns são separados da matéria, o Filósofo agora pergunta como são os princípios. Primeiro (245:C 456), ele pergunta se os princípios são um ou muitos; segundo (287:C 519), se existem em potência ou ato ("E ligados a estes problemas"); e terceiro (290:C 523), se são universais ou coisas singulares ("E há também o problema").

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro (245:C 456), investiga como os princípios se relacionam com a unidade; e segundo (266:C 488), qual relação a unidade tem com a noção de princípio (“Mas o mais difícil”).

Quanto ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, investiga especialmente sobre o princípio formal: se todas as coisas que são especificamente as mesmas têm uma única forma. Segundo (248:C 460), faz a mesma pergunta sobre todos os princípios em geral (“E também se poderia”). Terceiro (250:C 466), pergunta se as coisas corruptíveis e incorruptíveis têm os mesmos princípios ou diferentes (“Há também o problema”).

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta o problema. Segundo (246:C 457), debate-o (“Mas isso é absurdo”).

O problema (245), então, é se todas as coisas que pertencem à mesma espécie, por exemplo, todos os homens, têm uma única substância ou forma.

457. Mas isso é absurdo (246).

Então ele apresenta argumentos de um lado da questão, para mostrar que todas as coisas pertencentes a uma espécie não têm uma única forma. Ele faz isso por meio de dois argumentos, o primeiro dos quais é assim: As coisas que pertencem a uma espécie são muitas e diferentes. Portanto, se todas as coisas que pertencem a uma espécie têm uma única substância, segue-se que aquelas que têm uma única substância são muitas e diferentes. Mas isso é irracional.

458. E ao mesmo tempo (247)

Então ele apresenta o segundo argumento, que é assim: Aquilo que é uno e indiviso em si mesmo não se combina com algo dividido para constituir muitas coisas. Mas é evidente que a matéria se divide em diferentes coisas singulares. Logo, se a substância no sentido de forma é una e a mesma para todas as coisas, será impossível explicar como cada uma dessas coisas singulares é uma matéria que possui uma substância do tipo que é una e indivisa, de modo que, como coisa

singular, é um todo concreto com duas partes: uma matéria e uma forma substancial que é una e indivisa.

459. Ele não argumenta o outro lado da questão, porque os mesmos argumentos que foram apresentados acima sobre a separabilidade dos universais são aplicáveis na investigação que se segue contra os argumentos que acabamos de dar. Pois, se existe um universal separado, deve-se sustentar que as coisas que têm a mesma espécie têm uma única substância numericamente, porque um universal é a substância das coisas singulares. Ora, a verdade desta questão será estabelecida no Livro VII (588:C 1356) desta obra, onde se mostra que a quididade ou essência de uma coisa não é outra além da própria coisa, exceto de modo acidental, como será explicado nesse lugar.

460. E também se poderia (248).

Aqui ele levanta uma dificuldade sobre a unidade dos princípios em geral: se os princípios das coisas são os mesmos numericamente, ou apenas os mesmos especificamente e numericamente distintos. E quanto a isso ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta argumentos para mostrar que eles são os mesmos numericamente. Segundo (249:C 464), ele argumenta do outro lado da questão (“Mas, por outro lado”).

Quanto ao primeiro (248), ele apresenta três argumentos; e introduz o problema, dizendo que a mesma questão levantada sobre a substância pode ser levantada sobre os princípios em geral, i.e., se os princípios das coisas são os mesmos numericamente.

461. Ele apresenta o primeiro argumento para mostrar que eles são os mesmos numericamente. Pois as coisas compostas de princípios contêm apenas aquilo que recebem desses princípios. Portanto, se os princípios não são encontrados como um numericamente, mas apenas especificamente, as coisas compostas desses princípios não serão um numericamente, mas apenas especificamente.

462. O segundo argumento é assim: a própria unidade ou o próprio ser deve ser numericamente uno. E por própria unidade ou próprio ser ele significa a unidade ou ser em abstrato. Logo, se os princípios das coisas não são um numericamente, mas apenas especificamente, seguir-se-á que nem a própria unidade nem o próprio ser subsistirão por si mesmos.

463. O terceiro argumento é este: a ciência tem das coisas porque se encontra um uno-em-muitos, como o homem em comum é encontrado em todos os homens; pois não há ciência das coisas singulares, mas da unidade [i.e., atributo comum] encontrada nelas. Além disso, toda ciência ou cognição das coisas que são compostas de princípios depende do conhecimento desses princípios. Se, então, os princípios não são um numericamente, mas apenas especificamente, seguir-se-á que não há ciência dos entes.

464. Mas, por outro lado (249).

Aqui ele argumenta o lado oposto da questão da seguinte maneira. Se os princípios são numericamente um, de modo que cada um dos princípios considerados em si mesmo é um, será impossível dizer que os princípios dos seres existem da mesma forma que os princípios das coisas

sensíveis. Pois vemos que os princípios de diferentes coisas sensíveis são numericamente diferentes, mas especificamente os mesmos, assim como as coisas das quais eles são princípios são numericamente diferentes, mas especificamente as mesmas. Vemos, por exemplo, que sílabas que são numericamente distintas, mas concordam em espécie, têm como seus princípios letras que são as mesmas especificamente, embora não numericamente. E se alguém dissesse que isso não é verdade para os princípios dos seres, mas que os princípios de todos os seres são os mesmos numericamente, seguir-se-ia que nada existe no mundo exceto os elementos, porque o que é numericamente um é uma coisa singular. Pois o que é numericamente um chamamos de singular, assim como chamamos de universal o que está em muitos. Mas o que é singular é incapaz de ser multiplicado, e é encontrado apenas como um singular. Portanto, se for sustentado que as mesmas letras numericamente são os princípios de todas as sílabas, seguir-se-á que essas letras nunca poderiam ser multiplicadas de modo que houvesse duas delas ou mais de duas. Assim, *a* não poderia ser encontrada nestas duas sílabas diferentes *ba* ou *da*. E o argumento é o mesmo no caso de outras letras. Portanto, pelo mesmo raciocínio, se os princípios de todos os seres são numericamente os mesmos, seguir-se-á que não há nada além desses princípios. Mas isso parece insustentável; porque quando um princípio de qualquer coisa existe, ele não será um princípio a menos que haja algo mais além de si mesmo.

465. Ora, esta questão será resolvida no Livro XII (2464); pois será mostrado lá que os princípios que as coisas têm, a saber, matéria e forma ou privação, não são numericamente os mesmos para todas as coisas, mas analogicamente ou proporcionalmente os mesmos. Mas aqueles princípios que são separados, isto é, as substâncias intelectuais, das quais a mais elevada é Deus, são cada uma numericamente uma em si mesmas. Ora, aquilo que é um em si mesmo e no ser é Deus; e dEle é derivada a unidade numérica encontrada em todas as coisas. E há ciência destes, não porque sejam numericamente um em tudo, mas porque em nossa concepção há um um em muitos. Além disso, o argumento que é proposto em apoio ao lado oposto da questão é verdadeiro no caso dos princípios essenciais, mas não no caso dos separados, que é a classe à qual pertencem a causa agente e a final. Pois muitas coisas podem ser produzidas por um único agente ou causa eficiente, e podem ser dirigidas a um único fim.

LIÇÃO 11 - As Coisas Corruptíveis e Incorruptíveis Têm os Mesmos ou Diferentes Princípios?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 4: 1000a 5-1001a 3

> *250. Além disso, há um problema que não foi menos negligenciado pelos modernos do que por seus predecessores: se os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis são os mesmos ou diferentes.*
>
> *251. Pois, se são os mesmos, como é que algumas coisas são incorruptíveis e outras corruptíveis? E qual é a causa?*
>
> *252. Os seguidores de Hesíodo e todos aqueles que foram chamados de teólogos prestaram atenção apenas ao que era plausível para si mesmos e nos negligenciaram. Pois, fazendo os princípios das coisas serem deuses ou gerados dos deuses, eles dizem que tudo o que não provou néctar e ambrosia tornou-se mortal.*
>
> *253. E é claro que eles estão usando esses termos de uma maneira conhecida por eles mesmos, mas o que disseram sobre a aplicação dessas causas está além de nosso entendimento. Pois se é por causa do prazer que os deuses participam dessas coisas, o néctar e a ambrosia não são a causa de seu ser. Mas se eles participam delas para preservar seu ser, como os deuses serão eternos se precisam de alimento?*
>
> *254. Mas, no que diz respeito àqueles que filosofaram usando fábulas, não vale a pena prestar-lhes nenhuma atenção séria.*
>
> *255. No entanto, daqueles que fazem afirmações por meio de demonstração é necessário descobrir, questionando-os, por que algumas das coisas que derivam dos mesmos princípios são eternas por natureza e outras são corrompidas. Mas,*

como esses filósofos não mencionam nenhuma causa, e é irracional que as coisas sejam como eles dizem, é claro que os princípios e causas dessas coisas não serão os mesmos.

256. Pois a explicação que se considerará dizer algo mais pertinente é a de Empédocles, que esteve sujeito ao mesmo erro. Pois ele postula um certo princípio, o ódio, que é a causa da corrupção.

257. No entanto, o próprio ódio pareceria gerar tudo, exceto o um. Pois todas as coisas, exceto Deus, derivam disso. Daí ele diz: "Do qual desabrocharam tudo o que foi e é [e será]: árvores, e homens e mulheres, e bestas e coisas voadoras, e peixes nutridos pela água, e os deuses de longa vida." E além dessas coisas, é evidente que, se o ódio não existisse no mundo, todas as coisas seriam uma, como ele diz: "Pois quando se reunirem, então o ódio estará por último de todos."

258. Por essa razão também acontece que Deus, que é o mais feliz, é menos sábio do que outros seres. Pois ele não conhece todos os elementos, porque não tem ódio, e o conhecimento é do semelhante pelo semelhante. "Pois conhece-se a terra pela terra, a água pela água, a afeição pela afeição, e o ódio pelo odioso ódio."

259. Mas também é claro (e foi por aqui que nossa discussão começou) que o ódio não se revela a causa da corrupção mais do que do ser.

260. Da mesma forma, tampouco o amor é a causa da existência; pois, ao misturar as coisas em uma unidade, ele corrompe outras coisas.

261. Além disso, ele não fala sobre a causa da própria mudança, exceto para dizer que ela estava naturalmente disposta a ser assim.

262. [Ele diz]: "Mas assim, um poderoso ódio foi nutrido entre os membros e ascendeu a uma posição de honra quando o tempo se cumpriu, que, sendo mutável, dissolveu o vínculo." Portanto, a mudança é uma necessidade, mas ele não dá razão para sua necessidade.

263. No entanto, ele sozinho fala expressamente até esse ponto. Pois ele não faz alguns seres corruptíveis e outros incorruptíveis, mas faz todas as coisas corruptíveis, exceto os elementos. Mas o problema que foi apresentado é por que algumas coisas são corruptíveis e outras não, supondo que elas venham dos mesmos princípios. Até esse ponto, então, foi dito que os princípios das coisas não serão os mesmos.

264. Mas se os princípios são diferentes, um problema é se eles serão incorruptíveis ou corruptíveis. Pois supondo que sejam corruptíveis, é evidente

> *que eles também devem vir de certas coisas, porque todas as coisas que são corrompidas são dissolvidas naqueles elementos dos quais vêm. Daí segue que existem outros princípios anteriores a esses princípios. Mas isso também é irrazoável, quer o processo pare ou prossiga ao infinito. Além disso, como existirão coisas corruptíveis se seus princípios são destruídos? Mas se eles são incorruptíveis, por que coisas corruptíveis viriam de princípios incorruptíveis, e coisas incorruptíveis de outros? Pois isso é irrazoável, e é ou impossível ou requer muito raciocínio.*
>
> *265. Além disso, ninguém tentou dizer que essas coisas têm princípios diferentes, mas [todos os pensadores] dizem que todas as coisas têm os mesmos princípios. Mas eles admitem o primeiro problema, considerando-o uma questão trivial.*

COMENTÁRIO

466. Tendo investigado de forma geral se todos os princípios pertencentes a uma mesma espécie são numericamente os mesmos, o Filósofo pergunta aqui se os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis são numericamente os mesmos. A respeito disso, ele faz três coisas. Primeiro (250:C 466), ele levanta a questão. Segundo (251:C 467), ele apresenta um argumento para mostrar que os princípios das coisas corruptíveis e os das incorruptíveis não são os mesmos ("Pois se eles são os mesmos"). Terceiro (264:C 483), ele apresenta argumentos para mostrar que eles não são diferentes ("Mas se os princípios").

Ele diz primeiro (250), então, que há um problema que foi negligenciado tanto pelos filósofos modernos, que seguiram Platão, quanto pelos antigos filósofos da natureza, que também se perguntavam se os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis são os mesmos ou diferentes.

467. Pois, se eles são os mesmos (251).

Aqui ele apresenta um argumento para mostrar que os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis não são os mesmos. A respeito disso, ele faz três coisas. Primeiro (251:C 467), ele dá o argumento. Segundo (252:C 468), ele critica a solução do argumento proposto que os poetas teológicos deram ("Os seguidores de Hesíodo"). Terceiro (255:C 472), ele critica a solução que alguns filósofos da natureza deram ("No entanto, daqueles que").

Ele diz primeiro (251), então, que se os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis são considerados os mesmos, uma vez que dos mesmos princípios seguem os mesmos efeitos, parece que ou todas as coisas são corruptíveis ou todas são incorruptíveis. Portanto, surge a questão de como algumas coisas são corruptíveis e outras incorruptíveis, e qual é a razão.

468. Os seguidores de Hesíodo (252)

Ele critica a solução dada pelos poetas teológicos. Primeiro (252:C 468), ele dá a solução deles. Segundo (253:C 470), ele argumenta contra ela ("E é claro que"). Terceiro (254:C 471), ele dá a

razão pela qual ele não critica essa posição com mais cuidado ("Mas com relação àqueles").

Quanto ao primeiro ponto (252), deve-se notar que entre os gregos, ou filósofos da natureza, havia certos estudiosos da sabedoria, como Orfeu, Hesíodo e alguns outros, que se ocupavam dos deuses e ocultavam a verdade sobre os deuses sob o véu de fábulas, assim como Platão ocultava a verdade filosófica sob a matemática, como diz Simplício em seu Comentário sobre as Categorias.' Portanto, ele diz que os seguidores de Hesíodo, e todos aqueles que eram chamados de teólogos, atentavam para o que era convincente para si mesmos e negligenciaram-nos, porque a verdade que compreendiam era por eles tratada de tal forma que podia ser conhecida apenas por eles mesmos. Pois se a verdade é obscurecida por fábulas, então a verdade que subjaz a essas fábulas pode ser conhecida apenas por quem as criou. Por isso, os seguidores de Hesíodo chamavam os primeiros princípios das coisas de deuses, e diziam que aqueles entre os deuses que não haviam provado um certo alimento deleitoso chamado néctar ou maná tornavam-se mortais, enquanto aqueles que o haviam provado tornavam-se imortais.

469. Mas alguma parte da verdade poderia estar oculta sob essa fábula, desde que por néctar ou maná se entenda a própria bondade suprema do primeiro princípio. Pois toda a doçura do amor e da afeição é referida à bondade. Mas todo bem deriva de um primeiro bem. Portanto, o significado dessas palavras poderia ser que algumas coisas são incorruptíveis devido a uma participação íntima no sumo bem, como aquelas que participam perfeitamente do ser divino. Mas certas coisas, devido ao seu afastamento do primeiro princípio, que é o significado de não provar o maná e o néctar, não podem permanecer perpetuamente as mesmas em número, mas apenas em espécie, como diz o Filósofo no Livro II da *Geração*. Mas se eles pretendiam tratar isso obscuramente ou alguma outra coisa, não pode ser percebido mais plenamente a partir desta afirmação.

470. E é claro (253).

Ele argumenta contra a posição mencionada. Ele diz que o significado que esses seguidores de Hesíodo desejavam transmitir pelos termos néctar ou maná era conhecido por eles, mas não por nós. Portanto, sua explicação sobre como essas causas pretendem resolver esta questão e preservar as coisas da corrupção está além de nosso entendimento. Pois se esses termos são entendidos em seu sentido literal, parecem inadequados, porque os deuses que provaram néctar ou maná o fizeram ou por prazer ou porque essas coisas eram necessárias para sua existência, já que essas são as razões pelas quais os homens se alimentam. Ora, se os provaram por prazer, o néctar e o maná não poderiam ser a causa de sua existência a ponto de torná-los incorruptíveis, porque o prazer é algo que segue o ser. Mas se provaram o mencionado alimento porque precisavam dele para existir, não seriam eternos, necessitando repetidamente de alimento. Portanto, parece que deuses que são primeiro corruptíveis, por assim dizer, estando como que necessitados de alimento, são tornados incorruptíveis por meio do alimento. Isso também parece irracional, porque o alimento não nutre uma coisa segundo sua espécie, a menos que seja corrompido e passe para a espécie do que é nutrido. Mas nada que é corruptível pode ser responsável pela incorruptibilidade de outra coisa.

471. Mas quanto àqueles (254).

Aqui ele dá sua razão para não investigar esta opinião com mais cuidado. Ele diz que não vale a pena prestar atenção àqueles que filosofaram "usando fábulas", i.e., ocultando a verdade filosófica sob fábulas. Pois se alguém argumenta contra suas afirmações na medida em que são tomadas em sentido literal, essas afirmações são ridículas. Mas se alguém deseja investigar a verdade oculta por essas fábulas, ela não é evidente. Daí se entende que Aristóteles, ao argumentar contra Platão e outros pensadores desse tipo que trataram suas próprias doutrinas ocultando-as sob outra coisa, não argumenta sobre a verdade que está oculta, mas sobre aquelas coisas que são expressas exteriormente.

472. No entanto, a partir daqueles que fazem afirmações (255).

Em seguida, ele argumenta contra a resposta dada por alguns dos filósofos da natureza; e quanto a isso faz três coisas. Primeiro (255:C 472), apresenta o argumento. Segundo (256:C 473), dá a resposta ("Pois a explicação"). Terceiro (257:C 474), critica-a ("No entanto, até mesmo o ódio").

Assim, ele diz, primeiro (255), que, tendo deixado de lado aqueles que trataram a verdade usando fábulas, é necessário buscar informação sobre a questão mencionada junto àqueles que trataram a verdade de modo demonstrativo, perguntando-lhes por que é que, se todos os seres derivam dos mesmos princípios, alguns seres são eternos por natureza e outros são corrompidos. E como esses homens não dão nenhuma razão para que isso seja assim, e como é irracional que as coisas sejam como eles dizem (que, no caso de seres tendo os mesmos princípios, alguns sejam corruptíveis e outros eternos), parece claramente seguir-se que coisas corruptíveis e eternas não têm os mesmos princípios ou as mesmas causas.

473. Pois a explicação (256).

Em seguida, ele dá uma solução. Ele diz que a explicação dada à questão mencionada que parece adequar-se melhor a ela é a que Empédocles deu, embora ele estivesse sujeito ao mesmo erro que os outros, porque a explicação que ele deu não é mais adequada que a deles, como está prestes a ser mostrado. Pois ele sustentava que coisas corruptíveis e incorruptíveis têm certos princípios comuns, mas que um princípio especial, o ódio, causa a corrupção dos elementos de tal forma que a conjunção dessa causa e outro princípio produz corrupção no mundo.

474. No entanto, até mesmo o ódio (257).

Aqui ele critica o argumento de Empédocles, e faz isso de três maneiras. Primeiro (257:C 474), mostrando que o argumento que Empédocles deu não está de acordo com sua posição; segundo (261:C 478), mostrando que não é adequado ("Além disso, ele não"); e terceiro (263:C 481), mostrando que não é pertinente ("No entanto, ele sozinho fala").

Quanto ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, mostra que o argumento de Empédocles não concorda com suas outras visões sobre o ódio; segundo (258:C 476), que não concorda com sua visão sobre o próprio Deus ("Por essa razão"); e terceiro (26o:C 477), que não concorda com sua visão sobre o amor ("Nem, similarmente").

Assim, ele diz, primeiro (257), que a posição de Empédocles de que o ódio é a causa da corrupção é insustentável, porque, segundo sua posição, o ódio também parece ser a causa da geração de

todas as coisas exceto uma. Pois ele sustentava que tudo o mais é composto essencialmente de ódio juntamente com os outros princípios, com exceção de Deus apenas, que ele afirmava ser composto dos outros princípios sem ódio. Além disso, ele chamava os céus de Deus, conforme foi dito acima no Livro I (49:C 101), porque Xenófanes, após refletir sobre todo o céu, disse que o próprio uno é Deus. E Empédocles, considerando a indestrutibilidade dos céus, sustentava que os céus são compostos dos quatro elementos e do amor, mas não da discórdia ou do ódio. Mas no caso de outras coisas, ele dizia que todas aquelas que são, foram ou serão, vêm do ódio, tais como árvores que brotam, e homens e mulheres, e bestas (que são animais terrestres), e abutres (que são animais voadores e de vida longa), e peixes (que são nutridos na água), e os deuses de longa vida. E por deuses ele parece significar ou os astros, que ele sustentava serem às vezes corrompidos, embora após um longo período de tempo, ou os demônios, que os platônicos sustentavam serem animais etéreos. Ou por deuses ele também significa aqueles seres que os epicuristas sustentavam ter forma humana, como foi dito acima (210:C 408). Portanto, pelo fato de que todos os seres vivos exceto um são gerados do ódio, pode-se dizer que o ódio é a causa da geração.

475. Além disso, há outra razão [pela qual se pode dizer que o ódio é a causa da geração]; pois, segundo a posição de Empédocles, é evidente que, se o ódio não existisse no mundo, todas as coisas seriam uma, já que o ódio é a razão pela qual as coisas são distintas, conforme Empédocles. Daí ele cita as palavras de Empédocles, no sentido de que, quando todas as coisas se unem numa unidade, por exemplo, quando o caos surge, o ódio estará por último, separando e dissolvendo as coisas. Por isso, o texto de Boécio diz: "Quando se une, então o caos conhece a discórdia última." Assim, fica claro que, como o ser do mundo consiste na distinção das coisas, o ódio é a causa da geração do mundo.

476. Por essa razão (258).

Aqui ele apresenta um segundo argumento, que diz respeito à divindade. Ele diz que, como Empédocles sustentaria que o ódio não é um constituinte da composição divina, segue-se, segundo seus argumentos, que Deus, que todos os homens dizem ser o mais feliz e, consequentemente, o mais sapiente, é menos prudente do que todos os outros seres que possuem conhecimento. Pois, segundo a posição de Empédocles, segue-se que Deus não conhece os elementos porque não contém ódio. Daí Ele não conhece a si mesmo. E o semelhante conhece o semelhante, segundo a opinião de Empédocles, que disse que pela terra conhecemos a terra, pela água a água, "e pela afeição", isto é, amor ou concórdia, conhecemos a afeição, ou amor ou concórdia. E de modo semelhante, conhecemos "o ódio pelo ódio", que é a tristeza, seja desagradável ou má, segundo o texto de Boécio, que diz que "pela discórdia má conhecemos a discórdia". É evidente, então, que Aristóteles considerou isso insustentável e contrário à posição de que Deus é o mais feliz, porque Ele mesmo não conheceria algumas das coisas que conhecemos. E como esse argumento parecia estar fora de questão, portanto, retornando ao seu tema principal, ele diz (259) que, retornando ao ponto de onde o primeiro argumento começou, é evidente, no que diz respeito a Empédocles, que o ódio não é mais causa de corrupção do que de ser.

477. Nem, de modo semelhante, o amor (260).

Aqui ele apresenta o terceiro argumento, que diz respeito ao amor. Ele diz que, de modo semelhante, o amor não é a causa da geração ou do ser, como Empédocles afirmava, se outra de suas posições for considerada. Pois ele disse que, quando todos os elementos são combinados numa unidade, a corrupção do mundo ocorrerá então; e assim, o amor corrompe todas as coisas. Portanto, com respeito ao mundo em geral, o amor é a causa da corrupção, enquanto o ódio é a causa da geração. Mas com respeito às coisas singulares, o ódio é a causa da corrupção e o amor, da geração.

478. Além disso, ele não (261).

Aqui ele mostra que o argumento de Empédocles não é adequado. Pois Empédocles disse que existe no mundo uma certa alternância de ódio e amizade, de tal modo que ora o amor une todas as coisas e depois o ódio as separa. Mas quanto à razão pela qual essa alternância ocorre, de modo que ora o ódio predomina e ora o amor, ele nada disse além de que estava naturalmente disposto a ser assim.

479. E em seguida ele dá as palavras de Empédocles, que, por serem escritas em versos gregos, são difíceis e diferem do modo comum de falar. Essas palavras são (262): "Mas assim o poderoso ódio foi nutrido entre os membros e ascendeu a uma posição de honra quando o tempo foi cumprido, o qual, sendo mutável, dissolveu o vínculo." Mas o texto de Boécio diz assim: "Mas quando a poderosa discórdia nos membros foi promovida a um lugar de honra, porque avançou num ano completo, o qual, tendo essas coisas sido mudadas, retorna a um vínculo pleno." Ora, para entender isso, deve-se notar que ele fala poeticamente do mundo inteiro como se fosse um único ser vivo, em cujos membros e partes se encontra, a princípio, a maior harmonia, que ele chama de amor ou concórdia, e depois começa a existir, pouco a pouco, uma certa dissonância, que ele chama de discórdia. E, de modo semelhante, nas partes do universo, a princípio houve a máxima concórdia, e depois o ódio foi nutrido pouco a pouco até adquirir "o lugar de honra", isto é, adquiriu domínio sobre os elementos. Isso ocorre quando um tempo completo é alcançado ou um ano é completado, como Empédocles sustentava, "o qual" (ódio ou discórdia, ou o ano), sendo mutável, dissolve "o vínculo", isto é, a união anterior dos elementos; ou o ano ou o ódio retorna a um vínculo pleno, porque por uma certa habilidade e poder oculto retorna a predominar sobre as coisas.

480. Após essas palavras de Empédocles, Aristóteles, ao dar o significado da palavra "mutável" que ele usou, acrescenta a explicação como se a mudança fosse necessária; pois ele diz que Empédocles fez as afirmações anteriores como se fosse necessário que houvesse uma alternância de ódio e amor, mas não dá nenhuma razão para essa necessidade. Pois, no caso desse único ser vivo, é evidente que o que causa a alternância de ódio e amor é o movimento dos céus, que causa geração e corrupção no mundo. Mas nenhuma causa desse tipo pode ser atribuída para explicar por que o todo deveria ser mudado dessa maneira pelo amor e pelo ódio. Portanto, fica claro que seu argumento foi inadequado.

481. No entanto, ele sozinho (263).

Aqui ele mostra que esse argumento de Empédocles não é pertinente. Ele diz que Empédocles parece dizer expressamente, isto é, claramente, apenas que ele não sustenta que algumas das

coisas derivadas desses princípios são corruptíveis e outras incorruptíveis, mas sustenta que todas as coisas são corruptíveis, com exceção apenas dos elementos. Assim, ele parece evitar o problema anterior, na medida em que a questão permanece: por que algumas coisas são corruptíveis e outras não, se vêm dos mesmos princípios? Portanto, também fica claro que seu argumento não é pertinente, porque ele negligencia o próprio ponto que requer explicação.

482. Mas pode-se perguntar como ele pode dizer aqui que Empédocles sustentava que todas as coisas eram corruptíveis, exceto os elementos, já que Empédocles disse acima que o uno é Deus, isto é, o que é composto dos outros princípios, exceto o ódio. Deve-se notar, no entanto, que Empédocles postulou dois processos de corrupção no mundo, como fica claro pelo que foi dito acima. Ele postulou um com respeito à mistura de todo o universo, que era efetuada pelo amor; e desse processo ele não tornou nem mesmo Deus imune, porque em Deus ele colocou o amor, que causava que outras coisas se misturassem com Deus. E ele postulou outro processo de corrupção para as coisas singulares, e o princípio desse processo é o ódio. Mas ele excluiu esse tipo de corrupção de Deus, visto que não postulou o ódio em Deus. Ao resumir, então, Aristóteles conclui que isso foi dito para mostrar que as coisas corruptíveis e incorruptíveis não têm os mesmos princípios.

483. Mas se os princípios (264)

Aqui ele argumenta o outro lado da questão, com dois argumentos. O primeiro é este: se os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis não são os mesmos, surge a questão se os princípios das coisas corruptíveis são corruptíveis ou incorruptíveis. Se alguém diz que são corruptíveis, ele prova que isso é falso com dois argumentos. O primeiro é assim: toda coisa corruptível é dissolvida nos princípios de que é composta. Se, então, os princípios das coisas corruptíveis são corruptíveis, será necessário sustentar também que existem outros princípios dos quais eles derivam. Mas isso é insustentável, a menos que se postule um regresso infinito. Ora, foi mostrado no Livro II (152:C 299) que é impossível haver um regresso infinito nos princípios em qualquer classe de causa. E seria igualmente insustentável alguém dizer que essa condição se aplica no caso dos princípios corruptíveis, já que a corrupção parece ocorrer como resultado de algo ser dissolvido em princípios anteriores.

484. O segundo argumento é assim. Se os princípios das coisas corruptíveis são corruptíveis, eles devem ser corrompidos, porque toda coisa corruptível será corrompida. Mas, depois de corrompidos, não podem ser princípios, pois o que é corrompido ou foi corrompido não pode causar nada. Portanto, como as coisas corruptíveis são sempre causadas em sucessão, não se pode dizer que os princípios das coisas corruptíveis são corruptíveis.

485. Novamente, se é dito que os princípios das coisas corruptíveis são incorruptíveis, evidentemente os princípios das coisas incorruptíveis são incorruptíveis. Portanto, permanece a questão de por que, a partir de certos princípios incorruptíveis, são produzidos efeitos corruptíveis, e a partir de certos outros, efeitos incorruptíveis; pois isso parece irrazoável e é ou impossível ou requer considerável explicação.

486. Além disso, ninguém (265).

Então, relativo à sua tese principal, ele apresenta seu segundo argumento, que é extraído das opiniões comuns de todos os homens. Pois ninguém tentou dizer que coisas corruptíveis e incorruptíveis têm princípios diferentes, mas todos dizem que todas as coisas têm os mesmos princípios. Contudo, o primeiro argumento, dado a favor da primeira parte da questão, todos tratam levianamente, como se fosse de pouca importância; mas isso é reconhecer sua verdade. Por isso, o texto de Boécio diz: “Mas eles engolem o primeiro argumento como se o considerassem uma questão menor.”

Q. 13: Os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis são os mesmos?

487. Ora, a solução para esse problema é dada no Livro XII (2553), onde o Filósofo mostra que os primeiros princípios ativos ou motores de todas as coisas são os mesmos, mas em uma certa sequência. Pois os primeiros princípios das coisas são absolutamente incorruptíveis e imóveis, enquanto os segundos são incorruptíveis e móveis, ou seja, os corpos celestes, que causam geração e corrupção no mundo como resultado de seu movimento. Ora, os princípios intrínsecos das coisas corruptíveis e das incorruptíveis são os mesmos, não numericamente, mas analogicamente. Ainda assim, os princípios intrínsecos das coisas corruptíveis, que são matéria e forma, não são corruptíveis em si mesmos, mas apenas em relação a algo outro. Pois é dessa maneira que a matéria e a forma das coisas corruptíveis são corrompidas, como é afirmado no Livro I da *Física*.

LIÇÃO 12 - A Unidade e o Ser São a Substância e o Princípio de Todas as Coisas?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 4: 1001a 4-1001b 25

> *266. Mas o problema mais difícil que deve ser considerado, e o que é mais necessário para o conhecimento da verdade, é se a unidade e o ser são a substância das coisas existentes, e se cada um deles não é nada mais do que unidade e ser. Ou se é necessário investigar o que o ser e a unidade mesmos são, como se houvesse alguma outra natureza que lhes subjaz.*
>
> *267. Pois alguns pensam que a realidade é do primeiro tipo, e outros, do segundo. Pois Platão e os pitagóricos pensavam que o ser e a unidade não eram nada mais [do que eles mesmos], e que esta é a sua natureza, sua substância sendo simplesmente unidade e ser. Mas entre os outros filósofos [há opiniões diferentes] sobre a natureza da unidade. Empédocles, por exemplo, como que reduzindo-a a algo mais conhecido, diz que a unidade é o ser; pois ele pareceria dizer que isso é o amor, visto que esta é a causa pela qual a unidade pertence a todas as coisas. Outros dizem que essa unidade e ser dos quais as coisas existentes consistem e foram feitas é o fogo, e outros dizem que é o ar. E aqueles que sustentam que há muitos elementos dizem a mesma coisa; pois eles também devem falar da unidade e do ser de tantas maneiras quantas eles dizem haver princípios.*
>
> *268. Mas se alguém sustenta que a unidade e o ser não são substâncias, seguir-se-á que nenhum outro universal o é; pois estes são os mais universais de todos. Mas se não há um-uno-em-si-mesmo ou um-ser-em-si-mesmo, dificilmente haverá quaisquer outras coisas que existam além do que são chamadas de coisas singulares. Além disso, se a unidade não é uma substância, evidentemente o número não existirá como outra realidade separada das coisas existentes; pois número é unidades, e uma unidade é verdadeiramente algo*

> *uno. Mas se há um-uno-em-si-mesmo e um-ser-em-si-mesmo, a substância destes deve ser a própria unidade e o próprio ser. Pois nada mais é predicado universalmente de todas as coisas senão estes dois.*
>
> *269. Mas, por outro lado, se há de haver um-uno-em-si-mesmo e um-ser-em-si-mesmo, há grande dificuldade em ver como haverá qualquer outra coisa além destes. Quero dizer, como haverá mais seres do que um? Pois aquilo que difere do ser não existe. Por isso, segundo o argumento de Parmênides, deve seguir-se que todos os seres são um, e que este é o ser.*
>
> *270. Mas há uma dificuldade em ambos os casos; pois quer a própria unidade não seja uma substância, quer haja uma própria unidade, é impossível que o número seja uma substância. Ora, já foi dito por que isso se segue se a unidade não é uma substância; mas se ela é, a mesma dificuldade surgirá com relação ao ser. Pois a partir de algo fora do ser, algo outro será uno; pois deve ser não uno. Mas todos os seres são ou um ou muitos, cada um dos quais é um uno.*
>
> *271. Além disso, se a própria unidade é indivisível, segundo o axioma de Zenão, ela será nada. Pois aquilo que, quando adicionado, não torna uma coisa maior, ou quando subtraído, não a torna menor, isso, ele diz, não pertence ao reino das coisas existentes, como se fosse evidente que tudo o que tem ser é uma quantidade contínua. E se é uma quantidade contínua, é corpóreo; pois isso em todos os aspectos é um ser. Mas outras quantidades, por exemplo, uma superfície e uma linha, quando adicionadas de uma maneira, tornarão uma coisa maior, mas de outra maneira, não; e um ponto e uma unidade não o farão de maneira alguma.*
>
> *272. Mas este filósofo especula desajeitadamente, e é possível que uma coisa seja indivisível de tal modo que alguma resposta possa ser dada contra ele; pois quando algo desse tipo é adicionado, não tornará uma coisa maior, mas mais.*
>
> *273. No entanto, como uma quantidade contínua poderia vir de tal unidade ou de muitas delas? Pois isso seria como dizer que uma linha é feita de pontos.*
>
> *274. Mas, mesmo que alguém pensasse que a situação é tal que o número surgiu, como alguns dizem, da própria unidade e de algo mais que não é uno, ainda assim seria necessário investigar por que e como a coisa que veio a ser seria às vezes um número e às vezes uma quantidade contínua, se esse não-uno fosse a desigualdade e a mesma natureza em ambos os casos. Pois não está claro como quantidades contínuas seriam produzidas a partir da unidade e desse princípio, ou a partir de algum número e desse princípio.*

COMENTÁRIO

Q. 14a: "Um" e "ente" são substâncias ou princípios das coisas?

488. Tendo perguntado se os princípios das coisas são os mesmos ou diferentes, o Filósofo agora pergunta como a própria unidade poderia ter a natureza de um princípio; e quanto a isso ele faz três coisas. Primeiro, ele pergunta se a própria unidade é um princípio; segundo (502), ele pergunta se os números, que surgem ou decorrem da unidade, são os princípios das coisas; e terceiro (515), se as Formas, que são certas unidades separadas, são os princípios das coisas.

Quanto ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, ele levanta a questão. Segundo (489), ele apresenta as opiniões de ambos os lados ("Pois alguns pensam"). Terceiro (490), ele avança argumentos de ambos os lados ("Mas se alguém").

Ele diz, primeiro (266), que de todas as diferentes questões que foram levantadas, uma é mais difícil de considerar devido ao peso dos argumentos de ambos os lados, e que essa questão também é uma sobre a qual é necessário saber a verdade, pois nossa decisão sobre as substâncias das coisas depende dela. Agora, essa questão é se a unidade e o ente são as substâncias das coisas, não de modo que qualquer um deles deva ser atribuído a alguma outra natureza que seria informada, por assim dizer, pela unidade e pelo ente, mas sim de modo que a unidade e o ente de uma coisa sejam sua substância; ou, de maneira oposta, se é necessário perguntar o que é aquela coisa à qual a unidade e o ente pertencem propriamente, como se houvesse alguma outra natureza que fosse seu sujeito.

489. Pois alguns pensam (267)

Aqui ele apresenta as opiniões de cada lado da questão. Ele diz que alguns filósofos pensavam que a realidade era de um tipo, e alguns de outro. Pois Platão e os pitagóricos não consideravam que a unidade e o ente são atributos de alguma natureza, mas que eles constituem a natureza das coisas, como se o próprio ente e a própria unidade fossem a substância das coisas. Mas alguns filósofos, ao falar sobre o mundo natural, atribuíam a unidade e o ente a certas outras naturezas, como Empédocles reduzia o uno a algo mais conhecido, que ele dizia ser a unidade e o ente; e isso parece ser o amor, que é a causa da unidade no mundo. Mas outros filósofos da natureza atribuíam esses a certas causas elementares, seja postulando um primeiro princípio, como fogo ou ar, ou mais de um. Pois, como eles consideravam que os princípios materiais das coisas são as substâncias das coisas, era necessário que cada um desses constituísse a unidade e o ente das coisas; de modo que qualquer um que alguém considerasse como princípio, ele logicamente pensaria que através dele o ente e a unidade seriam atribuídos às coisas, quer ele postulasse um princípio ou mais de um.

490. Mas se alguém (268).

Aqui ele apresenta argumentos de ambos os lados da questão. Primeiro, ele apresenta argumentos em apoio à visão de Platão e Pitágoras. Segundo (269:C 493), ele apresenta argumentos do outro lado da questão, em apoio à visão dos filósofos da natureza ("Mas, por outro lado").

Quanto ao primeiro (268), ele usa a eliminação da seguinte forma. É necessário considerar que ou a unidade e o ente, separados e existindo aparte, são uma substância, ou não. Agora, se se diz que a unidade e o ente não são uma substância, duas consequências insustentáveis se seguirão. A primeira delas é esta: a unidade e o ente são ditos serem os mais universais de todos, e portanto,

se a unidade e o ente não são separados de modo que a própria unidade ou o próprio ente seja uma certa substância, então se seguirá que nenhum universal é separado. Assim, se seguirá que não há nada no mundo exceto coisas singulares, o que parece ser inadequado, como foi afirmado em questões anteriores (C 443).

491. A outra consequência insustentável é esta. O número nada mais é do que unidades, porque o número é composto de unidades; pois uma unidade nada mais é do que a própria unidade. Portanto, se a própria unidade não é separada como uma substância existente por si mesma, se seguirá que o número não será uma realidade separada daquelas coisas que são encontradas na matéria. Isso pode ser mostrado como inadequado à luz do que já foi afirmado acima. Daí não se pode dizer que a unidade e o ente não são uma substância que existe por si mesma.

492. Portanto, se a outra parte da divisão é concedida, que há algo que é a própria unidade e o próprio ente, e que isso existe separadamente, isso deve ser a substância de todas aquelas coisas das quais a unidade e o ente são predicados. Pois tudo o que é separado e é predicado de muitas coisas é a substância daquelas coisas das quais é predicado. Mas nada mais é predicado de todas as coisas de maneira tão universal quanto a unidade e o ente. Portanto, a unidade e o ente serão a substância de todas as coisas.

493. Mas, por outro lado (269).

Em seguida, ele argumenta o outro lado da questão; e apresenta dois argumentos. O segundo (271:C 496) deles começa onde ele diz: "Além disso, se a própria unidade".

Em relação ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, apresenta o argumento. Segundo (270:C 494), mostra como a questão se torna difícil como resultado do argumento dado ("Mas há uma dificuldade em ambos os casos").

O primeiro argumento (269), então, é o seguinte: se existe algo que é, por si mesmo, ser e unidade como algo existente separadamente, será necessário dizer que a unidade é exatamente a mesma coisa que o ser. Mas aquilo que difere do ser é o não-ser. Portanto, segue-se, segundo o argumento de Parmênides, que além do uno existe apenas o não-ser. Assim, todas as coisas terão que ser uma, porque não se poderia sustentar que aquilo que difere do uno, que é essencialmente separado, é um ser.

494. Mas há uma dificuldade (270).

Aqui ele mostra como esse argumento cria uma dificuldade no caso da posição de Platão, que sustentava que o número é a substância das coisas. Ele diz que Platão enfrenta uma dificuldade em ambos os casos, quer se diga que esse uno separado é uma substância, quer não. Pois, qualquer que seja a visão adotada, parece impossível que o número seja a substância das coisas. Pois, se for sustentado que a unidade não é uma substância, já foi afirmado (269:C 493) por que o número não pode ser considerado uma substância.

495. Mas se a própria unidade é uma substância, o mesmo problema surgirá em relação tanto à unidade quanto ao ser. Pois ou existe alguma outra unidade além desta unidade que existe separadamente por si mesma, ou não existe. E se não existe outra, uma multidão de coisas não

existirá agora, como disse Parmênides. Mas se existe outra unidade, então essa outra unidade, uma vez que não é a própria unidade, deve ter como elemento material algo que é outro além da própria unidade e, consequentemente, outro além do ser. E esse elemento material do qual essa segunda unidade vem a ser não deverá ser um ser. Assim, uma multidão de seres não pode ser constituída a partir dessa unidade que existe separada da própria unidade, porque todos os seres são um ou muitos, cada um dos quais é um uno. Mas este uno tem como seu elemento material algo que não é nem unidade nem ser.

496. Além disso, se a unidade (271).

Aqui ele apresenta o segundo argumento; e em relação a isso faz três coisas. Primeiro (271:C 496), apresenta o argumento. Segundo (272:C 498), critica-o ("Mas isto"). Terceiro (273:C 499), mostra que a dificuldade permanece ("Contudo, como a quantidade contínua").

Ele diz primeiro (271), então, que se esta unidade separada é indivisível, segue-se disso a outra posição, que Zenão assumiu, de que nada existe. Pois Zenão supunha que aquilo que, quando adicionado não torna uma coisa maior e quando subtraído não a torna menor, é nada na ordem real. Mas ele faz essa suposição com base no fato de que a quantidade contínua é o mesmo que o ser. Pois é evidente que isto não é uma quantidade contínua — refiro-me àquilo que, quando adicionado, não torna uma coisa maior e, quando subtraído, não a torna menor. Portanto, se todo ser fosse uma quantidade contínua, seguir-se-ia que aquilo que, quando adicionado, não torna uma coisa maior e, quando subtraído, não a torna menor, é não-ser.

497. E melhor ainda, se algo particular corroborasse isso, todo ser teria que ser uma quantidade contínua corpórea. Pois qualquer coisa adicionada ou subtraída de um corpo em qualquer uma de suas dimensões torna o corpo maior ou menor. Mas outras quantidades contínuas, como linhas e superfícies, tornam-se maiores na medida em que uma dimensão é adicionada, enquanto outras não. Pois linha adicionada à linha em comprimento causa aumento no comprimento, mas não na largura; e superfície adicionada à superfície causa aumento na largura e no comprimento, mas não na profundidade. Mas um ponto e uma unidade não se tornam maiores ou menores de forma alguma. Portanto, de acordo com o axioma de Zenão, seguir-se-ia que um ponto e uma unidade são não-seres em sentido absoluto, enquanto um corpo é um ser em todos os aspectos, e superfícies e linhas são seres em um aspecto e não-seres em outro.

498. Mas isto (272).

Aqui ele critica o argumento que foi dado. Ele diz que Zenão, ao propor tal axioma, especulou "desajeitadamente", i.e., de maneira inábil e rústica, de modo que, segundo ele, não pode existir nada indivisível. E por esta razão, alguma resposta deve ser dada ao argumento anterior; e, se não ao ponto em questão, pelo menos ao homem. Agora dizemos que, embora uma unidade, quando adicionada a algo, não o torne maior, ela o faz ser mais. E é suficiente para a noção de ser que, no caso do que é contínuo, ela torne a coisa maior, e, no caso do que é discreto, torne-a mais.

499. Contudo, como (273).

Então ele expõe a dificuldade que ainda enfrenta os platônicos após a solução acima. E apresenta duas dificuldades. A primeira é que os platônicos sustentavam que o uno que é indivisível é a

causa não apenas do número, que é uma pluralidade, mas também da quantidade contínua. Portanto, se é concedido que quando um uno é adicionado ele torna a coisa mais, como pareceria suficiente para o uno que é a causa do número, como será possível que a quantidade contínua venha de um uno indivisível deste tipo, ou de muitos desses unos, como os platônicos sustentavam? Pois isso pareceria ser a mesma coisa que sustentar que uma linha é composta de pontos. Pois a unidade é indivisível assim como um ponto é.

500. Mas mesmo que alguém (274)

Aqui ele apresenta a segunda dificuldade. Ele diz que, se alguém pensasse que a situação é tal que o número resulta do uno indivisível e de algo mais que não é uno, mas participa do uno como uma espécie de natureza material, como alguns afirmam, ainda restaria a questão de por que e como aquilo que provém do uno como forma e de outra natureza material, chamada de não-uno, é às vezes um número e às vezes uma quantidade contínua. A dificuldade seria mais aguda se esse não-uno material fosse a desigualdade, como está implícito no continuamente extenso, e fosse a mesma realidade. Pois não está claro como os números vêm dessa desigualdade como matéria e do uno como forma; nem está claro como as quantidades contínuas vêm de algum número como forma e dessa desigualdade como matéria. Pois os platônicos sustentavam que o número vem de um uno primário e de um dois primário, e que a partir desse número e da desigualdade material, a quantidade contínua é produzida.

501. A solução desse problema é tratada por Aristóteles nos livros seguintes. Pois o fato de que existe algo separado, que é ele mesmo uno e ser, ele provará abaixo no Livro XII (2553), quando estabelecer a unidade do primeiro princípio, que é separado em sentido absoluto, embora não seja a substância de todas as coisas que são unas, como pensavam os platônicos, mas é a causa e o princípio da unidade de todas as coisas. E na medida em que a unidade é predicada de outras coisas, ela é usada de duas maneiras. De um modo, ela é intercambiável com o ser, e dessa forma cada coisa é una por sua própria essência, como é provado abaixo no Livro IV (548); e a unidade nesse sentido não acrescenta nada ao ser, exceto meramente a noção de indivisibilidade. A unidade é usada de outro modo na medida em que tem o caráter de uma primeira medida, seja em sentido absoluto, seja com respeito a algum gênero. E essa unidade, se é tanto um mínimo em sentido absoluto quanto indivisível, é o uno que é o princípio e a medida do número. Mas se não é tanto um mínimo em sentido absoluto quanto indivisível, não será uma unidade e medida em sentido absoluto, como uma libra no caso dos pesos, um semitom no caso das melodias e um pé no caso dos comprimentos. E nada impede que quantidades contínuas sejam compostas desse tipo de unidade. Ele estabelecerá isso no Livro X (1940) desta obra. Mas porque os platônicos pensavam que o uno que é o princípio do número e o uno que é intercambiável com o ser são o mesmo, eles sustentaram, portanto, que o uno que é o princípio do número é a substância de cada coisa e, consequentemente, que o número, na medida em que é composto de muitos princípios substanciais, constitui ou compreende a substância das coisas compostas. Mas ele tratará dessa questão mais extensamente nos Livros XIII e XIV desta obra.

LIÇÃO 13 - Números e Quantidades Contínuas São as Substâncias e os Princípios das Coisas Sensíveis?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 5: 1001b 26-1002b 11

> *275. E relacionada a essas está a questão se números e corpos e superfícies e pontos são substâncias, ou não.*
>
> *276. Pois, se não o são, estamos num dilema sobre o que é o ser, e quais são as substâncias das coisas. Porque afecções, movimentos, relações, disposições e suas concepções complexas não parecem significar substância; pois todas são predicadas de algum sujeito, e nenhuma delas é uma coisa particular. E aquelas coisas que mais parecem significar substância, como fogo, água, terra [e ar], dos quais os corpos compostos são constituídos, seu calor e frio e afecções similares, não são substâncias. E é apenas o corpo que sofre essas afecções que permanece como um ente e é uma substância.*
>
> *277. Contudo, um corpo é substância em menor grau do que uma superfície, e esta do que uma linha, e esta, por sua vez, do que uma unidade e um ponto; pois um corpo é definido por meio destes, e estes parecem ser capazes de existir sem um corpo, mas que um corpo exista sem estes é impossível.*
>
> *278. Por essa razão, muitos dos filósofos naturais, incluindo os primeiros, pensaram que substância e ser são corpos, e que outras coisas são atributos desse tipo de coisa; e, portanto, também que os princípios dos corpos são os princípios dos entes. Mas os filósofos posteriores, que eram mais sábios do que estes, pensaram que os princípios das coisas são números. Portanto, como*

> *dissemos, se estes não são substância, não há substância ou ser algum; pois os acidentes dessas coisas não são dignos de serem chamados de entes.*
>
> *279. Mas se é admitido que comprimentos e pontos são substâncias em maior grau do que corpos, e não vemos a que tipo de corpos estes pertencem (porque é impossível existirem em corpos sensíveis), então não haverá substância alguma.*
>
> *280. Além disso, todos estes parecem ser dimensões dos corpos, uma segundo a largura, outra segundo a profundidade, e outra segundo o comprimento.*
>
> *281. E, similarmente, qualquer figura que seja já existe num sólido. Portanto, se nem Mercúrio está na pedra, nem metade de um cubo num cubo como algo segregado, nem a superfície existirá num sólido; pois se isso fosse verdade para qualquer coisa, também seria verdade para aquilo que divide uma coisa ao meio. E o mesmo argumento se aplicaria no caso de uma linha, um ponto e uma unidade. Se, então, o corpo é substância no mais alto grau, e essas coisas o são em maior grau do que ele, e estas não existem e não são substâncias, escapa ao nosso entendimento o que é o ser em si mesmo e o que é a substância dos entes.*
>
> *282. Pois, junto com o que foi dito, acontecem certas visões irracionais sobre geração e corrupção. Pois se a substância, não existindo antes, existe agora, ou existindo antes, não existe depois, parece sofrer essas mudanças através da geração e corrupção. Mas é impossível para pontos e linhas e superfícies vir a ser ou ser destruídos, mesmo que às vezes existam e às vezes não. Pois quando os corpos são unidos ou divididos, num momento, quando são unidos, eles [isto é, as duas superfícies] simultaneamente se tornam uma, e noutro momento, quando são divididos, duas superfícies são produzidas; porque [uma das duas superfícies em questão] não está nos corpos que foram unidos, mas pereceu. E quando os corpos são divididos, existem superfícies que não existiam antes. Pois o ponto indivisível não é dividido em dois, e se as coisas são geradas e corrompidas, elas são geradas a partir de algo.*
>
> *283. E é similar com relação ao "agora" no tempo, pois este não pode ser gerado e corrompido. Contudo, parece existir sempre, embora não seja uma substância. É claro também que isso é verdade para pontos, linhas e superfícies, porque o argumento é o mesmo; pois todos são, similarmente, ou limites ou divisões.*

COMENTÁRIO

Q 14b: Números e grandezas contínuas são as substâncias ou princípios das coisas sensíveis?

502. Tendo investigado se a unidade e o ser são as substâncias das coisas sensíveis, o Filósofo agora pergunta se os números e as grandezas contínuas são as substâncias das coisas sensíveis; e quanto a isso ele faz três coisas. Primeiro (502), apresenta a questão. Segundo (503), argumenta em favor de um lado da questão (“Pois se não são”). Terceiro (507), argumenta do outro lado (“Mas se é admitido”).

Assim, ele diz, primeiro, que “conectado com estas”, i.e., decorrente do problema anterior, há a questão se os números e as grandezas contínuas, i.e., corpos, superfícies e seus extremos, como pontos, são substâncias separadas das coisas sensíveis, ou são as próprias substâncias das coisas sensíveis, ou não. Ele diz que este problema é um resultado do anterior, porque no problema anterior perguntava-se se a unidade é a substância das coisas. Ora, a unidade é o princípio do número. Mas o número parece ser a substância da grandeza contínua, na medida em que um ponto, que é um princípio da grandeza contínua, parece ser meramente o número um tendo posição, e uma linha, o número dois tendo posição, e o tipo primário de superfície, o número três tendo posição, e um corpo, o número quatro tendo posição.

503. Pois se não são (276).

Então ele apresenta um argumento para mostrar que estas são as substâncias das coisas sensíveis; e quanto a isso ele faz duas coisas. Primeiro (276:C 503), introduz um argumento para mostrar que estas são as substâncias das coisas sensíveis. Segundo (278:C 506), mostra como os primeiros filósofos seguiram os primeiros argumentos (“Por esta razão”).

Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Pois, primeiro, apresenta um argumento para mostrar que o corpo é a substância das coisas; e segundo (277:C 504), para mostrar que muitas outras coisas são substâncias em grau ainda maior (“Contudo, um corpo”).

Ele diz, primeiro (276), que se estas coisas não são substâncias, ficamos perplexos quanto ao que é o ser essencialmente, e quais são as substâncias dos seres. Pois é evidente que afecções e movimentos e relações e disposições ou arranjos, e suas concepções complexas, na medida em que são postos em palavras, não parecem significar a substância de nada; porque todas as coisas deste tipo parecem ser predicadas de um sujeito como algo pertencente ao gênero da quantidade, e nenhuma delas parece significar “esta coisa particular”, i.e., algo que é completo e subsiste por si. Isto é especialmente evidente em relação às coisas anteriores, que não são ditas ser coisas completas, mas coisas cuja natureza consiste em um tipo de relação. Mas de todas as coisas, aquelas que especialmente parecem significar substância são fogo, terra e água, das quais muitos corpos são compostos. Mas ele omite o ar, porque é menos perceptível; e esta é a razão pela qual alguns pensaram que o ar não era nada. Mas nestes corpos encontram-se certas disposições, a saber, quente e frio e outras afecções e qualidades passíveis deste tipo, que não são substâncias de acordo com o que foi dito. Segue-se, então, que apenas o corpo é substância.

504. Contudo, um corpo (277)

Aqui ele prossegue examinando aquelas coisas que parecem ser substância em grau ainda maior do que um corpo. Ele diz que um corpo parece ser substância em menor grau do que uma superfície, e uma superfície do que uma linha, e uma linha do que um ponto ou uma unidade. Ele

prova isso de duas maneiras, das quais a primeira é a seguinte. Aquilo pelo qual uma coisa é definida parece ser sua substância, pois uma definição significa substância. Mas um corpo é definido por uma superfície, uma superfície por uma linha, uma linha por um ponto, e um ponto por uma unidade, porque eles dizem que um ponto é uma unidade tendo posição. Portanto, a superfície é a substância do corpo, e assim por diante para os outros.

505. O segundo argumento é o seguinte. Visto que a substância é o tipo primário de ser, o que quer que seja anterior parece ser substância em maior grau. Mas uma superfície é naturalmente anterior a um corpo, porque uma superfície pode existir sem um corpo, mas não um corpo sem uma superfície. Portanto, uma superfície é substância em maior grau do que um corpo. O mesmo raciocínio pode ser aplicado a todos os outros, por sua vez.

506. Por esta razão (278).

Então ele mostra como os primeiros filósofos seguiram os argumentos anteriores. Ele diz que foi por causa dos argumentos anteriores que muitos dos filósofos antigos, especialmente os primeiros, pensaram que apenas o corpo era ser e substância, e que todas as outras coisas eram acidentes dos corpos. Daí, quando queriam estudar os princípios dos seres, estudavam os princípios dos corpos, como foi dito acima no Livro I (36:C 74) a respeito das posições dos antigos filósofos naturais. Mas os outros filósofos que vieram depois, e foram reputados como mais sábios do que os filósofos mencionados, na medida em que lidavam mais profundamente com os princípios das coisas, i.e., os pitagóricos e platônicos, opinavam que os números são as substâncias das coisas sensíveis, na medida em que os números são compostos de unidades. E a unidade parece ser uma substância das coisas. Portanto, de acordo com os argumentos anteriores e as opiniões dos filósofos, parece que se estas coisas — números, linhas, superfícies e corpos — não são as substâncias das coisas, não haverá ser algum. Pois se estas não são seres, é inadequado que seus acidentes sejam chamados de seres.

507. Mas se é admitido (279).

Então ele argumenta em favor do outro lado da questão; e dá quatro argumentos, o primeiro dos quais é o seguinte. Se alguém admitisse que comprimentos e pontos são substâncias em maior grau do que corpos, então, supondo que coisas deste tipo não sejam substâncias, segue-se também que os corpos não são substâncias. Consequentemente, nenhuma substância existirá, porque os acidentes dos corpos não são substâncias, como foi afirmado acima (C 503). Mas pontos, linhas e superfícies não são substâncias. Pois estes devem ser os limites de alguns corpos, porque um ponto é o limite de uma linha, uma linha o limite de uma superfície, e uma superfície o limite de um corpo. Mas não é evidente a que tipo de corpos pertencem estas superfícies, linhas e pontos, que são substâncias. Pois é evidente que as linhas e superfícies dos corpos sensíveis não são substâncias, porque são alteradas da mesma forma que os outros acidentes em relação ao mesmo sujeito. Portanto, segue-se que não haverá substância alguma.

508. Além disso, todas estas (280).

509. Em seguida, ele apresenta um terceiro argumento, que é o seguinte. Qualquer figura que possa ser extraída de um corpo sólido segundo alguma dimensão está presente nesse corpo da

mesma maneira, ou seja, potencialmente. Mas, no caso de um grande pedaço de pedra que ainda não foi cortado, é evidente que "Mercúrio", i.e., a figura de Mercúrio, não está presente nele atualmente, mas apenas potencialmente. Portanto, da mesma forma, "num cubo", i.e., num corpo que tem seis superfícies quadradas, uma metade do cubo, que é outra figura, não está presente atualmente; mas torna-se atual desta forma quando um cubo já foi dividido em duas metades. E como toda extração de uma nova figura num sólido que foi cortado é feita segundo alguma superfície que delimita uma figura, também é evidente que tal superfície não estará presente num corpo atualmente, mas apenas potencialmente. Pois se cada superfície, além da externa, estivesse presente atualmente num corpo sólido, então, pela mesma razão, a superfície que delimita uma metade da figura também estaria presente atualmente nele. Mas o que foi dito sobre uma superfície também deve ser entendido sobre uma linha, um ponto e uma unidade; pois estes estão presentes atualmente no contínuo apenas na medida em que delimitam o contínuo, e é evidente que estes não são a substância de um corpo. Mas as outras superfícies e linhas não podem ser a substância de um corpo, porque não estão presentes atualmente nele; pois uma substância está presente atualmente na coisa da qual é substância. Por isso, conclui que, de todos estes, o corpo parece especialmente ser substância, e que superfícies e linhas parecem ser substância em maior grau que os corpos. Ora, se estes não são seres atuais ou substâncias, parece escapar à nossa compreensão o que é o ser e quais são as substâncias das coisas.

510. Pois, juntamente com (282).

Aqui, ele apresenta o quarto argumento. Primeiro, enuncia-o e, segundo (283:C 513), esclarece-o usando um caso semelhante ("E é semelhante").

Assim, ele diz, primeiro (282), que, juntamente com as outras consequências insustentáveis mencionadas, também ocorrem certas opiniões irracionais sobre geração e corrupção por parte daqueles que sustentam que linhas e superfícies são as substâncias das coisas sensíveis. Pois toda substância que primeiro não existia e depois existe, ou que primeiro existia e depois não existe, parece sofrer essa mudança por via de geração e corrupção. Isso é evidentíssimo no caso de todas as coisas que são causadas por via de movimento. Mas pontos, linhas e superfícies às vezes são e às vezes não são. No entanto, eles não são gerados ou corrompidos. Logo, também não são substâncias.

511. Ele então prova cada suposição. A primeira delas é que eles às vezes são e às vezes não são. Pois acontece que corpos que primeiro eram distintos depois são unidos, e que aqueles que primeiro eram unidos depois são divididos. Pois quando corpos que estavam inicialmente separados são unidos, uma superfície é produzida para ambos, porque as partes de um corpo contínuo são unidas tendo um limite comum, que é uma superfície. Mas quando um corpo é dividido em dois, duas superfícies são produzidas, porque não se pode dizer que quando dois corpos são aproximados suas superfícies permanecem intactas, mas que ambas "perecem", i.e., deixam de ser. De igual modo, quando corpos são divididos, começam a existir pela primeira vez duas superfícies que antes não existiam. Pois não se pode dizer que uma superfície, que é indivisível segundo a profundidade, seja dividida em duas superfícies segundo a profundidade; ou que uma linha, que é indivisível segundo a largura, seja dividida segundo a largura; ou que um ponto, que é indivisível em todos os aspectos, seja dividido em qualquer aspecto que seja. Assim, fica claro que duas coisas não podem ser produzidas a partir de uma coisa por via de divisão, e que

uma coisa não pode ser produzida a partir de duas dessas coisas por via de combinação. Logo, segue-se que pontos, linhas e superfícies às vezes começam a ser e às vezes deixam de ser.

512. Depois de ter provado isso, ele prova a segunda suposição, a saber, que essas coisas não são geradas nem corrompidas. Pois tudo que é gerado é gerado a partir de algo, e tudo que é corrompido é dissolvido em algo como sua matéria. Mas é impossível atribuir qualquer matéria a partir da qual essas coisas sejam geradas e na qual sejam dissolvidas, porque são simples. Portanto, elas não são geradas nem corrompidas.

513. E é semelhante (283).

Em seguida, ele torna o argumento anterior claro usando um caso semelhante. Pois o "agora" no tempo está para o tempo como um ponto para uma linha. Mas o "agora" no tempo não parece ser gerado e corrompido, porque, se o fosse, sua geração e corrupção teriam que ser medidas por algum tempo ou instante particular. Assim, a medida desse "agora" ou seria outro "agora" e assim ao infinito, ou seria o próprio tempo. Mas isso é impossível. E embora o "agora" não seja gerado ou corrompido, ainda assim cada "agora" parece sempre diferir, não substancialmente, mas existencialmente, porque a substância do "agora" corresponde ao sujeito móvel. Mas a diferença do "agora" em termos de existência corresponde à variação no movimento, como é mostrado no Livro IV da *Física*. Portanto, a mesma coisa parece ser verdadeira de um ponto em relação a uma linha, e de uma linha em relação a uma superfície, e de uma superfície em relação a um corpo, a saber, que eles não são corrompidos nem gerados, embora alguma variação seja observável em coisas desse tipo. Pois o mesmo vale para todos estes, porque todas as coisas desse tipo são, de modo semelhante, limites se considerados nas extremidades, ou divisões se encontrados no meio. Assim, assim como o "agora" varia existencialmente à medida que o movimento flui, embora permaneça substancialmente o mesmo porque o sujeito móvel permanece o mesmo, também varia o ponto. E ele não se torna diferente por causa da divisão de uma linha, embora não seja corrompido ou gerado em sentido absoluto. O mesmo vale para os outros.

514. Mas o Filósofo tratará desta questão nos Livros XIII e XIV. E a verdade da questão é que entidades matemáticas desse tipo não são as substâncias das coisas, mas são acidentes que sobrevêm às substâncias. Mas esse erro sobre as quantidades contínuas se deve ao fato de que não se faz distinção entre o tipo de corpo que pertence ao gênero da substância e o tipo que pertence ao gênero da quantidade. Pois o corpo pertence ao gênero da substância na medida em que é composto de matéria e forma; e as dimensões são uma consequência natural destes na matéria corpórea. Mas as próprias dimensões pertencem ao gênero da quantidade, e não são substâncias, mas acidentes cujo sujeito é um corpo composto de matéria e forma. A mesma coisa também foi dita acima (500) sobre aqueles que sustentavam que os números são as substâncias das coisas; pois o erro deles veio de não distinguir entre o uno que é o princípio do número e aquele que é intercambiável com o ser.

LIÇÃO 14 - Há Formas Separadas Além dos Objetos da Matemática e das Coisas Sensíveis?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 6: 1002b 12-1002b 32

> *284. Mas, em geral, alguém se perguntará por que, além das coisas sensíveis e daquelas que são intermediárias, é necessário buscar certas outras coisas que postulamos como as essências específicas (ou Formas) das coisas sensíveis.*
>
> *285. Pois se é porque os objetos matemáticos diferem sob certo aspecto das coisas que estão à mão, eles não diferem por serem muitas coisas que são especificamente as mesmas. Assim, os princípios das coisas sensíveis não serão limitados em número, mas apenas em espécie; a menos que alguém considere os princípios desta sílaba ou palavra particular, pois estes são limitados em número. E isso é igualmente verdadeiro para as entidades intermediárias; pois também no caso delas há um número infinito de coisas que são especificamente as mesmas. Portanto, se além das substâncias sensíveis e dos objetos matemáticos não existem certas outras coisas, como alguns chamam de Formas, não haverá substância que seja una tanto numericamente quanto especificamente. Nem os princípios dos seres serão limitados em número, mas apenas em espécie. Assim, se isso é necessário, será também necessário por essa razão que deva haver Formas. E mesmo que aqueles que falam das Formas não se expressem claramente, embora isso fosse o que queriam dizer, eles devem afirmar que cada uma das Formas é uma substância, e que nada acidental lhes pertence.*
>
> *286. Mas se sustentamos que as Formas existem, e que os princípios são unos numericamente, mas não especificamente, nós declaramos as conclusões insustentáveis que se seguem dessa visão.*

COMENTÁRIO

Q14c: As formas são substâncias ou princípios das coisas?

515. Após ter investigado se os objetos matemáticos são os princípios das substâncias sensíveis, o Filósofo agora investiga se, além dos objetos matemáticos, existem certos outros princípios, tais como aqueles que chamamos de Formas, que são as substâncias e princípios das coisas sensíveis. A respeito disso, ele faz três coisas. Primeiro, apresenta a questão. Segundo (516), argumenta um lado da questão ("Pois se é porque"). Terceiro (518), argumenta o outro lado ("Mas se sustentamos").

Assim, ele diz, primeiro, que se alguém assume que os objetos matemáticos não são os princípios das coisas sensíveis e suas substâncias, então terá em seguida o problema de por que, além tanto das coisas sensíveis quanto dos objetos matemáticos (que são uma classe intermediária entre as coisas sensíveis e as Formas), é necessário postular uma terceira classe de entidades, a saber, as essências específicas, i.e., as Ideias ou Formas separadas.

516. Pois se é porque (285)

Aqui ele argumenta um lado da questão. A razão pela qual parece ser necessário postular Formas separadas além das substâncias sensíveis e dos objetos matemáticos é que os objetos matemáticos diferem sob um aspecto "das coisas que estão à mão", i.e., das coisas sensíveis, que existem no universo; pois os objetos matemáticos abstraem da matéria sensível. Contudo, eles não diferem, mas sim concordam sob outro aspecto. Pois assim como encontramos muitas coisas sensíveis que são especificamente as mesmas, mas numericamente diferentes, como muitos homens ou muitos cavalos, de modo semelhante encontramos muitos objetos matemáticos que são especificamente os mesmos, mas numericamente diferentes, como muitos triângulos equiláteros e muitas linhas iguais. E se isso é verdade, segue-se que, assim como os princípios das coisas sensíveis não são limitados em número, mas em espécie, o mesmo é verdadeiro "para as entidades intermediárias" — os objetos matemáticos. Pois já que no caso das coisas sensíveis há muitos indivíduos de uma espécie sensível, é evidente que os princípios das coisas sensíveis não são limitados em número, mas em espécie, a menos que possamos considerar os princípios próprios de uma coisa individual particular, que também são limitados em número e são individuais. Ele dá como exemplo as palavras; pois no caso de uma palavra expressa em letras, é claro que as letras são seus princípios, mas não há um número limitado de letras individuais tomadas numericamente, apenas um número limitado tomado especificamente, algumas das quais são vogais e outras consoantes. Mas essa limitação é segundo a espécie e não segundo o número. Pois *a* não é apenas um, mas muitos, e o mesmo se aplica a outras letras. Mas se tomarmos aquelas letras que são os princípios de uma sílaba particular, seja escrita ou falada, então elas são limitadas em número. E pela mesma razão, já que há muitos objetos matemáticos que são numericamente diferentes em uma espécie, os princípios matemáticos da ciência matemática não poderiam ser limitados em número, mas apenas em espécie. Poderíamos dizer, por exemplo, que os princípios dos triângulos são três lados e três ângulos; mas essa limitação é segundo a espécie, pois qualquer um deles pode ser multiplicado ao infinito. Portanto, se não houvesse nada além das coisas sensíveis e dos objetos matemáticos, seguir-se-ia que a substância de uma Forma seria numericamente una, e que os princípios dos seres não seriam limitados em número, mas apenas em espécie. Portanto, se é necessário que eles sejam limitados em número (caso contrário, aconteceria que os princípios das coisas são infinitos em número), segue-se que deve haver

Formas além dos objetos matemáticos e das coisas sensíveis.

517. Isso é o que os platônicos queriam dizer, pois segue-se necessariamente das coisas que eles sustentavam que, no caso da substância das coisas sensíveis, há uma única Forma à qual nada acidental pertence. Pois algo acidental, como brancura ou negrura, pertence a um homem individual, mas a este homem separado, que é uma Forma, segundo os platônicos, nada acidental pertence, mas apenas o que pertence à definição da espécie. E embora quisessem dizer isso, eles não "se expressaram" claramente; i.e., não distinguiram claramente as coisas.

518. **Mas se sustentamos** (286).

Então ele contrapõe com um argumento para o outro lado da questão. Ele diz que, se sustentamos que existem Formas separadas e que os princípios das coisas são limitados não apenas em espécie, mas também em número, certas consequências impossíveis se seguirão, que são tocadas acima em uma das questões (464).

Mas o Filósofo lidará com este problema no Livro XII (2450) e no Livro XIV desta obra. E a verdade da questão é que, assim como os objetos matemáticos não existem separados das coisas sensíveis, também as Formas não existem separadas dos objetos matemáticos e das substâncias sensíveis. E enquanto os princípios eficientes e motores das coisas são limitados em número, os princípios formais das coisas, dos quais há muitos indivíduos em uma espécie, não são limitados em número, mas apenas em espécie.

LIÇÃO 15 - Os Primeiros Princípios Existem em Ato ou em Potência, e São Universais ou Singulares?

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 6: 1002b 32-1003b 17

> *287. E, ligadas a esses problemas, está a questão de saber se os elementos das coisas existem em potência ou de alguma outra forma.*
>
> *288. Se existem de alguma outra forma, então haverá algo anterior aos [primeiros] princípios. Pois a potência é anterior àquela causa, mas o potencial não precisa existir dessa forma.*
>
> *289. Mas se os elementos existem em potência, é possível que nada exista; pois até aquilo que ainda não existe é capaz de existir, porque o que não existe pode vir a ser. Mas nada que é incapaz de existir pode vir a ser. É necessário, portanto, investigar esses problemas.*
>
> *290. E há também o problema de saber se os [primeiros] princípios são universais ou coisas singulares, como sustentamos.*
>
> *291. Pois, se são universais, não serão substâncias, porque um termo comum significa não uma coisa particular, mas que tipo de coisa; e uma substância é uma coisa particular.*
>
> *292. Mas, se é uma coisa particular, e é tida como a quididade comum que é predicada das coisas, o próprio Sócrates será muitos animais: [ele mesmo] e homem e animal; isto é, se cada um desses significa uma coisa particular e uma unidade. Se, então, os primeiros princípios das coisas são universais, essas consequências se seguirão.*

> *293. No entanto, se não são universais, mas têm a natureza de coisas singulares, não serão cognoscíveis; pois todo conhecimento científico é universal. Portanto, se deve haver algum conhecimento científico dos [primeiros] princípios, terão que existir princípios diferentes que sejam predicados universalmente e sejam anteriores aos [primeiros] princípios.*

COMENTÁRIO

Q 14d: Os princípios das substâncias são atuais ou potenciais?

519. Tendo inquirido o que são os princípios, o Filósofo agora pergunta como eles existem. Primeiro, pergunta se existem em potência ou em ato; e segundo (523), se são universais ou singulares ("E há também o problema"). Quanto ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, levanta a questão. Segundo (520), argumenta um lado ("Se existem"). Terceiro (501), argumenta o lado oposto ("Mas se os elementos").

Sua primeira questão (287), então, é se os primeiros princípios existem em potência ou "de alguma outra forma", isto é, em ato. Esse problema é introduzido por causa dos antigos filósofos da natureza, que sustentavam que existem apenas princípios materiais, que estão em potência. Mas os platônicos, que postularam Formas separadas como princípios formais, afirmavam que elas existem em ato.

520. Se existem (288).

Ele prova que os princípios existem em potência. Pois, se existissem "de alguma outra forma", i.e., em ato, seguir-se-ia que haveria algo anterior aos princípios; pois a potência é anterior à atualidade. Isso é claro pelo fato de que uma coisa é anterior a outra quando a sequência de seu ser não pode ser invertida; pois, se uma coisa existe, segue-se que ela pode ser, mas não se segue necessariamente que, se uma coisa é possível, ela existirá em ato. Mas é impossível que algo seja anterior a um primeiro princípio. Portanto, é impossível que um primeiro princípio exista de qualquer outra forma senão em potência.

521. Mas se os elementos (289).

Aqui ele argumenta o outro lado da questão. Se os princípios das coisas existem em potência, segue-se que nenhum ser existe em ato; pois aquilo que existe em potência ainda não existe em ato. Ele prova isso com base no fato de que aquilo que está vindo a ser não é um ser. Pois o que existe não está vindo a ser; mas apenas aquilo que existe em potência vem a ser. Portanto, tudo o que existe em potência é não-ser. Logo, se os princípios existem apenas em potência, os seres não existirão. Mas, se os princípios não existem, seus efeitos também não existirão. Segue-se, então, que é possível que nada exista na ordem do ser. E, resumindo esta conclusão, ele conclui que, de acordo com o que foi dito, é necessário inquirir sobre os princípios das coisas pelas razões apresentadas.

522. Esta questão será respondida no Livro IX (1844) desta obra, onde se mostra que a atualidade é anterior à potencialidade em sentido absoluto, mas que, em qualquer coisa que passa da potencialidade à atualidade, a potencialidade é anterior à atualidade no tempo. Por isso, é necessário que o primeiro princípio exista em ato e não em potência, como se mostra no Livro XII (2500) desta obra.

Q 14e: Os princípios das substâncias são universais ou singulares?

523. **E eis também o problema** (290).

Aqui ele pergunta se os princípios das coisas existem como universais ou como coisas singulares; e, quanto a isso, faz três coisas. Primeiro, apresenta a questão. Segundo (524), argumenta um lado ("Pois, se são universais"). Terceiro (527), argumenta o outro lado ("Contudo, se não são universais"). O problema (290), então, é se os princípios são universais ou existem à maneira de coisas singulares.

524. Pois, se são (291).

Em seguida, prova que os princípios não são universais, mediante o seguinte argumento. Nenhum predicado comum a muitas coisas significa uma coisa particular, mas significa tal e tal coisa ou de que tipo é uma coisa; e isso não segundo uma qualidade acidental, mas segundo uma qualidade substancial, como é dito adiante no Livro V (487:C 987) desta obra. A razão disso é que uma coisa particular é dita tal na medida em que subsiste por si mesma. Mas aquilo que subsiste por si mesmo não pode ser algo que existe em muitos, como pertence à noção de comum. Pois aquilo que existe em muitos não subsistirá por si mesmo, a menos que seja ele próprio muitos. Mas isso é contrário à noção de comum, porque o que é comum é o que é um-em-muitos. Portanto, é claro que uma coisa particular não significa algo comum, mas significa uma forma existente em muitas coisas.

525. Além disso, ele acrescenta a premissa menor, a saber, que a substância significa uma coisa particular. E isso é verdadeiro das substâncias primeiras, que são ditas substâncias no sentido pleno e próprio, como é afirmado nas Categorias; "pois substâncias desse tipo são coisas que subsistem por si mesmas. Assim, segue-se que, se os princípios são universais, eles não são substâncias. Portanto, ou não haverá princípios das substâncias, ou será necessário dizer que os princípios das substâncias não são substâncias.

526. Mas, como é possível que alguém afirme que algum predicado comum possa significar esta coisa particular, ele critica isso quando diz "Mas se é (292)".

Ele explica a consequência insustentável que resulta disso. Pois, se um predicado comum fosse uma coisa particular, seguir-se-ia que tudo aquilo a que esse predicado comum é aplicado seria esta coisa particular que é comum. Mas é claro que tanto animal quanto homem são predicados de Sócrates, e que cada um desses — animal e homem — é um predicado comum. Portanto, se todo predicado comum fosse uma coisa particular, seguir-se-ia que Sócrates seria três coisas particulares; pois Sócrates é Sócrates, que é uma coisa particular; e ele é também um homem, que é uma coisa particular segundo o acima; e ele é também um animal, que é similarmente uma coisa

particular. Logo, ele seria três coisas particulares. Além disso, seguir-se-ia que haveria três animais; pois animal é predicado de si mesmo, de homem e de Sócrates. Portanto, como isso é impossível, também é impossível que um predicado comum seja uma coisa particular. Essas, então, serão as consequências impossíveis que se seguem se os princípios são universais.

527. Contudo, se não são (293).

Ele argumenta o outro lado da questão. Como todas as ciências são universais, elas não se ocupam dos singulares, mas dos universais. Portanto, se alguns princípios não fossem universais, mas fossem coisas singulares, eles não seriam cognoscíveis em si mesmos. Logo, se alguma ciência pudesse ser tida deles, haveria que existir certos princípios anteriores, que seriam universais. É necessário, então, que os primeiros princípios sejam universais para que se possa ter ciência das coisas; porque, se os princípios permanecerem desconhecidos, as outras coisas devem permanecer desconhecidas.

528. Esta questão será respondida no Livro VII (1584) desta obra, onde se mostra que os universais não são nem substâncias nem princípios das coisas. Contudo, não se segue por essa razão que, se os princípios e as substâncias das coisas fossem singulares, não poderia haver ciência deles, tanto porque as coisas imateriais, mesmo que subsistam como singulares, são no entanto também inteligíveis, quanto porque há ciência dos singulares segundo seus conceitos universais, que são apreendidos pelo intelecto.