

LIVRO VI

O MÉTODO DE INVESTIGAR O SER

- [LIÇÃO 1 - O Método de Investigar o Ser Enquanto Ser. Como Esta Ciência Difere das Outras Ciências](#)
- [LIÇÃO 2 - O Ser que Esta Ciência Investiga](#)
- [LIÇÃO 3 - Refutação daqueles que quiseram abolir o accidental](#)
- [LIÇÃO 4 - O Verdadeiro e o Falso como Ente e Não-Ente. O Ente Acidental e o Ente no Sentido do Verdadeiro São Excluídos Desta Ciência](#)

LIÇÃO 1 - O Método de Investigar o Ser Enquanto Ser. Como Esta Ciência Difere das Outras Ciências

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 1: 1025b 3-1026a 32

“ 532. Os princípios e causas dos seres são o objeto de nossa busca, e é evidente que [devemos investigar os princípios e causas dos seres] enquanto seres. Pois existe uma causa da saúde e de sua recuperação; e também existem princípios, elementos e causas dos objetos da matemática; e, em geral, toda ciência intelectual, na medida em que participa do intelecto, lida com princípios e causas: seja com aquelas que são mais certas ou com aquelas que são mais simples.

533. Mas todas essas ciências selecionam alguma coisa particular, ou alguma classe particular, e confinam suas investigações a isto, mas elas não lidam com o ser em sentido absoluto, ou enquanto ser. Nem fazem qualquer menção à quiddidade mesma das coisas. Mas partindo disto, umas tornando isto evidente por meio dos sentidos, e outras tomando isto por pressuposição [de alguma outra ciência], elas demonstram com maior necessidade ou mais fracamente os atributos essenciais da classe de coisas com que lidam. Por esta razão, é evidente que não há demonstração da substância ou quiddidade de uma coisa a partir de tal método indutivo, mas existe outro método para tornar isto conhecido. E, similarmente, elas nada dizem sobre a existência ou não existência da classe de coisas com que lidam, porque pertence à mesma ciência mostrar o que uma coisa é e se ela existe.

534. E uma vez que a filosofia da natureza se ocupa de alguma classe de ser (pois ela lida com aquele tipo de substância na qual há um princípio de movimento e repouso), é evidente que ela não é uma ciência prática nem produtiva. Pois o princípio das ciências produtivas está no fazedor, seja este intelecto ou arte ou algum tipo de potência; mas o princípio das ciências

práticas é a prohairesis no agente, pois o objeto da ação e o da escolha são os mesmos. Assim, se toda ciência é prática, produtiva ou teórica, a filosofia da natureza será uma ciência teórica. Mas ela será teórica daquele tipo de ser que está sujeito ao movimento, e daquele tipo de substância que é inseparável da matéria em sua estrutura inteligível, na maioria dos casos apenas.

535. Ora, a essência e a expressão conceptual do modo como uma coisa existe não devem permanecer desconhecidas, porque sem isto nossa investigação será infrutífera. E a respeito das coisas definidas, ou de sua quiddidade, algumas são como o chato e outras como o côncavo. E estas diferem, porque o chato é concebido com matéria sensível (pois chato é um nariz côncavo), enquanto o côncavo é concebido sem matéria sensível. Mas todas as coisas físicas são tratadas de modo semelhante ao chato, por exemplo, nariz, olho, face, carne, osso e animal em geral; folha, raiz, casca e planta em geral (pois a definição de nenhuma destas é sem movimento, mas sempre inclui matéria). Assim, fica claro como devemos investigar e definir a essência no caso das coisas físicas, e por que também pertence ao filósofo natural especular sobre um tipo de alma — aquela que não existe sem matéria. A partir destes fatos, então, é evidente que a filosofia da natureza é uma ciência teórica.

536. Mas a matemática também é uma ciência teórica, embora ainda não seja evidente se ela lida com coisas que são imóveis e separáveis da matéria. No entanto, é evidente que a matemática especula sobre coisas na medida em que são imóveis e na medida em que são separáveis da matéria.

537. Ora, se existe algo que é imóvel, eterno e separável da matéria, evidentemente o conhecimento disto pertence a uma ciência teórica. No entanto, não pertence à filosofia da natureza (pois esta ciência lida com certas coisas móveis), nem à matemática, mas a uma ciência anterior a ambas. Pois a filosofia da natureza lida com coisas que são inseparáveis da matéria, mas não imóveis. E algumas ciências matemáticas lidam com coisas que são imóveis, mas presumivelmente não existem separadamente, estando presentes como que na matéria. A filosofia primeira, no entanto, lida com coisas que são tanto separáveis da matéria quanto imóveis. Ora, as causas comuns devem ser eternas, e especialmente estas; uma vez que são as causas das coisas sensíveis visíveis a nós.

538. Portanto, haverá três filosofias teóricas: a matemática, a filosofia da natureza e a teologia.

539. Pois é óbvio que, se o divino existe em algum lugar, existe neste tipo de natureza.

540. E a mais honrosa das ciências deve lidar com a mais honrosa classe de coisas. Portanto, as ciências teóricas são mais desejáveis do que as outras

ciências.

541. Alguém poderia perguntar, no entanto, se a filosofia primeira é universal ou trata de alguma classe particular, ou seja, de um tipo de realidade; pois nem mesmo nas ciências matemáticas o método é o mesmo, já que tanto a geometria quanto a astronomia tratam de um tipo particular de natureza, enquanto a ciência primeira é universal e comum a todas.

542. Portanto, se não há substância além daquelas que existem à maneira das substâncias naturais, a filosofia da natureza será a ciência primeira; mas se existe uma substância imóvel, esta substância será anterior, e [a ciência que a investiga será a] filosofia primeira, e será universal desta forma. E porque será primeira e sobre o ser, será função desta ciência investigar tanto o que é o ser quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser.

COMENTÁRIO

Como ela difere das outras ciências ao tratar do ser

1144. Tendo mostrado no Livro IV (535) desta obra que esta ciência considera o ser e a unidade e aqueles atributos que pertencem ao ser enquanto tal, e que todos estes são usados em vários sentidos; e tendo distinguido o número destes no Livro V (843; 885) desta obra, aqui o Filósofo começa a estabelecer a verdade sobre o ser e aqueles atributos que pertencem ao ser.

Esta parte divide-se em duas seções. Na primeira, ele explica o método pelo qual esta ciência deve estabelecer o que é verdadeiro sobre o ser. Na segunda (1247), ele começa a resolver a questão sobre o ser. Ele faz isso no início do Livro VII ("O termo ser é usado em muitos sentidos").

A primeira parte divide-se em duas seções. Na primeira, ele explica o método de tratar dos seres, que é próprio desta ciência, mostrando como ela difere das outras ciências. Na segunda (1170), ele exclui certos sentidos de ser da investigação desta ciência, ou seja, aqueles sentidos que não são a principal preocupação desta ciência ("Ser em sentido absoluto").

A primeira parte divide-se novamente em duas seções. Na primeira, ele mostra como esta ciência difere das outras porque considera os princípios do ser enquanto ser. Na segunda (1152), ele mostra como esta ciência difere das outras em seu método de tratar princípios deste tipo ("E como a filosofia da natureza"). Em relação à primeira, ele faz duas coisas.

1145. Primeiro, ele mostra como esta ciência concorda com as outras ciências em seu estudo dos princípios. Ele diz que, como o ser é o sujeito deste tipo de ciência, conforme foi mostrado no Livro IV (529-30), e toda ciência deve investigar os princípios e causas que pertencem ao seu sujeito enquanto é este tipo de coisa, devemos investigar nesta ciência os princípios e causas dos seres enquanto seres. E isso também é o que ocorre nas outras ciências. Pois existe uma causa da saúde e de sua recuperação, que o médico busca. E, da mesma forma, também existem princípios, elementos e causas dos objetos da matemática, como figura e número e outras coisas deste tipo

que o matemático investiga. E, em geral, toda ciência intelectual, em qualquer grau que participe do intelecto, deve sempre lidar com causas e princípios. Isso ocorre quer ela trate de coisas puramente inteligíveis, como a ciência divina, quer trate daquelas que são de alguma forma imagináveis ou sensíveis em particular, mas inteligíveis em geral; ou mesmo que trate de coisas sensíveis na medida em que há ciência delas, como ocorre no caso da matemática e no da filosofia da natureza. Ou ainda, quer procedam de princípios universais para casos particulares nos quais há atividade, como ocorre nas ciências práticas, é sempre necessário que tais ciências tratem de princípios e causas.

1146. Ora, estes princípios são (1) ou mais certos para nós, como ocorre nas ciências naturais, porque estão mais próximos das coisas sensíveis, ou (2) são mais simples e anteriores por natureza, como ocorre nas ciências matemáticas. Mas as cognições que são apenas sensoriais não resultam de princípios e causas, mas do próprio objeto sensível agindo sobre os sentidos. Pois proceder das causas para os efeitos ou o inverso não é uma atividade dos sentidos, mas apenas do intelecto. Ou "princípios mais certos" significa aqueles que são mais conhecidos e mais profundamente investigados, e "simples" significa aqueles que são estudados de uma forma mais superficial, como ocorre nas ciências morais, cujos princípios são derivados daquelas coisas que ocorrem na maioria dos casos.

1147. **Mas todas estas** (533).

Segundo, ele mostra como as outras ciências diferem desta ciência em seu estudo dos princípios e causas. Ele diz que todas estas ciências particulares que foram mencionadas agora são sobre uma classe particular de ser, por exemplo, número, quantidade contínua ou algo deste tipo; e cada uma confina suas investigações ao "seu gênero sujeito", ou seja, tratando desta classe e não de outra; por exemplo, a ciência que trata do número não trata da quantidade contínua. Pois nenhuma das outras ciências trata "do ser em sentido absoluto", ou seja, do ser em geral, ou mesmo de qualquer ser particular enquanto ser; por exemplo, a aritmética não trata do número como ser, mas como número. Pois considerar cada ser enquanto ser é próprio da metafísica.

1148. E como pertence à mesma ciência considerar tanto o ser quanto a quiddidade ou essência, porque cada coisa tem ser em razão de sua quiddidade, portanto as outras ciências particulares não fazem "nenhuma menção", ou seja, não investigam, a quiddidade ou essência de uma coisa e a definição que a significa. Mas (+) elas procedem "disso", ou seja, da própria quiddidade de uma coisa, para outras coisas, usando isso como um princípio já estabelecido com o propósito de provar outras coisas.

1149. Ora, algumas ciências tornam a quiddidade de seu sujeito evidente por meio dos sentidos, como a ciência que trata dos animais entende o que é um animal por meio do que "é aparente aos sentidos", ou seja, por meio da sensação e do movimento local, pelos quais o animal é distinguido do não-animal. E outras ciências entendem a quiddidade de seu sujeito assumindo-a de alguma outra ciência, como a geometria aprende o que é quantidade contínua da filosofia primeira. Assim, começando da própria quiddidade de uma coisa, que foi tornada conhecida seja pelos sentidos, seja assumindo-a de alguma outra ciência, estas ciências demonstram os atributos próprios que pertencem essencialmente ao gênero-sujeito com o qual lidam; pois uma definição é o termo médio em uma demonstração causal. Mas o método de demonstração difere; porque algumas

ciências demonstram com maior necessidade, como as ciências matemáticas, e outras "mais fracamente", ou seja, sem necessidade, como as ciências da natureza, cujas demonstrações são baseadas em coisas que não pertencem a algo sempre, mas na maioria das vezes.

1150. Outra tradução tem "condição" no lugar de "assunção", mas o significado é o mesmo; pois o que é assumido é tomado, por assim dizer, por estipulação. E como o ponto de partida da demonstração é a definição, é evidente que deste tipo de método indutivo "não há demonstração da substância de uma coisa", ou seja, de sua essência, ou da definição que significa sua quiddidade; mas há algum outro método pelo qual as definições são tornadas conhecidas, ou seja, o método de eliminação e os outros métodos que são dados nos *Analíticos Posteriores*, Livro IV.

1151. Assim como nenhuma ciência particular decide a questão sobre a quiddidade das coisas, tampouco qualquer uma delas discute a existência ou não existência do gênero-sujeito com o qual lida. Isso é compreensível, porque cabe à mesma ciência decidir a questão da existência de uma coisa e tornar conhecida sua quiddidade. Pois, para provar que uma coisa existe, sua quiddidade deve ser tomada como termo médio da demonstração. Ora, ambas essas questões pertencem à investigação do filósofo que considera o ser enquanto ser. Portanto, toda ciência particular pressupõe a existência e a quiddidade de seu sujeito, como é dito no Livro I dos *Segundos Analíticos*. Isso é indicado pelo fato de nenhuma ciência particular estabelecer a verdade sobre o ser em sentido absoluto, ou sobre qualquer ser enquanto ser.

1152. **E como a filosofia da natureza** (534).

Aqui ele mostra como esta ciência difere das outras ciências em seu método de considerar os princípios do ser enquanto ser. E como a filosofia da natureza era considerada pelos antigos como a primeira ciência e aquela que consideraria o ser enquanto ser, portanto, começando com ela como com o que é mais evidente, ele mostra, primeiro (534), como a filosofia da natureza difere das ciências práticas; e segundo (535), como ela difere das ciências especulativas, mostrando também o método de estudo próprio a esta ciência.

Ele diz, primeiro (534), que a filosofia da natureza não trata do ser em sentido absoluto, mas de alguma classe particular de ser, i.e., da substância natural, que possui em si mesma um princípio de movimento e repouso; e disso é evidente que ela não é nem uma ciência prática nem produtiva. Pois ação e produção diferem, porque a ação é uma operação que permanece no próprio agente, como escolher, entender e afins (e por essa razão as ciências práticas são chamadas de ciências morais), enquanto a produção é uma operação que passa para alguma matéria para transformá-la, como cortar, queimar e afins (e por essa razão as ciências produtivas são chamadas de artes mecânicas).

1153. Ora, é evidente que a filosofia da natureza não é uma (~) ciência produtiva, porque o princípio das ciências produtivas está no fazedor e não na coisa feita, que é o artefato. Mas o princípio do movimento nos corpos naturais está dentro desses corpos naturais. Além disso, o princípio das coisas feitas pela arte, que está no fazedor, é, primeiro, o intelecto que descobre a arte; e segundo, a arte que é um hábito intelectual; e terceiro, algum poder executivo, como o poder motor pelo qual o artesão executa a obra concebida por sua arte. Portanto, é evidente que a filosofia da natureza não é uma ciência produtiva.

1154. E por essa razão é evidente que ela não é uma (~) ciência prática; pois o princípio das ciências práticas está no agente, não nas próprias ações ou operações costumeiras. Esse princípio é a "proairesis", i.e., a escolha; pois o objeto da ação e o da escolha são os mesmos. Portanto, é evidente que a filosofia da natureza não é nem uma ciência prática nem produtiva.

1155. Se, então, toda ciência é prática, produtiva ou teórica, segue-se que a filosofia da natureza é uma (+) ciência teórica. Contudo, ela "é teórica", ou especulativa, de uma classe especial de ser, a saber, aquela que está sujeita ao movimento; pois o ser móvel é a matéria-sujeito da filosofia da natureza. E ela trata apenas "desse tipo de substância", i.e., a quiddidade ou essência de uma coisa, que é, na maioria das vezes, inseparável da matéria em sua estrutura inteligível. Ele acrescenta isso por causa do intelecto, que de certa forma está no âmbito da filosofia da natureza, embora sua substância seja separável da matéria. Assim, fica claro que a filosofia da natureza trata de algum sujeito especial, que é o ser móvel, e que tem um modo especial de definir as coisas, ou seja, com a matéria.

1156. **Agora, a essência** (535).

Aqui ele mostra como a filosofia da natureza difere das outras ciências especulativas em seu método de definir as coisas; e a respeito disso, ele faz duas coisas. Primeiro, ele explica essa diferença. Segundo (1166), ele tira uma conclusão sobre o número de ciências teóricas. ("Portanto, haverá").

Em relação ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, ele expõe o método de definir as coisas que é próprio da filosofia da natureza. Ele diz que, para entender como as ciências especulativas diferem umas das outras, a quiddidade de uma coisa e a maneira como "a expressão conceitual", i.e., a definição que a significa, deve ser expressa em cada ciência, não devem permanecer desconhecidas. Pois, ao buscar a referida diferença "sem isso", i.e., sem saber como definir as coisas, nossa busca seria infrutífera. Pois, como a definição é o termo médio em uma demonstração e, portanto, o ponto de partida do conhecimento, a diferença entre as ciências especulativas deve depender das diferentes maneiras de definir as coisas.

1157. Ora, a respeito das coisas que são definidas, deve-se notar que algumas são definidas como "chato" e outras como "côncavo". E essas duas diferem porque a definição de "chato" inclui matéria sensível (já que "chato" é meramente um nariz curvo ou côncavo), enquanto "concavidade" é definida sem matéria sensível. Pois algum corpo sensível, como fogo, água ou similar, não está incluído na definição de côncavo ou curvo. Pois diz-se que é côncavo aquilo cujo meio se curva para longe das extremidades.

1158. Ora, todas as coisas naturais são definidas de maneira semelhante a "chato", como é evidente tanto para aquelas partes do animal que são dessemelhantes, por exemplo, nariz, olho e face; quanto para aquelas que são semelhantes, por exemplo, carne e osso; e também para o animal inteiro. E o mesmo vale para as partes das plantas, por exemplo, folha, raiz e casca; e também para a planta inteira. Pois nenhuma delas pode ser definida sem movimento; mas cada uma inclui matéria sensível em sua definição e, portanto, movimento, porque todo tipo de matéria sensível tem seu próprio tipo de movimento. Assim, na definição de carne e osso, é necessário que o quente e o frio sejam considerados como adequadamente misturados de alguma forma; e o

mesmo vale para outras coisas. Disso é evidente qual é o método que a filosofia da natureza usa para investigar e definir a quiddidade das coisas naturais; i.e., ele envolve matéria sensível.

1159. E por essa razão, a filosofia da natureza também investiga um tipo de alma — o tipo que (+) não é definida sem matéria sensível. Pois no Livro II de *Da Alma*, ele diz que a alma é o primeiro ato de um corpo natural orgânico que tem vida em potência. Mas se alguma alma pode existir (~) separadamente de um corpo, então, na medida em que não é o ato de tal corpo, ela não cai no âmbito da filosofia da natureza. Portanto, é evidente, a partir do exposto, que a filosofia da natureza é uma ciência teórica e que tem um método especial de definir as coisas.

1160. **Mas a matemática** (536).

Segundo, ele expõe o método próprio da matemática. Ele diz que a matemática também é uma ciência especulativa; pois evidentemente não é nem prática nem produtiva, uma vez que considera coisas que são desprovidas de movimento, sem as quais a ação e a produção não podem existir. Mas ainda não está claro se aquelas coisas que a ciência matemática considera são imóveis e separáveis da matéria em seu ser. Pois alguns homens, os platônicos, sustentavam que números, grandezas contínuas e outros objetos matemáticos são separados da matéria e intermediários entre as Formas e as coisas sensíveis, como é dito no Livro I (157) e no Livro III (350). Mas a resposta a essa questão ainda não foi totalmente estabelecida por ele, mas será estabelecida mais tarde.

1161. Contudo, é evidente que a ciência matemática estuda algumas coisas na medida em que são imóveis e separadas da matéria, embora elas não sejam nem imóveis nem separáveis da matéria no ser. Pois sua estrutura inteligível, por exemplo, a de côncavo ou curvo, não contém matéria sensível. Portanto, a ciência matemática difere da filosofia da natureza nesse aspecto: enquanto a filosofia da natureza considera coisas cujas definições contêm matéria sensível (e assim considera o que não é separado na medida em que não é separado), a ciência matemática considera coisas cujas definições não contêm matéria sensível. E assim, mesmo que as coisas que ela considera não sejam separadas da matéria, ela as considera na medida em que são separadas.

1162. **Agora, se existe algo** (537).

Em terceiro lugar, ele expõe o método próprio desta ciência. Diz que, se existe algo cujo ser é imóvel e, portanto, eterno e separável da matéria no ser, é evidente que a investigação dele pertence a uma ciência teórica e não a uma prática ou produtiva, cujas investigações dizem respeito a certos tipos de movimento. No entanto, o estudo de tal ser não pertence à filosofia da natureza, pois a filosofia da natureza trata de certos tipos de seres, a saber, os móveis. Tampouco o estudo deste ser pertence à matemática, porque a matemática não considera coisas separáveis da matéria no ser, mas apenas em sua estrutura inteligível, como foi dito (1161). Mas o estudo deste ser deve pertencer a outra ciência, anterior a ambas, isto é, anterior à filosofia da natureza e à matemática.

1163. Pois a *filosofia da natureza* trata de coisas inseparáveis da matéria e móveis, e a *matemática* trata de certas coisas imóveis, embora estas não sejam separadas da matéria no ser, mas apenas em sua estrutura inteligível, já que na realidade são encontradas na matéria sensível. E ele diz “presumivelmente” porque esta verdade ainda não foi estabelecida. Além disso, ele diz que

algumas ciências matemáticas tratam de coisas imóveis, como a geometria e a aritmética, porque algumas ciências matemáticas são aplicadas ao movimento, como a astronomia. Mas a *primeira ciência* trata de coisas separáveis da matéria no ser e totalmente imóveis.

1164. Ora, as causas comuns devem ser eternas, porque as primeiras causas dos seres que são gerados não devem ser geradas, caso contrário o processo de geração prosseguiria ao infinito; e isso é verdade especialmente para aquelas causas que são totalmente imóveis e imateriais. Pois essas causas imateriais e imóveis são as causas das coisas sensíveis evidentes para nós, porque são seres em grau supremo e, portanto, são a causa de outras coisas, como foi mostrado no Livro II (290). Disto fica evidente que a ciência que considera seres desse tipo é a primeira de todas as ciências e aquela que considera as causas comuns de todos os seres. Portanto, existem causas dos seres enquanto seres, que são investigadas na filosofia primeira, como ele propôs no Livro I (36). E a partir disso fica bastante claro que é falsa a opinião daqueles que afirmaram que Aristóteles pensava que Deus não é a causa da substância dos céus, mas apenas de seu movimento. [contra Ibn-Rushd]

1165. No entanto, devemos lembrar que, embora as coisas separadas da matéria e do movimento no ser e em sua estrutura inteligível pertençam ao estudo da filosofia primeira, o filósofo não investiga apenas estas, mas também as coisas sensíveis na medida em que são seres. A menos que talvez possamos dizer, como faz Avicena, que as coisas comuns do tipo que esta ciência considera são ditas separadas da matéria no ser, não porque estejam sempre sem matéria, mas porque não necessariamente têm ser na matéria, como os objetos da matemática.

1166. **Portanto, haverá** (538).

Ele tira uma conclusão sobre o número de ciências teóricas. E sobre isso faz três coisas. Primeiro, ele conclui do que foi exposto acima que há três partes da filosofia teórica: matemática, filosofia da natureza e teologia, que é a filosofia primeira.

1167. **Pois é óbvio** (539).

Em segundo lugar, ele dá duas razões pelas quais esta ciência é chamada de teologia.

A primeira delas é que “é óbvio que se o divino existe em algum lugar”, isto é, se algo divino existe em alguma classe de coisas, existe em tal natureza, a saber, na classe de ser que é imóvel e separada da matéria, que esta ciência estuda.

1168. **E a mais honrosa** (540).

Ele dá a segunda razão pela qual esta ciência é chamada de teologia; e a razão é esta: a ciência mais honrosa trata da classe mais honrosa de seres, e esta é aquela em que os seres divinos estão contidos. Portanto, já que esta ciência é a mais honrosa das ciências por ser a mais honrosa das ciências teóricas, como foi mostrado antes (64) — e estas são mais honrosas do que as ciências práticas, como foi dito no Livro I (35) —, é evidente que esta ciência trata de seres divinos; e, portanto, é chamada teologia na medida em que é um discurso sobre seres divinos.

1169. **Mas alguém perguntará** (541).

[objeção] Em terceiro lugar, ele levanta uma questão sobre um ponto já estabelecido. Primeiro, expõe a questão, dizendo que alguém pode indagar se a filosofia primeira é universal na medida em que considera o ser em geral, ou se investiga alguma classe particular ou uma única natureza. Ora, isso não parece ser o caso. Pois esta ciência e as ciências matemáticas não têm um mesmo método; porque a geometria e a astronomia, que são ciências matemáticas, tratam de uma natureza especial, enquanto a filosofia primeira é universalmente comum a todas. No entanto, o oposto parece ser verdadeiro, a saber, que ela trata de uma natureza especial, porque se ocupa de coisas separáveis da matéria e imóveis, como foi dito (1163).

1170. **Portanto, se** (542).

Segundo, ele responde a esta questão, dizendo que, se não existe substância além daquelas que existem à maneira das substâncias naturais, com as quais a filosofia da natureza lida, a filosofia da natureza será a ciência primeira. Mas, se existe alguma substância imóvel, esta será anterior à substância natural e, portanto, a filosofia da natureza, que considera esse tipo de substância, será a filosofia primeira. E, como é primeira, será universal; e será sua função estudar o ser enquanto ser, tanto o que é o ser quanto os atributos que pertencem ao ser enquanto ser. Pois a ciência do tipo primário de ser e a do ser em geral são as mesmas, como foi afirmado no início do Livro IV (533).

LIÇÃO 2 - O Ser que Esta Ciência Investiga

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 2: 1026a 33-1027a 28

“ 543. O ser em sentido absoluto tem vários significados, dos quais um é o accidental, e outro é o verdadeiro (e o não-ser pode significar o falso); e, além destes, há as figuras categoriais, por exemplo, o que, de que tipo, quanto, onde, quando, e qualquer outra coisa que signifique dessa maneira; e, além de todos estes, há o potencial e o atual.

544. Visto que o ser é usado em muitos sentidos, então, devemos falar primeiro do accidental, porque não há especulação sobre ele. E isto é indicado pelo fato de que não há ciência, seja prática ou especulativa, que o investigue. Pois quem constrói uma casa não causa simultaneamente todos os traços que são accidentais à casa concluída, já que estes são infinitos em número. Pois nada impede que a casa concluída seja agradável para alguns, prejudicial para outros, útil para outros e diferente, por assim dizer, de todas as outras coisas, nenhuma das quais a arte de construir produz. E, similarmente, o geômetra também não especula sobre coisas que são acidentes das figuras dessa maneira, nem se um triângulo difere de um triângulo que tem dois ângulos retos.

545. E isto é compreensível, porque o accidental é, em certo sentido, ser apenas no nome.

546. Daí, de certo modo, Platão não errou quando disse que a sofística lida com o não-ser. Pois os argumentos dos sofistas, por assim dizer, concernem principalmente ao accidental; [por exemplo, eles perguntam] se o musical e o gramatical são o mesmo ou diferentes; e se o Córisco musical e Córisco são o mesmo; e se tudo o que é, mas nem sempre foi, veio a ser, de modo que, se alguém que é musical se tornou gramático, então alguém que é gramático se tornou musical; e todos os outros argumentos desse tipo. Pois o accidental parece estar próximo do não-ser.

547. Agora, isto também fica claro a partir destes argumentos: há geração e corrupção daquelas coisas que são de outra maneira, mas não daquelas coisas que são por acidente.

548. Contudo, concernente ao accidental, é necessário afirmar ainda, tanto quanto possível, qual é sua natureza e por qual causa ele existe; e talvez, ao mesmo tempo, também se tornará evidente por que não há ciência dele.

549. Portanto, visto que há alguns seres que sempre são do mesmo modo e por necessidade (necessidade não no sentido de compulsão, mas no sentido daquilo que não pode ser de outro modo), e outros que não são nem por necessidade nem sempre, mas na maioria das vezes, este é o princípio e esta a causa do accidental.

550. Pois aquilo que não é nem sempre nem na maioria das vezes, chamamos de accidental. Por exemplo, se houver tempo frio e invernal durante os dias caniculares, dizemos que isto é accidental; mas não se o tempo for abafado e quente, porque este último ocorre ou sempre ou na maioria das vezes, enquanto o primeiro não. E é accidental para um homem ser branco, pois isto não é assim nem sempre nem na maioria das vezes; mas não é accidental para ele ser animal. E é accidental se um construtor produz saúde, porque não é um construtor, mas um médico, que está naturalmente apto a fazer isso; mas é accidental para um construtor ser médico. Novamente, um confeito, visando preparar algo palatável, pode produzir algo saudável; mas não segundo a arte do confeito. Daí, dizemos que foi accidental. E, embora haja um sentido no qual ele o produz, não o produz em um sentido primário e próprio. Pois há outros poderes que às vezes são produtivos de outras coisas, mas não há arte ou poder determinado que seja produtivo do accidental; pois a causa das coisas que são ou vêm a ser por acidente também é accidental.

551. Daí, visto que nem todas as coisas são ou vêm a ser por necessidade e sempre, mas a maioria ocorre na maioria das vezes, o accidental deve existir; por exemplo, um homem branco não é nem sempre nem na maioria das vezes musical. Mas, como isto ocorre apenas ocasionalmente, deve ser accidental; caso contrário, tudo seria por necessidade. Daí, a matéria é a causa contingente do accidental, que acontece de modo diferente do usual. E devemos tomar como ponto de partida esta questão: Não há nada que não seja nem sempre nem na maioria das vezes, ou isto é impossível? Há, então, além destes, algo que é contingente e accidental. Mas então há a questão: Aquilo que ocorre na maioria das vezes e aquilo que ocorre sempre não têm existência, ou há alguns seres que são eternos? Estas questões devem ser investigadas posteriormente (1055).

552. No entanto, é evidente que não há ciência do accidental, pois todo conhecimento científico é daquilo que é sempre ou na maioria das vezes; caso contrário, como poderia alguém ser ensinado ou ensinar a outrem? Pois uma coisa deve ser definida como sendo assim sempre ou na maioria das vezes; por exemplo, água com mel é benéfica na maioria dos casos para aqueles com febre. Mas, com relação ao que acontece nos outros casos, será impossível afirmar quando ocorrem, por exemplo, na lua nova; pois tudo o que acontece na

lua nova também acontece ou sempre ou na maioria das vezes; mas o accidental é contrário a isto. Explicamos, então, o que é o accidental, e por qual causa existe, e que não há ciência dele.

COMENTÁRIO

Esta ciência não trata do ser accidental.

1171. Aqui, Aristóteles indica com quais seres esta ciência pretende lidar principalmente; e, quanto a isso, faz três coisas. Primeiro, recorda os modos pelos quais as coisas são ditas ser; segundo (1172), estabelece a natureza dos dois tipos de ser com os quais não está principalmente preocupado ("Já que o ser"); e terceiro (1241), mostra que não é seu objetivo principal considerar esses dois tipos de ser ("Mas já que a combinação").

Assim, ele diz, primeiro, que ser em sentido não qualificado, i.e., em sentido universal, é predicado de muitas coisas, como foi dito no Livro V (885). Em um sentido, ser significa o que é accidental; em outro sentido, significa o mesmo que a verdade de uma proposição (e não-ser o mesmo que a falsidade de uma proposição); e, em um terceiro sentido, ser é predicado das coisas contidas sob as figuras categóricas, por exemplo, o que, de que tipo, quanto, e assim por diante; e, em um quarto sentido, além de tudo o que foi dito acima, ser se aplica ao que é dividido por potencialidade e atualidade [modos].

1172. **Já que o ser** (544).

Aqui, ele trata dos sentidos de ser que pretende excluir desta ciência. Primeiro (1172), trata do ser *accidental*; e segundo (1223), do ser que é idêntico ao *verdadeiro* [lógico].

Quanto ao primeiro, faz duas coisas. Primeiro, mostra que não pode haver ciência do accidental. Segundo (1180), estabelece as coisas que devem ser consideradas sobre o ser accidental ("No entanto, acerca do accidental").

Ele diz, primeiro, que, já que ser é usado em muitos sentidos, como foi dito (1170), é necessário antes de tudo falar do ser accidental, para que qualquer coisa que tenha o caráter de ser em menor grau seja primeiro excluída do estudo desta ciência. E, quanto a esse tipo de ser, deve-se dizer que nenhuma especulação de qualquer ciência pode lidar com ele; e prova isso de duas maneiras.

1173. Primeiro, faz isso dando uma indicação concreta. Diz que a impossibilidade de haver qualquer especulação sobre o ser accidental é indicada pelo fato de que nenhuma ciência, por mais "investigativa" que seja, ou "pensativa", como outra tradução diz, i.e., não importa quão cuidadosamente investigue os objetos que entram em seu escopo, é encontrada lidando com o ser accidental. Nenhuma ciência prática (e esta se divide em ciência da ação e ciência produtiva, como foi dito acima [1152]) está preocupada com ele, nem mesmo qualquer ciência especulativa.

1174. Ele torna isso evidente, primeiro, no caso das ciências práticas; pois aquele que constrói uma casa, ainda que a construa, é apenas uma causa accidental daquelas coisas que são accidentais

à casa terminada, já que estas são infinitas em número e, portanto, não podem entrar no escopo da arte. Pois nada impede que a casa terminada seja "agradável", ou deliciosa, para aqueles que nela habitam felizes; "prejudicial" para aqueles que sofrem algum infortúnio ocasionado por ela; "útil" para aqueles que obtêm algum lucro dela; e também "diferente" e dessemelhante de todas as outras coisas. Mas a arte de construir não produz nenhuma das coisas que são acidentais a uma casa, mas apenas produz uma casa e as coisas que lhe são essenciais.

1175. Então, mostra que a mesma coisa é verdadeira no caso das ciências especulativas, porque, similarmente, nem a geometria especula sobre aquelas coisas que são acidentes "das figuras deste modo", i.e., acidentalmente, mas apenas sobre aqueles atributos que pertencem essencialmente às figuras. Pois ela especula sobre um triângulo ser uma figura tendo "dois ângulos retos", i.e., tendo seus três ângulos iguais a dois ângulos retos; mas não especula se um triângulo é qualquer outra coisa, como madeira ou algo do tipo, porque essas coisas pertencem a um triângulo acidentalmente.

1176. **E isso é compreensível** (545)

Segundo, prova a mesma coisa por meio de um argumento. Diz que é razoável que nenhuma ciência especule sobre o ser acidental, porque uma ciência estuda aquelas coisas que são ser em um sentido (+) real, mas (~) o ser acidental é, em certo sentido, ser apenas de nome, na medida em que uma coisa é predicada de outra. Pois cada coisa é um ser na medida em que é uma. Mas, de quaisquer duas coisas que estão relacionadas acidentalmente entre si, surge algo que é um apenas de nome, i.e., na medida em que uma é predicada da outra, por exemplo, quando o musical é dito ser branco, ou o contrário. Mas isso não ocorre de tal modo que uma coisa uma seja constituída da brancura e do musical.

1177. **Portanto, de certa forma** (546).

Ele prova de duas maneiras que o ser acidental é, em certo sentido, ser apenas de nome. Faz isso, primeiro, pela autoridade de Platão; e segundo (1179), por um argumento.

Diz que, já que o ser acidental é, em certo sentido, ser apenas de nome, Platão de certa forma não estava errado quando, ao atribuir diferentes ciências a diferentes tipos de substância, designou a ciência sofística ao reino do não-ser. Pois os argumentos dos sofistas estão preocupados principalmente com o acidental, já que os paralogismos ocultos têm a falácia do acidente como sua base principal.

1178. Por isso, no primeiro livro dos *Argumentos Sofísticos*, diz-se que, ao argumentar contra sábios, os sofistas constroem silogismos baseados no acidental. Isso é evidente, por exemplo, nesses paralogismos em que se questiona se o musical e o gramatical são o mesmo ou diferentes. Construamos tal paralogismo. O musical difere do gramatical; mas o musical é o gramatical; logo, o musical difere de si mesmo. Pois o musical difere do gramatical falando essencialmente, mas o musical é o gramatical por acidente. Pouca admiração, então, que se siga uma conclusão absurda, pois o que é acidental não se distingue do que é essencial. E seria semelhante se falássemos assim: Córisco difere de Córisco musical; mas Córisco é Córisco musical; logo, Córisco difere de si mesmo. Aqui também não se traça distinção entre o que é acidental e o que é essencial. E seria o

mesmo se disséssemos: tudo o que é e nem sempre foi, veio a ser; mas o musical é gramatical e nem sempre foi assim; portanto, segue-se que o musical tornou-se gramatical e que o gramatical tornou-se musical. Mas isso é falso, porque nenhum processo de geração termina no gramatical ser musical, mas um processo de geração termina num homem ser gramatical e outro, num homem ser musical. Também é evidente que, nesse argumento, a primeira afirmação é verdadeira de algo que tem ser essencialmente, enquanto, na segunda, assume-se algo que tem ser apenas por acidente. E é semelhante em todo argumento baseado na falácia do acidente. Pois o ser accidental parece próximo do não ser; e, portanto, a sofística, que se ocupa do aparente e inexistente, trata principalmente do accidental.

1179. Como isso também fica claro (547).

Em segundo lugar, ele prova a mesma coisa por um argumento. Diz que também é evidente, a partir desses argumentos que os sofistas usam, que o accidental está próximo do não ser; pois há geração e corrupção daquelas coisas que são seres de um modo diferente do accidental, mas não há geração nem corrupção do accidental. Pois o musical vem a ser por um processo de geração e o gramatical por outro, mas não há um processo de geração do gramatical musical como há do animal bípede ou do homem risível. Portanto, é evidente que o ser accidental não é chamado ser em nenhum sentido verdadeiro.

1180. Contudo, acerca do accidental (548).

Ele agora estabelece a verdade sobre o ser accidental na medida em que é possível fazê-lo. Pois, embora aquelas coisas que são propriamente accidentais não estejam no escopo de nenhuma ciência, ainda assim a natureza do accidental pode ser considerada por alguma ciência. Isso também acontece no caso do infinito; pois, embora o infinito como infinito permaneça desconhecido, ainda assim alguma ciência trata do infinito como infinito.

A esse respeito, ele faz duas coisas. Primeiro, resolve a questão sobre os pontos que devem ser investigados acerca do ser accidental. Segundo (1191), rejeita uma opinião que aboliria o ser accidental ("Agora é evidente").

1181. Quanto ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro (548), diz que há três pontos que devem ser discutidos sobre o ser accidental, na medida em que é possível tratá-lo, a saber: (1) qual é sua natureza, e (2) o que o causa; e disso o terceiro se tornará evidente, (3) por que não pode haver ciência dele.

1182. Portanto, uma vez que há (549).

Ele discute esses três pontos. (2) Primeiro, mostra qual é a causa do accidental. Diz que há alguns seres que sempre são do mesmo modo e por necessidade (não no sentido em que necessidade é tomada como compulsão, mas no sentido daquilo que não pode ser de outro modo, como "O homem é animal"); e há outros seres que não são nem sempre nem por necessidade, mas na maioria das vezes, i.e., na maioria dos casos, e "isso", i.e., o que ocorre na maioria dos casos, é o princípio e a causa do accidental. Pois, no caso daquelas coisas que sempre são, não pode haver nada accidental, porque somente o que existe por si mesmo pode ser necessário e eterno, como também é dito no Livro V (839). Portanto, segue-se que o ser accidental só pode ser encontrado no

reino das coisas contingentes.

1183. Mas o que é contingente, ou aberto a opostos, não pode, como tal, ser causa de nada. Pois, na medida em que é aberto a opostos, tem o caráter de matéria, que está em potência para dois opostos; pois nada age na medida em que está em potência. Portanto, uma causa que é aberta a opostos, como a vontade, para que possa agir, deve estar inclinada mais para um lado do que para o outro, sendo movida pelo objeto apetecível, e assim ser causa na maioria dos casos. Mas o que ocorre apenas em poucas instâncias é o accidental, e é isso cuja causa buscamos. Portanto, segue-se que a causa do accidental é o que ocorre na maioria dos casos, porque isso deixa de ocorrer apenas em poucas instâncias. E isso é o que é accidental.

1184. **Pois aquilo que** (550).

Segundo (1), ele expõe a natureza do ser accidental; e fala assim: o que existe na maioria das vezes é a causa do accidental, porque chamamos de accidental aquilo que não é nem sempre nem na maioria das vezes. E isso é a ausência do que ocorre na maioria das vezes; de modo que "se houver tempo invernal", i.e., um período de chuva e frio, "durante os dias caniculares", i.e., nos dias da estrela Sirius, dizemos que isso é accidental. Mas não dizemos isso "se o tempo for abafado" durante esse período, i.e., se houver um período de seca e calor; pois este último ocorre sempre ou quase sempre, mas o primeiro não. Da mesma forma, dizemos que é accidental um homem ser branco, porque isso não é nem sempre nem na maioria das vezes. Mas dizemos que homem é animal essencialmente, não accidentalmente, porque isso é sempre. E da mesma forma, um construtor causa saúde accidentalmente, porque um construtor, enquanto construtor, não é naturalmente apto a causar saúde, mas apenas um médico pode fazer isso. No entanto, um construtor pode causar saúde na medida em que ele por acaso é médico. Da mesma forma, um confeitoiro, ou cozinheiro, "visando", i.e., pretendendo, preparar algo "saboroso", ou delectável no âmbito da comida, pode fazer algo saudável ao preparar um prato saboroso. Pois comida boa e delectável às vezes promove saúde. Mas não é de acordo com a "arte do confeitoiro", i.e., a arte culinária, que ele produz algo saudável, mas algo delectável. E por essa razão dizemos que isso é accidental.

1185. E deve-se notar que, no (1) primeiro exemplo, o accidental ocorreu na medida em que duas coisas acontecem ao mesmo tempo; no segundo, (2) na medida em que duas coisas acontecem de estar presentes no mesmo sujeito, como branco e homem; no terceiro, (3) na medida em que a mesma causa eficiente acontece de ser um agente duplo, como construtor e médico; e no quarto, na medida em que o efeito acontece de ser duplo, como saúde e prazer no caso da comida; pois, enquanto um cozinheiro prepara um prato agradável, no entanto isso acontece de ser saudável por acidente. Na verdade, um cozinheiro prepara algo saudável apenas em sentido secundário, mas não primário e próprio, porque uma arte opera através do conhecimento. Portanto, tudo o que está fora do conhecimento de uma arte não é produzido primária e propriamente por essa arte. Logo, o accidental, que está fora do conhecimento de uma arte, não é produzido pela arte. Pois há certos poderes determinados que às vezes são produtivos de outros seres que têm ser no sentido próprio do termo, mas não há arte ou poder determinado que seja produtivo de seres em sentido accidental. Ora, a causa daquelas coisas que são ou vêm a ser por acidente deve ser uma causa accidental e não uma causa própria. Pois efeito e causa são proporcionais entre si; e, portanto, o que quer que seja um efeito accidental tem apenas uma causa accidental, assim como um efeito no

sentido próprio tem uma causa no sentido próprio.

1186. E como ele havia dito acima (1182) que a causa do accidental é o que ocorre na maioria das vezes, portanto, quando ele diz "Portanto, uma vez que nem todos", ele mostra como o accidental existe como resultado do que ocorre na maioria das vezes. Diz que, uma vez que nem todas as coisas são ou vêm a ser sempre e por necessidade, "mas a maioria das coisas acontece na maioria das vezes", i.e., na maioria dos casos, portanto (#) o accidental deve existir; e isso é o que não ocorre sempre ou na maioria das vezes, como quando digo "O homem branco é musical". No entanto, porque isso às vezes acontece, embora não sempre ou na maioria dos casos, segue-se que isso ocorre por acidente. Pois se o que ocorre apenas ocasionalmente nunca ocorresse, então o que ocorre na maioria dos casos nunca deixaria de ocorrer, mas seria sempre e por necessidade. Assim, todas as coisas seriam eternas e necessárias. Mas isso é falso. E uma vez que o que ocorre na maioria dos casos deixa de ocorrer por causa da matéria (que não está completamente sujeita ao poder ativo do agente, como acontece na maioria dos casos), então a matéria é a causa daquilo que acontece ser diferente "do que geralmente ocorre", i.e., do que acontece apenas ocasionalmente. Essa causa, digo, não é uma causa necessária, mas contingente.

1187. Concedido que nem todas as coisas são necessárias, mas que há algo que não é nem sempre nem na maioria das vezes, então devemos tomar como ponto de partida a questão de saber se não há nada que não seja nem sempre nem na maioria das vezes. Mas obviamente isso é impossível; pois, uma vez que o que ocorre na maioria das vezes é a causa do accidental, então tanto o que sempre é quanto o que é na maioria das vezes devem existir. Portanto, qualquer coisa além das coisas mencionadas é um ser accidental.

1188. No entanto, a questão se aquilo que ocorre na maioria das vezes se encontra em algum ente, e se aquilo que ocorre sempre não se encontra em ente algum, ou se existem algumas coisas que são eternas, deve ser tratada posteriormente no Livro XII (2488), onde ele mostrará que existem algumas substâncias que são eternas. Assim, na primeira questão, ele pergunta se todas as coisas são accidentais; e, na segunda, se todas as coisas são contingentes e nada é eterno.

1189. Aqui ele estabelece o terceiro ponto, ou seja, que não há ciência do accidental. Ele diz que isso é evidente pelo fato de toda ciência tratar do que é ou sempre ou na maioria das vezes. Portanto, já que o accidental não ocorre nem sempre nem na maioria das vezes, não haverá ciência dele. Ele prova o primeiro assim: não se pode ser ensinado por outro ou ensinar a outro algo que não ocorre nem sempre nem na maioria das vezes; pois tudo o que pode ser ensinado deve ser definido com base no fato de ser assim, ou sempre ou na maioria das vezes; por exemplo, que a "água de mel" (uma mistura de mel e água) é benéfica para quem tem febre é definido como algo que ocorre na maioria das vezes.

1190. Mas quanto ao "que acontece nos outros casos", i.e., no caso das coisas que não são nem sempre nem na maioria das vezes, não se pode dizer quando ocorrerão, por exemplo, no tempo da lua nova; pois tudo que está destinado a acontecer nesse tempo também acontece ou sempre ou na maioria das vezes. Ou sua afirmação sobre a lua nova pode ser outro exemplo de algo que é definido como ocorrendo sempre; e ele acrescenta a frase "ou na maioria das vezes" por causa da maneira pela qual o accidental difere, porque não ocorre de nenhuma dessas maneiras. Daí ele acrescenta que "o accidental é contrário a isso", i.e., contrário ao que ocorre sempre ou na maioria

das vezes. E esta é a premissa menor do argumento principal usado acima. Ao concluir sua discussão, ele menciona os pontos que foram explicados, ou seja, o que é o acidental, qual é sua causa e que não pode haver ciência dele.

LIÇÃO 3 - Refutação daqueles que quiseram abolir o accidental

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 3: 1027a 29-1027b 16

“553. Ora, é evidente que existem princípios e causas que são geráveis e corruptíveis sem geração e corrupção; pois, se não fosse assim, tudo seria por necessidade, i.e., se deve haver alguma causa, e não uma causa accidental, daquilo que é gerado e corrompido. Pois, se perguntarmos: "Esta coisa existirá ou não?" Ela existirá se alguma segunda coisa acontecer; mas, se esta não acontecer, tampouco a primeira existirá. E esta segunda coisa acontecerá se uma terceira acontecer. E assim é evidente que, quando o tempo é continuamente subtraído de um período limitado de tempo, chegar-se-á finalmente ao momento presente. Portanto, este homem morrerá, seja por doença ou violência, se sair; e ele fará isso se tiver sede; e isso acontecerá se algo mais acontecer. E, dessa maneira, chegar-se-á ao que existe agora, ou a algo que já aconteceu; por exemplo, ele sairá se tiver sede, e isso acontecerá se ele comer comida altamente temperada, e isso ou é o caso ou não. Portanto, será por necessidade que ele morre ou não morre. E, similarmente, se alguém retroceder a algo que já aconteceu, o mesmo argumento se aplica; pois isso — quero dizer, o que já aconteceu — já está presente em algo. Portanto, tudo o que será, será por necessidade; por exemplo, quem vive morrerá; porque alguma parte do processo já foi completada, como a presença de contrários no mesmo corpo. Mas se ele morrerá por doença ou violência ainda não foi determinado, a menos que algo mais tenha acontecido.

554. É evidente, então, que esse processo remonta a algum princípio, mas que este não remonta a nada mais. Portanto, este será o princípio de tudo o que acontece por acaso, e não haverá causa de sua geração.

555. Mas a que tipo de princípio e a que tipo de causa tal processo de redução leva, se à matéria, ou a uma causa final, ou a uma causa de movimento, deve ser considerada cuidadosamente. Deixemos de lado, então, o ser accidental, pois foi tratado de modo suficientemente amplo.

COMENTÁRIO

Acaso e providência

1191. Tendo tirado suas conclusões sobre o ser accidental, o Filósofo agora rejeita uma opinião que aboliria completamente esse tipo de ser. Pois alguns homens sustentavam que tudo o que acontece no mundo tem alguma causa própria, e, novamente, que, dada qualquer causa, seu efeito segue necessariamente. Daí, como resultado da conexão entre causas, seguir-se-ia que tudo no mundo acontece por necessidade e nada por acaso. Portanto, o objetivo do Filósofo é destruir essa posição; e, quanto a isso, ele faz três coisas.

Primeiro, ele destrói essa posição. Segundo (1201), ele tira uma conclusão de sua discussão ("É evidente"). Terceiro (1202), ele levanta uma questão que surge dessa discussão ("Mas a que tipo de princípio").

Ele diz, primeiro, que será evidente, a partir das observações seguintes, que os princípios e causas da geração e corrupção de algumas coisas "são geráveis e corruptíveis", i.e., são capazes de ser gerados e corrompidos, "sem geração e corrupção", i.e., sem que ocorra geração e corrupção. Pois, se a geração ou corrupção de uma coisa é a causa da geração ou corrupção de outra, não é necessário que a geração ou corrupção do efeito siga necessariamente quando a geração ou corrupção da causa ocorre, porque algumas causas são ativas apenas na maioria das vezes. Portanto, concedido que essas causas existam, seu efeito pode ser impedido acidentalmente, seja porque a matéria não está disposta, seja porque um agente contrário interfere, seja por alguma razão semelhante.

1192. No entanto, deve-se notar que *Avicena* prova em sua *Metafísica* que nenhum efeito é possível em relação à sua própria causa, mas apenas necessário. Pois, se quando a causa é posta, é possível que seu efeito não se siga, e ele se segue (e a potência como tal é atualizada por algum ente atual), então algo mais, além dessa causa, terá que causar o efeito atual a seguir. Portanto, essa causa não era suficiente. Isso parece ser contrário ao que o Filósofo diz aqui.

1193. Mas deve-se notar que a afirmação de *Avicena* deve ser entendida como aplicável apenas se supusermos que nenhum obstáculo interfere na causa. Pois, dada a causa, seu efeito deve seguir, a menos que haja algum obstáculo, e isso às vezes ocorre acidentalmente. Por isso, o Filósofo diz que a geração e a corrupção não precisam ocorrer quando as causas da geração e da corrupção são postuladas.

1194. Pois, se essa afirmação não fosse verdadeira, resultaria que todas as coisas seriam necessárias, admitindo-se que, junto com esta afirmação — dada a causa, o efeito deve seguir —, também se sustenta outra posição, a saber, que deve haver alguma causa própria, e não meramente accidental, para cada coisa que é gerada e corrompida. Pois dessas duas proposições segue-se que todas as coisas são necessárias. Ele prova isso da seguinte forma.

1195. Se se pergunta se uma coisa será ou não, segue-se, das observações acima, que uma ou outra é verdadeira por necessidade; porque, se tudo o que é gerado tem uma causa própria que o produz, e se, dada a causa, seu efeito deve advir, então segue-se que aquela coisa sobre a qual se

perguntou se existirá ou não virá a ser, se sua causa for considerada existente; e se essa causa não existir, seu efeito também não existirá. E, da mesma forma, será necessário dizer que essa causa existirá se alguma outra coisa, que é sua causa, existir.

1196. Além disso, é evidente que, independentemente da quantidade de tempo futuro que se tome, seja após cem ou mil anos, a quantidade de tempo começando do momento presente até esse ponto é limitada. No entanto, como a geração de uma causa é anterior no tempo à geração de seu efeito, então, ao proceder do efeito para a causa, devemos subtrair alguma parte do tempo futuro e nos aproximar do presente. Mas toda coisa limitada se esgota quando se retira constantemente alguma parte dela. Assim, ao proceder de um efeito para sua causa e, novamente, dessa causa para sua causa, e assim por diante, segue-se que todo o período de tempo futuro se esgota, por ser limitado, e, dessa forma, o momento presente é alcançado.

1197. Isso fica claro no seguinte exemplo. Se todo efeito tem alguma causa própria da qual segue necessariamente, então este homem deve morrer necessariamente, seja por doença ou violência, se sair de casa. Pois sair de casa é encontrado como a causa de sua morte, seja por violência (por exemplo, se, ao sair de casa, ele é descoberto por ladrões e morto), seja por doença (por exemplo, se, ao sair de casa por estar com calor, ele contrai uma febre e morre). E, da mesma forma, também acontecerá necessariamente que ele saia de casa para tirar água de um poço se estiver com sede; pois a sede é a causa de ele sair de casa para tirar água. E, similarmente, pelo mesmo argumento, também acontecerá necessariamente que ele esteja com sede se houver algo mais que cause sua sede; e, assim, ao proceder do efeito para a causa dessa maneira, chega-se a "algo que existe agora", i.e., a alguma coisa presente ou a "algo que já aconteceu", i.e., a algum evento passado. Por exemplo, se disséssemos que um homem terá sede se comer comida muito temperada ou salgada que lhe cause sede, o fato de ele comer ou não comer comida salgada está no presente. Assim, segue-se que "o dito evento futuro", a saber, que este homem morrerá ou não morrerá, acontecerá necessariamente.

1198. Pois, como toda proposição condicional é necessária, então, dado o antecedente, o consequente deve seguir; por exemplo, esta proposição condicional é verdadeira: "Se Sócrates corre, ele se move." Portanto, dado que ele corre, ele deve estar se movendo enquanto corre. Mas, se algum efeito tem uma causa própria da qual segue necessariamente, então essa proposição condicional deve ser verdadeira, cujo antecedente é a causa e o consequente é o efeito. E, embora às vezes haja vários intermediários entre uma causa que existe no momento presente e um efeito que existirá no futuro (cada um dos quais é um efeito em relação aos anteriores e uma causa em relação aos seguintes), no entanto, segue-se do primeiro ao último que qualquer proposição condicional é verdadeira, cujo antecedente é presente e cujo consequente existe em algum tempo futuro, por exemplo, a proposição: "Se um homem come comida salgada, ele será morto." Ora, o antecedente se refere ao que é presente e, portanto, será por necessidade que ele seja morto. E, dessa forma, todos os outros eventos futuros cujas causas próximas ou remotas existem no presente serão necessários.

1199. O mesmo argumento se aplica se alguém, ao proceder dos efeitos para as causas, "volta a algo que já aconteceu", ou a eventos passados, isto é, se rastreia efeitos futuros até alguma causa passada que não é presente; pois o que é passado ainda é, de certo modo. Digo isso na medida em que ocorreu, ou é passado. Pois, embora a vida de César não esteja agora, no presente, no

entanto, ela está no passado, porque é verdade que César viveu. Assim, é possível considerar como verdadeiro agora o antecedente de uma proposição condicional em cuja cláusula antecedente há uma causa passada e em cuja cláusula consequente há um efeito futuro. E, assim, como todos os efeitos futuros devem ser rastreados até tais causas presentes ou passadas, segue-se que todos os eventos futuros acontecem necessariamente. Por exemplo, dizemos que é absolutamente necessário que alguém agora vivo vá morrer, porque isso segue necessariamente em relação a algo que já ocorreu, a saber, que há dois contrários no mesmo corpo devido à sua composição; pois esta proposição condicional é verdadeira: "Se um corpo é composto de contrários, ele será corrompido."

1200. Mas é impossível que todos os eventos futuros aconteçam necessariamente. Portanto, as duas premissas das quais essa conclusão seguiria são impossíveis, a saber, que qualquer efeito tenha uma causa própria, e que, dada a causa, seu efeito deve seguir. Pois disso seguiria a posição já mencionada, a saber, que há algumas causas já postuladas para qualquer efeito futuro; por exemplo, algumas causas já foram postuladas para a corrupção de um animal. Mas nenhuma causa foi ainda postulada da qual seguirá necessariamente que este homem morrerá seja por doença ou violência.

1201. **É evidente** (554).

Ele tira uma conclusão da discussão anterior. Diz que, como nem tudo o que vem a ser tem uma causa própria, é, portanto, evidente que, no caso de eventos contingentes futuros, a redução de um efeito futuro a alguma causa própria remonta a algum princípio, e que esse princípio não é reduzido a algum outro princípio próprio, mas será a causa de "tudo o que acontece por acaso", i.e., uma causa accidental, e que não haverá outra causa para essa causa accidental; assim como já dissemos (1184) que o ser accidental não tem causa e não é gerado. Por exemplo, a causa de este homem ser morto por ladrões é uma causa própria, porque ele é ferido pelos ladrões; e isso também tem uma causa própria, porque ele é encontrado pelos ladrões; mas isso tem apenas uma causa accidental. Pois, se, a caminho do trabalho, este homem é ferido por ladrões, isso é accidental, como é evidente pelo que foi dito; e, portanto, não é necessário postular uma causa para isso. Pois o que é accidental não é gerado e, assim, não é necessário buscar alguma causa própria que o produza, como foi dito acima.

1202. **Mas a que tipo de princípio** (555).

Aqui ele coloca uma questão que surge da discussão anterior; pois ele acabou de dizer acima que as causas daqueles seres que são accidentais são, em última instância, reduzidas a algum princípio para o qual é impossível dar outra causa. Daí ele indaga aqui sobre esse processo de redução ou *anagoge*, que significa o mesmo que "a que tipo de princípio e a que tipo de causa deve ser reduzido", i.e., a que classe de causa ou princípio, seja a alguma causa primeira que é uma causa material, ou a uma que é uma causa final (ou aquilo para o que uma coisa vem a ser), ou a uma que é um motor. Ele omite a causa formal porque a questão aqui envolve a causa responsável pela geração das coisas que vêm a ser por acidente. Mas, no processo de geração, uma forma não tem papel causal exceto o de um fim, porque no processo de geração o fim e a forma são idênticos. Ora, ele não responde à questão que é levantada aqui, mas assume sua solução a partir do que foi estabelecido no Livro II da *Física*; pois foi mostrado ali que a fortuna e o acaso, que são as causas

das coisas que vêm a ser por acidente, são reduzidos à classe de causa eficiente. Daí ele conclui do exposto que devemos omitir qualquer discussão sobre o ser accidental, porque a verdade sobre ele foi estabelecida tão completamente quanto é possível fazê-lo.

1203. Deve-se notar, no entanto, que a doutrina do Filósofo apresentada aqui parece eliminar certas coisas que alguns pensadores sustentam na filosofia, a saber, o destino e a providência. Pois aqui a força do argumento do Filósofo é que nem tudo o que ocorre pode ser rastreado até alguma causa própria da qual segue necessariamente, caso contrário, resultaria que tudo no mundo seria necessário e nada por acidente. Mas aqueles que postulam o destino dizem que os eventos contingentes que ocorrem aqui, que parecem ser accidentais, podem ser rastreados até algum poder de um corpo celeste, cuja atividade produz em uma certa ordem aquelas coisas que, vistas em si mesmas, parecem accidentais. E, similarmente, aqueles que postulam a providência dizem que tudo o que ocorre aqui é ordenado pela ordem da providência.

1204. De ambas as posições, então, parecem seguir duas conclusões que são opostas ao que o Filósofo estabelece aqui. (1) A primeira é que nada no mundo acontece acidentalmente, seja por fortuna ou por acaso; pois aquelas coisas que ocorrem em uma certa ordem não são accidentais, visto que ocorrem sempre ou na maioria das vezes. (2) A segunda é que todas as coisas acontecem necessariamente. Pois, se todas aquelas coisas cuja causa está posta no presente ou foi posta no passado ocorrem necessariamente, como o argumento do Filósofo sustenta, e se a causa daquelas coisas que estão sob a providência ou o destino está posta no presente ou já foi posta no passado (porque a providência é imutável e eterna, e o movimento dos céus é também invariável), parece seguir que aquelas coisas que estão sob a providência ou o destino acontecem necessariamente. Assim, se tudo o que ocorre aqui está sujeito ao destino e à providência, segue-se que tudo acontece necessariamente. Portanto, segundo a mente do Filósofo, parece impossível postular o destino ou a providência.

1205. Para esclarecer essa dificuldade, deve-se notar que quanto mais elevada é uma causa, mais extensa é sua causalidade, pois uma causa mais elevada produz seu próprio efeito superior mais próprio, que é mais geral e se estende a muitas coisas. Por exemplo, no caso das artes, é evidente que a arte política, que é mais elevada que a arte militar, tem jurisdição sobre toda a comunidade política, enquanto a arte militar tem jurisdição apenas sobre aquelas coisas que caem dentro da esfera militar. Mas a ordem encontrada nos efeitos de uma causa estende-se apenas até onde a causalidade dessa causa se estende, pois toda causa, no sentido próprio, tem efeitos definidos que produz em uma certa ordem. É evidente, então, que (a) quando os efeitos são referidos a causas inferiores, eles parecem não relacionados e coincidir entre si acidentalmente, mas (b) quando são referidos a alguma causa comum superior, são encontrados como relacionados e não conectados acidentalmente, mas produzidos simultaneamente por uma causa própria.

1206. Por exemplo, se o florescimento de uma planta é atribuído a um poder particular nessa planta e o florescimento de uma segunda planta é atribuído a um poder particular nessa planta, parece não haver razão (de fato, parece ser accidental) para que a primeira planta floresça quando a segunda não floresce. E isso é verdade, porque a causa do poder da primeira planta se estende ao florescimento desta planta e não ao da segunda, de modo que, enquanto faz a primeira planta florescer, não a faz florescer ao mesmo tempo que a segunda. Mas se isso é atribuído ao poder de um corpo celeste, que é uma causa universal, então descobrimos que a primeira planta floresce

quando a segunda floresce, não por acidente, mas pela direção de alguma causa primeira, que ordena isso e move cada planta a florescer ao mesmo tempo.

1207. Agora encontramos três graus de causas no mundo. (1) Primeiro, há uma causa que é incorruptível e imutável, a saber, a causa divina; (2) segundo, abaixo desta há causas que são incorruptíveis mas mutáveis, a saber, os corpos celestes; e (3) terceiro, abaixo destas há aquelas causas que são corruptíveis e mutáveis.

Portanto, as causas neste (3) terceiro grau são causas particulares e são determinadas a efeitos próprios da mesma espécie; por exemplo, o fogo gera fogo, o homem gera o homem, e as plantas geram plantas.

1208. Agora, uma causa pertencente ao (2) segundo grau é, em um sentido, universal e, em outro, particular. É particular porque se estende a alguma classe especial de seres, a saber, àqueles que são gerados pelo movimento; pois é tanto causa de movimento quanto algo que é movido. E é universal porque sua causalidade se estende não apenas a uma classe de coisas mutáveis, mas a tudo que é alterado, gerado e corrompido; pois aquilo que é primeiro movido deve ser a causa de tudo que é subsequentemente movido.

1209. Mas a causa pertencente ao (1) primeiro grau é universal sem qualificação, porque seu efeito próprio é a existência. Portanto, tudo que existe, e de qualquer modo que existe, cai propriamente sob a causalidade e direção dessa causa.

1210. Se, então, atribuímos todos os eventos contingentes aqui apenas a causas particulares, muitas coisas serão encontradas como ocorrendo acidentalmente. Isso será assim por uma série de razões. (1) Primeiro, devido à conjunção de duas causas, uma das quais não está sob a causalidade da outra, como quando ladrões me atacam sem que eu pretenda isso; pois esse encontro é causado por uma dupla força motriz, a saber, a minha e a dos ladrões. (2) Segundo, devido a algum defeito no agente, que é tão fraco que não pode atingir o objetivo a que visa, por exemplo, quando alguém cai na estrada devido à fadiga. (3) Terceiro, devido à indisposição da matéria, que não recebe a forma pretendida pelo agente, mas outro tipo de forma. É o que ocorre, por exemplo, no caso das partes deformadas dos animais.

1211. Mas se esses eventos contingentes são remontados a um corpo celeste, descobrimos que muitos deles não são acidentais; porque, embora causas particulares não estejam contidas umas sob as outras, estão, no entanto, contidas sob uma causa celeste comum. Portanto, sua concorrência pode ser atribuída a uma causa celeste definida. Além disso, como o poder de um corpo celeste é incorruptível e impassível, nenhum efeito pode escapar da esfera de sua causalidade devido a qualquer defeito ou fraqueza de seu poder. Mas como ele age movendo, e como todo agente desse tipo requer uma matéria que seja propriamente determinada ou disposta, então, no caso dos seres naturais, pode acontecer que o poder de um corpo celeste falhe em produzir seu efeito porque a matéria não está disposta; e isso será acidental.

1212. Portanto, embora muitas coisas que parecem ser acidentais quando remontadas a essas causas particulares se mostrem não acidentais quando remontadas a uma causa universal comum, a saber, a um corpo celeste, ainda assim, mesmo quando essa redução é feita, algumas coisas são

encontradas como acidentais, como o Filósofo afirmou acima (1201). Pois quando um agente produz seu efeito na maioria das vezes, mas nem sempre, segue-se que ele falha em alguns casos; e isso é acidental. Se, então, os corpos celestes causam seus efeitos nesses corpos inferiores na maioria das vezes, mas nem sempre, porque a matéria não está propriamente disposta, segue-se que, quando o poder de um corpo celeste falha em produzir seu efeito, isso acontece acidentalmente.

1213. Há também outra razão pela qual as coisas acontecem acidentalmente mesmo que a causalidade seja remontada a um corpo celeste. É que, na esfera dos corpos inferiores, existem algumas causas eficientes que podem agir por si mesmas sem a influência de um corpo celeste. Essas causas são *almas racionais*, às quais o poder de um corpo celeste não se estende (já que não são formas sujeitas a corpos), exceto de maneira acidental, i.e., na medida em que a influência de um corpo celeste produz alguma mudança no corpo [humano], e acidentalmente nos poderes da alma que são atualidades de certas partes do corpo, pelos quais a alma racional é disposta a agir. No entanto, nenhuma necessidade está envolvida, já que o domínio da alma sobre as paixões é livre, na medida em que pode não assentir a elas. Portanto, na esfera dos corpos inferiores, quaisquer coisas que se encontrem acontecendo acidentalmente quando reduzidas a essas causas, i.e., almas racionais, na medida em que não seguem a inclinação produzida pela influência de um corpo celeste, não serão encontradas como sendo geradas de modo essencial ao serem remontadas ao poder de um corpo celeste.

1214. Assim, é evidente que postular o fado, que é uma certa disposição presente nos corpos inferiores como resultado da atividade de um corpo celeste, não elimina tudo o que acontece por acaso.

1215. Mas se esses eventos contingentes são remontados ainda mais à causa divina suprema, será impossível encontrar qualquer coisa que esteja fora de sua esfera de influência, já que sua causalidade se estende a todas as coisas na medida em que são seres. Portanto, sua atividade causal não pode ser frustrada como resultado da matéria estar indisposta, porque a própria matéria e suas disposições não estão fora do domínio desse agente, pois Ele é o agente que dá às coisas seu ser e não meramente as move e muda. Pois não se pode dizer que a matéria é pressuposta como sujeito do ser como é pressuposta como sujeito do movimento; ela é antes parte da essência de uma coisa. Portanto, assim como o poder de mudar e mover não é impedido pela essência do movimento ou seu termo, mas pelo sujeito que é pressuposto, de modo semelhante, o poder daquele que dá o ser não é impedido pela matéria ou por qualquer coisa que de algum modo acrescente ao ser de uma coisa. Disso também é evidente que, na esfera dos corpos inferiores, nenhuma causa eficiente pode ser encontrada que não esteja sujeita ao controle dessa causa primeira.

1216. Segue-se, então, que tudo o que ocorre aqui, na medida em que está relacionado à primeira causa divina, é encontrado como ordenado por ela e não como acidental, embora possa ser encontrado como acidental em relação a outras causas. É por isso que a fé católica diz que nada no mundo acontece por acaso ou fortuitamente, e que tudo está sujeito à providência divina. Mas neste lugar Aristóteles está falando daqueles eventos contingentes que ocorrem aqui como resultado de causas particulares, como é evidente a partir de seu exemplo.

1217. Resta agora ver como a afirmação do fado e da *providência* não elimina a contingência do mundo, como se todas as coisas acontecessem necessariamente. A partir das coisas que foram ditas acima, é evidente que o *fado* não elimina a contingência. Pois já foi mostrado que, embora os corpos celestes e seus movimentos e atividades sejam necessários, no entanto, seus efeitos nesses corpos inferiores podem falhar, seja porque a matéria não está disposta, seja porque a alma racional pode livremente escolher seguir ou não seguir as inclinações produzidas nela pela influência de um corpo celeste. Assim, segue-se que efeitos desse tipo não acontecem necessariamente, mas contingentemente; pois postular uma causa celeste não é postular uma causa de tal tipo que seu efeito siga necessariamente, como a morte de um animal é resultado de sua composição de contrários, como ele menciona no texto.

1218. Mas há maior dificuldade no que diz respeito à providência, porque a providência divina não pode falhar; pois estas duas afirmações são incompatíveis, a saber, que algo é previamente conhecido por Deus, e que não acontece. Daí parece que, uma vez postulada a providência, seu efeito segue necessariamente.

1219. Mas deve-se notar que um efeito e todos os seus acidentes próprios dependem de uma mesma causa; pois assim como um homem vem da natureza, também seus acidentes próprios, como a risibilidade e a suscetibilidade à instrução mental. No entanto, se alguma causa não produz o homem em sentido absoluto, mas um tal e tal homem, não estará dentro do poder dessa causa produzir os atributos próprios do homem, mas apenas fazer uso deles. Pois enquanto o estadista faz do homem um cidadão, ele não o torna suscetível à instrução mental. Antes, ele faz uso dessa propriedade para fazer dele um cidadão.

1220. Agora, como foi apontado (1215), o ente enquanto ente tem o próprio Deus como sua causa. Assim como o próprio ser está sujeito à providência divina, também o estão todos os acidentes do ente enquanto ente, entre os quais se encontram *necessidade* e *contingência*. Portanto, pertence à providência divina não apenas produzir um ente particular, mas também dar-lhe contingência ou necessidade; pois, na medida em que Deus quer dar contingência ou necessidade a algo, Ele preparou para isso certas causas intermediárias das quais decorre necessária ou contingentemente. Assim, o efeito de toda causa é tido como necessário na medida em que está sob o controle da providência. E disso segue que esta proposição condicional é verdadeira: "Se algo é pré-conhecido por Deus, será."

1221. No entanto, na medida em que qualquer efeito é considerado sob sua causa próxima, nem todo efeito é necessário; mas alguns são necessários e outros contingentemente, em proporção à sua causa. Pois os efeitos se assemelham em sua natureza às suas causas próximas, mas não às suas causas remotas, cujo estado não podem alcançar.

1222. É evidente, então, que quando falamos da providência divina devemos dizer que esta coisa é prevista por Deus não apenas na medida em que é, mas também na medida em que é contingente ou necessária. Portanto, pelo simples fato de a providência divina ser tida como existente, não se segue, segundo o argumento que Aristóteles apresenta aqui, que todo efeito acontece necessariamente, mas apenas que ele deve ser contingente ou necessário. Na verdade, isso se aplica apenas no caso desta causa, i.e., a providência divina, pois as causas restantes não estabelecem a lei da necessidade ou contingência, mas usam essa lei estabelecida por uma causa

superior. Portanto, a única coisa sujeita à causalidade de qualquer outra causa é que seu efeito seja. Mas que ele seja necessário ou contingente depende de uma causa superior, que é a causa do ente enquanto ente, e da qual se origina a ordem da necessidade e da contingência no mundo.

LIÇÃO 4 - O Verdadeiro e o Falso como Ente e Não-Ente. O Ente Acidental e o Ente no Sentido do Verdadeiro São Excluídos Desta Ciência

TEXTO DE ARISTÓTELES Capítulo 4: 1027b 17-1028a 6

“ 556. Novamente, o ente no sentido do verdadeiro e o não-ente no sentido do falso [não devem ser considerados], pois tal ente depende de composição e separação, e estas tomadas em conjunto formam ambas as partes de uma contradição. Pois a verdade reside na afirmação de um lado de uma contradição quando há composição, e na negação quando há separação. Mas a falsidade consiste no inverso desta divisão.

557. Mas como o intelecto [vem a entender coisas que são compostas e separadas, seja] juntas ou separadamente, pertence a outra discussão; e por entender coisas juntas ou separadamente quero dizer entendê-las não sucessivamente, mas na medida em que formam uma unidade.

558. Pois o que é verdadeiro e o que é falso não estão nas próprias coisas, de modo que o que é bom é verdadeiro e o que é mau é falso, mas apenas na mente. E com relação aos conceitos simples e à quiddidade das coisas não há nem verdade nem falsidade na mente. Portanto, as coisas que devem ser investigadas sobre ente e não-ente neste sentido devem ser consideradas mais tarde (806).

559. Mas uma vez que a composição e a separação existem no pensamento e não nas coisas, e o ente neste sentido é diferente do ente nos sentidos próprios (pois estes são ou o que uma coisa é, ou de que qualidade, ou de que

quantidade, ou qualquer outra coisa que a mente compõe ou separa), então o ente no sentido do que é accidental e o ente no sentido do que é verdadeiro devem ser omitidos desta ciência. Pois a causa do primeiro é o indeterminado, e do último algum estado positivo da mente; e ambos pertencem à classe restante de ente e não indicam a existência de qualquer tipo definido de ente fora da mente. Por esta razão, então, excluamo-los de nosso estudo, e procuremos as causas e princípios do ente enquanto ente. Agora, a partir de nossas discussões sobre os diferentes significados das palavras, é evidente que ente é usado em vários sentidos (435).

COMENTÁRIO

O "ente" das proposições não é o sujeito desta ciência.

1223. Tendo tirado suas conclusões sobre o ente accidental, o Filósofo agora resolve a questão sobre o ente que significa a verdade de uma proposição; e em relação a isso ele faz duas coisas. Primeiro (556:C 1223), ele determina o significado deste tipo de ente. Segundo (1241), ele o exclui do estudo principal desta ciência ("Mas uma vez que a composição").

Em relação ao primeiro ele faz três coisas. Primeiro, ele determina o significado deste tipo de ente. Segundo (1227), ele responde a uma questão ("Mas como o intelecto"). Terceiro (1230), ele esclarece uma afirmação que havia feito ("Pois o que é verdadeiro").

Ele diz, então, que "em um sentido ente significa o que é verdadeiro", i.e., não significa nada além da verdade; pois quando perguntamos se o homem é animal, a resposta é que ele é, pelo que se entende que esta proposição é verdadeira. E da mesma forma, não-ente significa em um sentido o que é falso; pois quando alguém responde que ele não é, entende-se que a afirmação feita é falsa. Ora, este 'ente que significa o que é verdadeiro, e não-ente que significa o que é falso, dependem de composição e separação; pois termos simples não significam nem verdade nem falsidade, enquanto termos complexos têm verdade e falsidade através da afirmação ou negação. E aqui a afirmação é chamada de composição porque significa que um predicado pertence a um sujeito, enquanto a negação é chamada de separação porque significa que um predicado não pertence a um sujeito.

1224. Além disso, visto que as palavras são signos dos conceitos, devemos falar do mesmo modo acerca dos conceitos do intelecto; pois aqueles que são simples não possuem verdade e falsidade, mas apenas aqueles que são complexos por meio de afirmação ou negação.

1225. E, uma vez que o ser e o não ser mencionados — o verdadeiro e o falso — dependem da combinação e da separação, eles também dependem, portanto, da divisão de uma contradição; pois cada parte de uma contradição separa o verdadeiro e o falso um do outro, de modo que uma parte é verdadeira e a outra é falsa. Porquanto, como uma contradição é constituída por uma afirmação e uma negação, e cada uma destas é constituída por um predicado e um sujeito, então um predicado e um sujeito podem ser relacionados entre si de duas maneiras; porque ou estão conectados na realidade, como homem e animal, ou estão desconectados, como homem e asno.

1226. Portanto, se duas contradições são formadas, uma a partir de termos conectados, como “O homem é um animal” e “O homem não é um animal”, e outra a partir de termos desconectados, como “O homem é um asno” e “O homem não é um asno”, então a verdade e a falsidade dividem cada contradição entre si, de modo que a verdade, de seu lado, “reside na afirmação quando há combinação”, i.e., em termos conectados, e “na negação quando há separação”, i.e., em termos desconectados. Pois estas duas proposições “O homem é um animal” e “O homem não é um asno” são verdadeiras. Mas a falsidade, de seu lado, reside no oposto desta divisão, i.e., na contraditória daquelas afirmações que caem do lado da verdade, porque consiste em negar termos conectados e em afirmar termos desconectados; pois estas duas proposições “O homem não é um animal” e “O homem é um asno” são falsas.

1227. **Mas como [o intelecto]** (557).

Aqui ele afasta um problema que poderia surgir das observações anteriores. Pois ele disse que o verdadeiro e o falso consistem secundariamente na combinação e separação das *palavras*, mas primária e propriamente na combinação e separação que o *intelecto* faz. Ora, toda combinação e separação envolve uma pluralidade, e, portanto, pode surgir o problema de como o intelecto entende as coisas que são combinadas e separadas, se juntas ou separadamente. Mas ele diz que isso pertence a outra discussão, a saber, *Sobre a Alma*.

1228. Ora, *junto* é usado em dois sentidos. (1) Pois às vezes significa uma unidade, como quando dizemos que aquelas coisas que existem num mesmo instante estão juntas no tempo; e (2) às vezes significa a conexão e proximidade de coisas que se sucedem, como quando dizemos que dois homens estão juntos no lugar quando seus lugares são unidos e próximos um do outro, e no tempo quando seus tempos se sucedem. E, sendo assim, ele responde à questão proposta, que pergunta se o intelecto entende as coisas que são combinadas ou separadas, juntas ou separadamente, dizendo que não as entende juntas segundo o modo como algumas coisas são ditas estar juntas (~) na medida em que se sucedem, mas (+) segundo o modo como são ditas estar juntas na medida em que formam uma coisa.

1229. E desta maneira ele indica a solução desta questão. Pois (1) se o intelecto entende um homem e um animal como eles são em si mesmos, como duas coisas distintas, ele os entende sucessivamente por dois conceitos simples, sem formar a partir deles uma afirmação ou uma negação. Mas (2) quando os combina ou os separa, ele os entende ambos como uma coisa, i.e., segundo o modo como uma coisa é constituída a partir deles; assim como o intelecto também entende as partes de um todo como uma coisa ao entender o próprio todo. Pois o intelecto não entende uma casa entendendo primeiro a fundação, depois as paredes e depois o telhado, mas entende todas estas juntas na medida em que uma coisa é constituída a partir delas. E de modo semelhante, ele entende um predicado e um sujeito juntos na medida em que um juízo é constituído a partir deles, a saber, uma afirmação ou uma negação.

1230. **Pois o que é verdadeiro** (558).

Ele explica uma afirmação que havia feito, de que a verdade e a falsidade consistem em combinação e separação; e prova isso por meio do processo de eliminação. Pois algumas das coisas significadas por uma palavra são encontradas nas coisas fora da mente, mas outras são

encontradas apenas na mente. Pois o branco e o preto são encontrados fora da mente, mas seus conceitos são encontrados apenas na mente. Ora, alguém poderia pensar que o verdadeiro e o falso também são encontrados nas coisas, assim como o bem e o mal, de modo que o verdadeiro é um tipo de bem e o falso um tipo de mal; pois isso seria necessário se a verdade e a falsidade fossem encontradas nas coisas, já que a verdade significa uma certa perfeição da natureza, e a falsidade um defeito. Além disso, toda perfeição existente nas coisas pertence à perfeição e bondade de sua natureza, enquanto todo defeito e privação pertence ao mal.

1231. Mas ele nega isso, dizendo que o verdadeiro e o falso não são encontrados nas coisas de tal modo que aquilo que é verdadeiro da parte da razão seja um tipo de bem natural, e aquilo que é falso um tipo de mal, mas “são encontrados apenas na mente”, ou intelecto.

1232. O intelecto, no entanto, tem duas operações. Uma delas é chamada de entendimento dos indivisíveis, e esta é a operação pela qual o intelecto forma conceitos simples das coisas ao entender a quiddidade de cada uma delas. A outra operação é aquela pela qual o intelecto combina e separa.

1233. Ora, embora a verdade e a falsidade estejam na mente, elas não pertencem àquela operação pela qual a mente forma conceitos simples e a quiddidade das coisas. É isso que ele quer dizer quando afirma “com relação a conceitos simples e à quiddidade das coisas, não há nem verdade nem falsidade na mente”. Portanto, como resultado deste processo de eliminação, segue que, uma vez que a verdade e a falsidade não estão nem nas coisas nem na mente quando esta apreende conceitos simples e a quiddidade das coisas, elas devem pertencer primária e principalmente à combinação e separação que a mente realiza, e secundariamente àquela das palavras, que significam as concepções da mente. Além disso, ele conclui que tudo o que deve ser considerado sobre o ser e o não ser neste sentido, a saber, na medida em que o ser significa o verdadeiro, e o não ser o falso, “deve ser considerado mais adiante”, i.e., no final do Livro IX (1895), e também em *Sobre a Alma*, e em suas obras de lógica. Pois toda a lógica parece ser dedicada ao ser e ao não ser falados desta maneira.

1234. Ora, deve-se notar que qualquer tipo de conhecimento atinge sua completude como resultado da semelhança da coisa conhecida existente no sujeito cognoscente. Portanto, assim como a completude da coisa conhecida depende de esta coisa ter o tipo de forma que a faz ser tal e tal coisa, de modo semelhante a completude do ato de conhecer depende de o sujeito cognoscente ter a semelhança desta forma.

Além disso, assim como a coisa conhecida é dita boa porque tem a forma que deveria ter, e má porque é deficiente de algum modo, de modo semelhante o conhecimento do sujeito cognoscente é dito verdadeiro porque este sujeito possui uma semelhança da coisa conhecida, e falso porque seu conhecimento fica aquém de tal semelhança.

Portanto, assim como o bem e o mal designam perfeições das coisas, de modo semelhante a verdade e a falsidade designam perfeições do conhecimento.

1235. Mas, embora na percepção sensorial possa haver uma semelhança da coisa conhecida, não pertence aos sentidos conhecer a formalidade dessa semelhança, mas apenas ao intelecto.

Portanto, mesmo que os sentidos possam ser verdadeiros em relação aos objetos sensíveis, eles ainda não podem conhecer a verdade, mas apenas o intelecto pode fazer isso. E é por isso que se diz que a verdade e a falsidade estão na mente.

1236. E embora o intelecto tenha em si mesmo uma semelhança das coisas conhecidas, na medida em que forma conceitos de coisas incomplexas, ele não faz por essa razão um *juízo* sobre essa semelhança. Isso ocorre apenas quando ele combina ou separa. Pois quando o intelecto forma o conceito de animal racional mortal, ele tem em si mesmo uma semelhança do homem; mas não sabe por essa razão que possui essa semelhança, uma vez que não julga que "O homem é um animal racional mortal". Há verdade e falsidade, então, apenas nesta segunda operação do intelecto, segundo a qual ele não apenas possui uma semelhança da coisa conhecida, mas também reflete sobre essa semelhança ao conhecê-la e ao fazer um juízo sobre ela. Portanto, é evidente a partir disso que a verdade não se encontra nas coisas, mas apenas na mente, e que depende da combinação e da separação.

1237. E se uma coisa às vezes é dita falsa, e o mesmo se aplica a uma definição, isso será assim em referência à afirmação e à negação. Pois uma coisa falsa, como se diz no final do Livro V (1128), significa (a) algo que de modo algum existe (por exemplo, a comensurabilidade de uma diagonal) ou (b) algo que existe, mas está naturalmente disposto a aparecer de outra forma do que é.

Similarmente, uma definição é dita falsa, seja porque não é a definição de nenhuma coisa existente, seja porque é atribuída a algo diferente daquilo do qual é a definição. Pois é evidente que a falsidade é dita estar nas coisas ou nas definições em todas essas maneiras por causa de uma afirmação falsa feita sobre elas.

1238. O mesmo é evidente no caso da verdade. Pois uma coisa é dita verdadeira quando possui a forma própria que se mostra presente nela; e uma definição é dita verdadeira quando realmente se ajusta à coisa à qual é atribuída.

1239. Também é evidente que nada impede que a verdade seja um tipo de bem, na medida em que o intelecto cognoscente é tomado como uma coisa. Pois, assim como toda outra coisa é dita boa por causa de sua perfeição, de maneira semelhante, o intelecto que conhece é dito bom por causa de sua verdade.

1240. Também é evidente, a partir das afirmações feitas aqui, que o verdadeiro e o falso, que são objetos do conhecer, encontram-se na mente, mas que o bem e o mal, que são objetos do apetite, encontram-se nas coisas. E também é evidente que, assim como o ato de conhecer atinge sua completude como resultado das coisas conhecidas existirem no sujeito cognoscente, de maneira semelhante, todo apetite atinge sua completude como resultado da ordenação do sujeito apetitivo em direção aos seus objetos apetecíveis.

1241. **Mas, uma vez que a combinação** (559).

Aqui ele exclui o ser no sentido do verdadeiro e o ser no sentido do accidental da consideração principal desta ciência. Ele diz que a combinação e a separação, das quais dependem a verdade e a falsidade, encontram-se na mente e não nas coisas; e que, se alguma combinação também se

encontra nas coisas, tal combinação produz uma unidade que o intelecto entende como uma por um conceito simples. Mas aquela combinação ou separação pela qual o intelecto combina ou separa seus conceitos encontra-se apenas no intelecto e não nas coisas. Pois consiste em uma certa comparação de dois conceitos, sejam esses dois idênticos ou distintos na realidade. Pois às vezes o intelecto usa um conceito como dois quando forma uma combinação, como quando dizemos "O homem é homem"; e disso fica claro que tal combinação se encontra apenas no intelecto e não nas coisas. Portanto, tudo o que é um ser no sentido do verdadeiro, e consiste em tal combinação, difere daquelas coisas que são seres no sentido próprio e são realidades fora da mente, cada uma das quais é "ou o que uma coisa é", i.e., substância, ou de que tipo, ou quanto, ou qualquer um dos conceitos simples que a mente combina ou separa.

1242. Portanto, tanto o ser no sentido do accidental quanto o ser no sentido do verdadeiro devem ser excluídos desta ciência. Pois a causa do primeiro — o ser no sentido do accidental — é o indeterminado e, portanto, não cai no escopo da arte, como foi mostrado (1174); e a causa do último — o ser no sentido do verdadeiro — é "algum estado positivo da mente", i.e., a operação do intelecto combinando e separando, e, portanto, pertence àquela ciência que estuda o intelecto.

1243. Outra razão para excluí-los é que, enquanto "ambos esses", a saber, o ser no sentido do verdadeiro e o ser accidental, (+) pertencem a alguma classe de ser, (~) eles não pertencem ao ser no sentido próprio, que se encontra na realidade. Nem designam outro tipo de ser distinto dos seres no sentido próprio. Pois é evidente que o ser accidental é um resultado da conexão coincidente de seres que existem fora da mente, cada um dos quais é um ser por si mesmo. Pois, embora o "gramatical musical" tenha ser apenas accidentalmente, tanto o gramatical quanto o musical são seres no sentido próprio, porque cada um desses tomado por si mesmo tem uma causa definida. Similarmente, o intelecto combina e separa aquelas coisas que estão contidas nas categorias.

1244. Se, então, a classe de ser contida nas categorias for suficientemente tratada, a natureza do ser accidental e do ser no sentido do verdadeiro será evidente. E por essa razão devemos excluir esses tipos de ser e investigar as causas e os princípios dos seres enquanto seres no sentido próprio. Isso também é evidente a partir do que foi estabelecido no Livro V (885), onde, ao discutir os diferentes sentidos de tais termos, foi afirmado que o ser é usado em muitos sentidos, como se segue abaixo no início do Livro VII (1240).