

Metafísica

Aristóteles

(Livro I e Livro II)

LIVRO I

(A)

CAPÍTULO I

Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais. Com efeito, não só para agir, mas até quando não nos propomos operar coisa alguma, preferimos, por assim dizer, a vista ao demais. A razão é que ela é, de todos os sentidos, o que melhor nos faz conhecer as coisas e mais diferenças nos descobre. (2) Por natureza, seguramente, os animais são dotados de sensação, mas, nuns, da sensação não se gera a memória, e noutros, gera-se². Por isso, estes são mais inteligentes e mais aptos para aprender do que os que são incapazes de recordar. Inteligentes, pois, mas sem possibilidade de aprender, são todos os que não podem captar os sons, como as abelhas, e qualquer outra espécie parecida de animais. Pelo contrário, têm faculdade de aprender todos os seres que, além da memória, são providos também deste sentido. (3) Os outros [animais] vivem portanto de imagens e recordações, e

de experiência pouco possuem³. Mas a espécie humana [vive] também de arte e de raciocínios. (4) É da memória que deriva aos homens a experiência: pois as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência, e a experiência quase se parece com a ciência e a arte. Na realidade, porém, a ciência e a arte vêm aos homens por intermédio da experiência, porque a experiência, como afirma Polos⁴, e bem, criou a arte, e a inexperiência, o acaso. (5) E a arte aparece quando, de um complexo de noções experimentadas, se exprime um único juízo universal dos [casos] semelhantes. Com efeito, ter a noção de que a Cálías, atingido de tal doença, tal remédio deu alívio, e a Sócrates também, e, da mesma maneira, a outros tomados singularmente, é da experiência; mas julgar que tenha aliviado a todos os semelhantes, determinados segundo uma única espécie, atingidos de tal doença, como os fleumáticos, os biliosos ou os incomodados por febre ardente, isso é da arte. (6) Ora, no que respeita à vida prática, a experiência em nada parece diferir da arte; vemos,

¹ Este capítulo tem por fim mostrar que o desejo de saber é natural; que há graus diversos de conhecimento — sensação, memória, experiência, arte, ciência — e que a verdadeira ciência é a que resulta do conhecimento teórico, especulativo, não-prático, cujo objeto é o saber das causas ou razão de ser. A ciência deste saber constitui a sabedoria ou filosofia.

² A razão é que nem todos os animais possuem a faculdade de conservar a experiência transata por imagens.

³ Aristóteles discrimina três graus no conhecimento sensível dos irracionais, que com Fonseca se podem designar de: infimo, médio e superior. O infimo é próprio dos animais que somente vivem a experiência presente; o médio, dos que podem conservar a experiência passada mas não ouvem, e o superior, dos que ouvem, possuem memória e podem ser adestrados.

⁴ Foi um aluno do sofista Górgias. Vid. Platão, *Górgias*.

até, os empíricos acertarem melhor do que os que possuem a noção, mas não a experiência. E isto porque a experiência é conhecimento dos singulares, e a arte, dos universais; e, por outro lado, porque as operações e as gerações todas dizem respeito ao singular. Não é o Homem, com efeito, a quem o médico cura, se não por acidente, mas Cálías ou Sócrates, ou a qualquer um outro assim designado, ao qual aconteceu também ser homem⁵. (7) Portanto, quem possua a noção sem a experiência, e conheça o universal ignorando o particular nele contido, enganar-se-á muitas vezes no tratamento, porque o objeto da cura é, de preferência, o singular. No entanto, nós julgamos que há mais saber e conhecimento na arte do que na experiência, e consideramos os homens de arte mais sábios que os empíricos, visto a sabedoria acompanhar em todos, de preferência, o saber⁶. Isto porque uns conhecem a causa, e os outros não. Com efeito, os empíricos sabem o “quê”, mas não o “porquê”; ao passo que os outros sabem o “porquê” e a causa⁷. (8) Por isso nós pensamos que os mestres-de-

obras, em todas as coisas, são mais apreciáveis e sabem mais que os operários, pois conhecem as causas do que se faz, enquanto estes, à semelhança de certos seres inanimados, agem, mas sem saberem o que fazem, tal como o fogo [quando] queima. Os seres inanimados executam, portanto, cada uma das suas funções em virtude de uma certa natureza que lhes é própria, e os mestres pelo hábito. Não são, portanto, mais sábios os [mestres] por terem aptidão prática, mas pelo fato de possuírem a teoria e conhecerem as causas. (9) Em geral, a possibilidade de ensinar é indicio de saber; por isso nós consideramos mais ciência a arte do que a experiência, porque [os homens de arte] podem ensinar e os outros não. Além disto, não julgamos que qualquer das sensações constitua a ciência, embora elas constituam, sem dúvida, os conhecimentos mais seguros dos singulares. Mas não dizem o “porquê” de coisa alguma, por exemplo, por que o fogo é quente, mas só que é quente. (10) É portanto verossímil que quem primeiro encontrou uma arte qualquer, fora das sensações comuns, excitasse a admiração dos homens, não somente em razão da utilidade da sua descoberta, mas por ser sábio e superior aos outros. E com o multiplicar-se das artes, umas em vista das necessidades, outras da satisfação, sempre continuamos a considerar os inventores destas últimas como mais sábios que os das outras, porque as suas ciências não se subordinam ao útil. (11) De modo que, constituídas todas as [ciências] deste genero, outras se descobriram que não visam nem ao prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde [os homens] viviam no ócio⁸. É assim que, em várias partes

⁵ Passo de explicação difícil, pois consiste em averiguar a razão plausível por que Aristóteles diz que é um acidente de Cálías, de Sócrates, ou de qualquer outro indivíduo, ser homem. Fundado em Alexandre (*Aporias*... I, IX), G. Colle interpreta assim: “A universalidade é um acidente da essência. Donde se segue que a essência, considerada formalmente sob o ponto de vista da extensão, isto é, como universal, é atributo accidental da essência considerada exclusivamente sob o ponto de vista da compreensão. Para empregar o exemplo de Alexandre: “um animal em geral” ou, o que equivale ao mesmo, “um animal” (essência universal) será atributo accidental de “este animal” (essência considerada à parte do seu caráter universal). Do mesmo modo, “um homem” será atributo accidental de “este homem”.” (*La Mét.*, I, p. 17.)

⁶ Expostas as noções de *empeiria* e de *téchne*, Aristóteles inicia a exposição das provas demonstrativas do objeto do capítulo: a filosofia é o saber por excelência, ou seja, o do conhecimento das causas.

⁷ Conhecer pela causa é conhecer pelo geral, isto é, pelo conceito e pela essência; assim, o médico, conhecendo a essência da doença e do medicamento, conhece a relação causal deste para aquela, e portanto a causa do restabelecimento da saúde.

⁸ Viver no ócio significa estar aliviado de trabalho manual e de cuidados materiais e, portanto, usufruir condições que permitam o exercício da atividade intelectual, ou teórica, sem a preocupação de obter o que é essencial à vida de cada dia.

do Egito, se organizaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se consentiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio. (12) Já assinalamos na *Ética*⁹ a diferença que existe entre a arte, a ciência e as outras disciplinas do mesmo gênero. O motivo que nos leva agora a discorrer é este: que a chamada filosofia é por todos conce-

⁹ Na *Ética a Nicômaco*, VI, 3-7, onde distingue e caracteriza cinco "hábitos" pelos quais se pode aprender a verdade: entendimento, ciência, sabedoria (filosofia), prudência e arte.

bida como tendo por objeto as causas primeiras e os princípios; de maneira que, como acima se notou, o empírico parece ser mais sábio que o ente que unicamente possui uma sensação qualquer, o homem de arte¹⁰ mais do que os empíricos, o mestre-de-obras mais do que o operário, e as ciências teóricas mais que as práticas. Que a filosofia seja a ciência de certas causas e de certos princípios é evidente.

¹⁰ Fonseca traduz: *artifex*, isto é, perito.

CAPÍTULO II¹¹

Ora, visto andarmos à procura desta ciência, devemos examinar de que causas e de que princípios a filosofia é a ciência. Se considerarmos as opiniões que existem acerca do filósofo, talvez o problema se nos manifeste com maior clareza. (2) Nós admitimos, antes de mais, que o filósofo conhece, na medida do possível, todas as coisas, embora não possua a ciência de cada uma delas por si. Em seguida, quem consiga conhecer as coisas difíceis e que o homem não pode facilmente atingir, esse também consideramos filósofo (porque o conhecimento sensível é comum a todos, e por isso fácil e não-científico). Além disto, quem conhece as causas com mais exatidão, e é mais capaz de as ensinar, é considerado em qualquer espécie de ciência como mais filósofo. (3) E, das ciências, a que esco-

lhemos por ela própria, e tendo em vista o saber, é mais filosofia do que a que escolhemos em virtude dos resultados; e uma [ciência] mais elevada é mais filosofia do que uma subordinada, pois não convém que o filósofo receba leis, mas que as dê, e que não obedeça ele a outro, mas a ele quem é menos sábio. (4) Tais e tantas são, pois, as opiniões que temos sobre a filosofia e os filósofos. E quanto a estes, o conhecimento de todas as coisas encontra-se necessariamente naquele que, em maior grau, possui a ciência universal, porque ele conhece, de certa maneira, todos os [individuais] sujeitos¹². No entanto, é sobre-

¹¹ Estabelecida no capítulo anterior a existência da filosofia (ou sabedoria), Aristóteles propõe-se neste capítulo indagar o que caracteriza. Em resumo é: ciência das causas primeiras; teórica, por excelência; eminentemente livre; divina; a mais digna de apreço, gerando a sua aquisição um estado de espírito contrário ao do pismo da ignorância.

¹² Tradução literal, que o comum dos tradutores explana, considerando por "sujeitos" os indivíduos ou casos particulares abrangidos no conhecimento do universal. Por outras palavras: dada a concepção hierárquica do saber (3), a ciência mais geral tem maior extensão, isto é, abrange maior número de indivíduos, objetos ou casos singulares; pelo que, quem o possui, conhece, de certa maneira, os indivíduos, objetos ou casos abrangidos no conhecimento do respectivo conceito.

Fonseca adverte que por sujeitos (*in nomine rerum subiectarum*) se deve entender não só sujeitos de predicados universais, mas também efeitos de causas universais.

maneira difícil ao homem chegar a estes conhecimentos universais, porque estão muito para além das sensações. Além disto, entre as ciências são mais exatas as que se ocupam predominantemente dos “primeiros”¹³; e as que de menos [elementos precisam] são mais exatas do que as que são chamadas “por adição”, como a aritmética relativamente à geometria¹⁴. (5) Porém, a que ensina é a ciência que investiga as causas, porque só os que dizem as causas de cada coisa é que ensinam. Ora, conhecer e saber por amor deles mesmos é próprio da ciência do sumamente conhecível. Com efeito, quem procura o conhecer pelo conhecer escolherá, de preferência, a ciência que é mais ciência, e esta é a do sumamente conhecível; e sumamente conhecíveis são os princípios e as causas: é pois por eles e a partir deles que conhecemos as outras coisas, e não eles por meio destas, que são subordinadas. (6) A mais elevada das ciências, e superior

a qualquer subordinada, é, portanto, aquela que conhece aquilo em vista do qual cada coisa se deve fazer. E isto é o bem em cada coisa e, de maneira geral, o ótimo no conjunto da natureza. (7) Resulta portanto de todas estas considerações que é a esta mesma ciência que se aplica o nome que procuramos. Ela deve ser, com efeito, a [ciência] teórica dos primeiros princípios e das causas, porque o bem e o “porquê” são uma das causas. Que não é uma [ciência] prática resulta [da própria história] dos que primeiro filosofaram. (8) Foi, com efeito, pela admiração¹⁵ que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos astros e a gênese do Universo. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso. Pelo que, se foi para fugir à ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade. (9) Testemunha-o o que de fato se passou. Quando já existia quase tudo que é indispensável ao bem-estar e à comodidade, então é que se começou a procurar uma disciplina deste gênero. É pois evidente que não a procuramos por qualquer outro interesse mas, da mesma maneira que chamamos homem livre a quem existe por si e não por outros, assim também esta ciência é, de todas, a única que é livre, pois só

¹³ Tradução literal, que colocamos entre aspas para acentuar a literalidade. O comum dos tradutores interpreta pelo contexto, fazendo equivaler “primeiros” a conhecimento dos princípios.

Fonseca traduz por *prima: Scientiarum quoque eae sunt accuratissimae, quae in iis quae prima sunt, maxime versantur*. E na *explanatio* respectiva, assim explica: *Cum igitur ea, quae sunt maxime universalia, sint prima, et simplicissima efficitur ut scientia, quae in eorum consideratione versatur, sit suapte natura certissima, ut quae paucissimis, et simplicissimis principis rem demonstret. Sic multo facilius probamus aliquid existere, quam per se existere aut in alio existere, quod existere, sit prius et simplicius quam existere per se, aut existere in alio.*

¹⁴ Tradução literal. O sentido torna-se mais claro, explanando com o comum dos tradutores: por adição de princípios. Aristóteles distingue as ciências que assentam em poucos princípios, simples e abstratos, das que assentam em princípios complexos, isto é, menos abstratos. As primeiras são mais exatas que as segundas.

É digno de reparo o fato de Aristóteles exemplificar a distinção com a aritmética e a geometria. A razão é que a geometria, em relação à aritmética, contém uma adição de princípios, isto é, aos princípios do número acrescenta as propriedades do espaço.

¹⁵ Fonseca aproxima deste passo o de Platão, no *Teeteto*, em que Sócrates diz a Teodoro que a admiração é o princípio da filosofia.

ela existe [por si] ¹⁶. E por tal razão, poderia justamente considerar-se mais que humana a sua aquisição. Por tantas formas é, na verdade, a natureza serva dos homens que, segundo Simônides, “*Só Deus poderia gozar deste privilégio*”, e não convém ao homem procurar uma ciência que lhe não está proporcionada. (10) Se, como dizem os poetas, a divindade é por natureza invejosa, nisto sobretudo deveria ver-se o efeito, e todos os mais categorizados serem infelizes ¹⁷. Ora, nem é admissível que a divindade seja invejosa, e, segundo o provérbio, “os poetas dizem muitas mentiras”, nem se pode admitir que haja outra ciência mais apreciável que esta. Com efeito, a mais divina é também a mais apreciável, e só em duas maneiras o pode ser: ou por ser possuída principalmente por Deus, ou por ter como objeto as coisas divinas. Ora, só a nossa ciência tem estas duas prerrogativas. Deus, com efeito, parece ser, para todos, a causa e princípio, e uma tal ciência só Deus, ou Deus principalmente, poderia possuí-la. (11) Todas as outras são, pois, mais necessárias do que ela, mas nenhuma se lhe

sobreleva em excelência. E o estado em que nos deve deixar a sua aquisição é inteiramente contrário ao do das primitivas indagações, pois, dissemos nós, todas começam pela admiração ¹⁸ de como as coisas são: tais os autômatos, aos olhos daqueles que não examinaram ainda a causa, ou os solstícios, ou a incomensurabilidade do diâmetro ¹⁹: parece, de fato, maravilhoso para todos que haja uma quantidade não comensurável pela mais pequena unidade [que se quiser]. (12) Ora, nós devemos acabar, segundo o provérbio ²⁰, pelo contrário e pelo melhor como acontece nestes [exemplos], desde que se conheçam [as causas]; nada, efetivamente, espantaria tanto um geômetra como o diâmetro tornar-se comensurável. Fica assim estabelecida a natureza da ciência que procuramos e também o fim que a nossa investigação e todo o tratado devem alcançar.

¹⁸ Fonseca observa penetrantemente na *explanatio* respectiva: *Adverte autem ignorationem, a qua incipit, discursus Philosophicus, non esse ignorationem purae privationis, sed quadammodo inchoatae formae.*

¹⁹ Segundo Fonseca e outros comentadores (v. g. Colle, I, 32), diâmetro tem neste passo o sentido de diagonal do quadrado, como no *De anima*, III, 430a 31. Além desta razão, parece ainda que Aristóteles desconheceu a incomensurabilidade do diâmetro e do círculo, dado o fato de Arquimedes posteriormente se haver proposto investigar a respectiva relação exata.

²⁰ Segundo Fonseca, parece aludir ao provérbio *Secundis melioribus* (segundo Alexandre) ou ao *Posterioribus melioribus*. Deste último dá o exemplo de Cícero, nas *Filípicas*: *Postiores cogitationes, ut aiunt, sapientiores esse solent.*

¹⁶ Fonseca traduz assim a parte final do período: *libera est, quod sola sit sui gratia*. Na *explanatio* respectiva discrimina ciência livre de ciência liberal: *Liberatis enim est, quae est digna homine libero, et opponitur Mechanicae, seu sordidae, nonnullasque practicas complectitur, ut Rhetoricam, et Dialecticam: libera autem est, quae est sui gratia, hoc est, quae non refertur ad opus, aut si maus, nec alliam superiorem.*

¹⁷ Alguns comentadores reportam a este passo Píndaro, *Pít.*, X, 31.

CAPÍTULO III²¹

É pois manifesto que a ciência a adquirir é a das causas primeiras (pois dizemos que conhecemos cada coisa somente quando julgamos conhecer a sua primeira causa)²²; ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a quiddidade²³ (o “porquê” reconduz-se pois à noção última, e o primeiro “porquê” é causa e princípio); a segunda [causa] é a matéria e o sujeito; a terceira é a de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o “fim para que” e o bem (porque este é, com efeito, o fim de toda a geração e movimento). Já estudamos suficientemente estes princípios na *Física*²⁴; todavia queremos aqui associar-nos aos que, antes de nós, se aplicaram ao estudo dos seres e filosofaram sobre a verdade. (2) É, com efeito, evidente que eles também falam em certos princípios e em certas

causas; tal exame será portanto útil ao nosso estudo, porque ou descobriremos uma outra espécie de causas, ou daremos mais crédito às que acabamos de enumerar. A maior parte dos primeiros filósofos considerou como princípios de todas as coisas unicamente os que são da natureza da matéria. E aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro se geram, e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste, mudando-se unicamente as suas determinações, tal é, para eles, o elemento e o princípio dos seres. (3) Por isso, opinam que nada se gera e nada se destrói, como se tal natureza subsistisse indefinidamente, da mesma maneira que não afirmamos que Sócrates é gerado, em sentido absoluto, quando ele se torna belo ou músico, nem que ele morre quando perdê estas qualidades, porque o sujeito, o próprio Sócrates, permanece; e assim quanto às outras coisas, porque deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma²⁵, donde as outras derivem, mas conservando-se ela inalterada. (4) Quanto ao número e à natureza destes princípios²⁶, nem todos pensam da mesma maneira. Tales²⁷, o fundador de tal filosofia²⁸, diz ser a água (é por isto que ele declarou também que a terra assenta sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por observar que o alimento de todas

²¹ Este capítulo tem por objeto a indicação dos quatro sentidos em que Aristóteles toma a palavra causa — material, eficiente, formal e final — e a referência histórica das opiniões dos pré-socráticos acerca da causa material.

²² São várias as dificuldades destes parênteses e é copiosa a bibliografia que lhes respeita. Primeira causa deve entender-se em sentido relativo, isto é, da causa que importa ao conhecimento próprio da coisa, e não no sentido absoluto, porque se assim não fosse o conhecimento de cada coisa exigiria o conhecimento do objeto formal da metafísica. Vid. Colle I, pp. 34-41.

²³ Literalmente: qual era o ser. Equivale ao sentido próprio de cada coisa enquanto pensada em si mesma, e que é designado pela definição essencial. Fonseca traduz por: *Quidditatem rei*.

²⁴ Especialmente, no liv. II, caps. 3 e 7. Hamelin considera este parágrafo como resumo do que Aristóteles desenvolvera na *Fis.*, II, 3. (Vid. Aristotele, *Physique II. Trad. et commentaire* — Paris, 2.^a ed. 1931) p. 101.

²⁵ Isto é, uma natureza, que seja una, ou múltipla.

²⁶ Isto é, princípios materiais fundamentais.

²⁷ É o fundador da Escola Jônica; natural de Mileto, viveu entre 650-550 a.C.

²⁸ Isto é, da filosofia que confere significação ontológica substantiva a elementos naturais.

as coisas é úmido e que o próprio quente dele²⁹ procede e dele vive (ora, aquilo donde as coisas vêm é, para todas, o seu princípio). Foi desta observação, portanto, que ele derivou tal concepção, como ainda do fato de todas as sementes terem uma natureza úmida e ser a água, para as coisas úmidas, o princípio da sua natureza. (5) A parecer de alguns, também os mais antigos, aqueles que muito antes da nossa geração e primeiramente teologizaram³⁰ teriam concebido a natureza da mesma maneira. De fato, consideraram o Oceano e Tétis como os pais da geração, e fazem jurar os deuses pela água, à qual os poetas chamam Estiges³¹: ora, se o mais antigo é o mais venerável, o juramento é, sem dúvida, o que há de mais venerando. (6) Se esta opinião sobre a natureza é antiga e vetusta, não está bem claro; em todo o caso, assim parece ter-se exprimido Tales acerca da causa primeira. Quanto a Hipon³², ninguém, de certeza, pensaria em o colocar na série destes [pensadores], em razão da pouquidão do seu pensamento. (7) Anaxímenes³³ e Diógenes³⁴ consideram o ar como anterior à água, e, entre os corpos simples, como o princípio por excelência³⁵, enquanto para Hípaso

Metapontino³⁶ e Heráclito de Éfeso³⁷ é o fogo, e para Empédocles³⁸ são os quatro elementos, visto ele acrescentar um quarto aos que acabamos de referir: a terra. Estes elementos subsistem sempre e não são gerados, salvo no que toca ao aumento ou diminuição, quer se unam numa unidade, quer se dividam a partir dela. (8) Anaxágoras de Clazômenes³⁹, anterior a Empédocles pela idade, mas posterior pelas obras, afirma que os princípios são infinitos. Quase tudo o que é constituído de partes semelhantes⁴⁰, como a água ou o fogo, diz ele, está sujeito à geração e à destruição de uma só maneira, a saber, pela união e pela desunião; as coisas não nascem de outra maneira, nem morrem, mas subsistem eternamente. (9) Resulta daqui que deveria considerar-se como causa única somente aquela que está na espécie da matéria. Assim prosseguindo, a própria realidade mostrou-lhes o caminho e obrigou-os a um estudo ulterior. Com efeito, ainda que toda a geração e toda a corrupção procedam de um único princípio ou de vários, por que é que isso acontece e qual a causa? Não é seguramente o sujeito o autor das suas próprias mudanças: por exemplo, nem a madeira, nem o bronze são a causa das próprias modificações, pois não é a madeira que faz a cama, ou o bronze a estátua, mas alguma outra coisa é a

²⁹ Segundo alguns comentadores, Tales pensava que o calor e o fogo se originavam pela evaporação do úmido.

³⁰ Refere-se a Homero e a Hesíodo como os primeiros teólogos, isto é, como escritores que primeiramente se ocuparam dos deuses.

³¹ Na *Ilíada*, XIV, 201-246, e XV, 37.

³² Bonitz esclareceu que Aristóteles aproximou Hipon de Tales não pela idade, pois viveu na época de Péricles, mas pelos princípios que professava. Simplicio diz que Hipon era ateu; talvez por este motivo Aristóteles se referiu a ele com desconsideração.

³³ Anaxímenes, de Mileto, filósofo da Escola Jônica, morreu *circa* 528-524 a.C.

³⁴ Natural de Apolônia, foi contemporâneo de Anaxímenes.

³⁵ Isto é, em vez da água, como Tales, estes dois filósofos consideravam que o ar é o princípio primordial de todas as coisas.

³⁶ Filósofo do séc. VI a.C. que alguns historiadores filiam na Escola Pitagórica.

³⁷ Ignoram-se as datas do seu nascimento e morte, admitindo-se, de harmonia com informes antigos, notadamente de Diógenes Laércio, que florescia *circa* da sexagésima nona olimpíada (504-500 a.C.). Aristóteles apresenta-o como fisiólogo ou físico; Zeller, porém, julga que deve ser considerado como promotor de uma orientação filosófica própria, embora se ligue à Escola Jônica.

³⁸ De Agrigento; floresceu pelo segundo terço do século V a.C.

³⁹ Nasceu em Clazômenes *circa* 500 a.C. e morreu em Lâmpsaco *circa* 428 a.C.

⁴⁰ Literalmente: *homeomerias*.

causa da mudança. Ora, procurar esta outra coisa é procurar o outro princípio donde, como dissemos, [provém] a origem do movimento. (10) Aqueles que, primeiramente, se empenharam neste gênero de investigação e afirmaram que o sujeito é único⁴¹ não se deram conta desta dificuldade, mas alguns, pelo menos entre os que proclamavam esta unidade, quase que vencidos pela própria questão, afirmam que o uno é imóvel e que toda a natureza o é⁴², não só quanto à geração e à corrupção (crença esta primitiva e que todos adotaram), mas também no que respeita a toda e qualquer outra mudança. Esta doutrina é-lhes privativa⁴³. (11) Entre os que afirmaram que o Universo é uno, a nenhum ocorreu entrever tal causa, a não ser talvez Parmênides⁴⁴, e este somente enquanto reconhece não uma única causa, mas, em certo sentido, duas⁴⁵. Quanto aos que admitem vários⁴⁶ [elementos], acontece que dizem mais, como, por exemplo, os que [admitem] o calor e o frio, ou o fogo e a terra. Eles, com efeito, servem-se do fogo como se este possuísse uma natureza cinética, e da água, da terra e dos ou-

tros elementos análogos, como [se possuíssem] uma [natureza] contrária. (12) Depois destes, e de tais princípios, visto serem insuficientes para gerar a natureza das coisas, os filósofos, de novo constangidos, como dissemos, pela própria verdade, foram à procura do princípio que se lhe seguia⁴⁷. Com efeito, o existir ou o produzir-se da ordem e do belo nas coisas não é provavelmente originado nem pelo fogo, nem pela terra, nem por outro elemento deste gênero, e não é mesmo verossímil que eles o tivessem pensado. Por outro lado, não era razoável atribuir ao acaso e à fortuna uma tão grande obra. (13) Quem, portanto, afirmou que existia na natureza, como entre os animais, uma Inteligência, causa do mundo e da ordem universal, apareceu jejuno, em comparação dos que anteriormente afirmaram coisas vãs⁴⁸. Quem alcançou abertamente estas noções, sabemos-lo, foi Anaxágoras, mas foi precedido, diz-se, por Hermótimo de Clazômenes. (14) Os que, pois, assim pensaram fizeram uma mesma coisa da causa que é princípio do bem nos seres e da causa donde vem aos seres o movimento⁴⁹.

⁴¹ Aristóteles refere-se a Tales e a Anaxímenes.

⁴² Tem em vista os eleatas: Xenófanes, Melisso e Parmênides.

⁴³ Refere-se aos eleatas, segundo os quais o Universo é uno, isto é, somente conferiam realidade ao ser no qual nada de novo advém à existência, e jamais cessa de existir ou sofre qualquer mudança substancial e até accidental.

A juízo de Aristóteles, os eleatas continuavam a orientação de Tales e de Anaxímenes, por admitirem somente a causa material.

⁴⁴ Filósofo da Escola de Eléia, que floresceu pela sexagésima nona olimpíada (504-501 a.C.).

⁴⁵ Passo obscuro, mas no qual se não vê contradição, de harmonia com o comentário de Alexandre: sob o ponto de vista da verdade (razão), Parmênides afirmava que o Universo é uno, sem começo e esférico, e portanto carecente unicamente da causa material; porém, sob o ponto de vista sensível (da natureza), não negava que houvesse outra causa, a saber, a eficiente. É esta a explicação de Fonseca.

⁴⁶ Talvez tenha em vista Empédocles.

⁴⁷ Fonseca interpretou este passo no sentido de que Aristóteles designa pela expressão — princípio que se lhe seguia — a causa eficiente, *non tamen eam quaesiverunt sub ratione finalis, sed sub ratione bene, recteque efficientis, id est, alicujus boni gratia*. Bonitz sustentou que Aristóteles se referira à causa final, e G. Colle é de opinião que se trata da causa eficiente, embora tais filósofos inquirissem a razão da ordem no Universo.

⁴⁸ Tradução literal. O sentido é: Quem primeiramente sustentou que no Universo existe uma inteligência que é causa da disposição de tudo o que nele existe apareceu como em jejum perante os discursos vãos dos filósofos que o precederam.

⁴⁹ Pode discutir-se (vid. nota 47) se "a causa que é princípio do bem" é a causa final ou a eficiente, pois como diz Colle (I, 57) "*l'intelligence qui ordonne en vue du bien, ou l'amour qui tend au bien ne sont point causes finales, mais causes efficientes: c'est le bien lui-même que est cause finale*", mas é indubitável que "a causa donde vem aos seres o movimento" é a causa eficiente ou motora.

CAPÍTULO IV⁵⁰

Poder-se-ia supor que Hesíodo foi o primeiro que procurou alguma coisa de parecido, e com ele os que supuseram nos seres o amor ou o desejo como princípio, Parmênides por exemplo. Este, com efeito, expõe a gênese do Universo, diz: “antes de todos os deuses, criou o amor⁵¹”, e Hesíodo: “antes de tudo foi o Caos, depois a terra dos grandes seios, e o amor que a todos os imortais supera”⁵², tão conveniente era que se encontrasse nos seres uma causa capaz de dar movimento e ordem às coisas⁵³. Quanto a distribuí-los relativamente à prioridade⁵⁴, seja-nos permitido remeter para mais tarde a nossa opinião⁵⁵. (2) Como os contrários do bem aparecem também na natureza, e não só a ordem e o belo senão ainda a desordem e o feio, e o mal em maior quantidade que o bem, e o feio do que o belo, ocorreu então a outro filósofo introduzir a amizade e a discórdia, cada uma delas causa contrária de efeitos contrários. (3) Se alguém, pois, seguir o raciocínio de Empédocles, atendendo mais ao espírito do que à sua maneira balbu-

ciante⁵⁶ de se exprimir, encontrará que a amizade é a causa das coisas boas, e a discórdia das más. Afirmando, portanto, que Empédocles, em certo modo, e pela primeira vez, admitiu o bem e o mal como princípios, talvez se acerte, visto ser o próprio bem a causa de todos os bens, e o mal, dos males. (4) Estes, como vimos dizendo, apreenderam evidentemente, até agora, duas das causas que nós determinamos na *Física*⁵⁷, a saber, a matéria e o princípio do movimento⁵⁸, porém, de uma maneira vaga e obscura, tal como fazem, nas lutas, os mal exercitados, os quais, atirando-se de um lado para o outro, conseguem às vezes dar lindos golpes; mas nem estes [os dão] por ciência, nem aqueles parecem saber o que dizem. Com efeito, quase nunca os vemos servir-se de tais princípios, a não ser esporadicamente. (5) Anaxágoras serve-se da inteligência para a geração do Universo como de um *ex machina*⁵⁹; e quando se vê embaraçado pela causa de algum fenômeno necessário, então é que ela o atrai. Nos outros casos, é a tudo o mais, salvo à inteligência, que ele atribui o que acontece⁶⁰. Empédocles também se serve das causas, mais que este último, mas

⁵⁰ Neste capítulo: continua a exposição das concepções físicas dos filósofos pré-socráticos, especialmente de Empédocles e dos atomistas, sempre sob o ponto de vista da teoria das causas.

⁵¹ É o fragmento 13 da coletânea de Diels.

⁵² Na *Teogonia*, v. 116-120. A citação não é textual, indicando que Aristóteles a fez de memória mas conforme ao sentido.

⁵³ Trata-se da indagação de uma causa diversa das duas referidas anteriormente e que Hesíodo e Parmênides anteviram confusamente, identificando-a com a causa motora.

⁵⁴ Isto é, sob o ponto de vista cronológico.

⁵⁵ Aristóteles não chegou a ocupar-se deste assunto, ou, se se ocupou, perdeu-se o que escreveu.

⁵⁶ Esta maneira de dizer indica que Aristóteles não considerava Empédocles como filósofo que tivesse exposto o seu pensamento com clareza e rigor. Vid. adiante o capítulo 10, deste livro.

⁵⁷ No já citado livro, 3 e 7.

⁵⁸ Isto é, a causa material e a causa eficiente.

⁵⁹ Alusão ao recurso teatral de uma cena que, como a intervenção de um deus, não estava no seguimento lógico da ação e que dava desfecho à situação criada.

⁶⁰ Vid. o juízo análogo de Platão, no *Fédon*.

de maneira não suficiente nem coerente. Em muitos casos, com efeito, a amizade para ele separa e a discórdia une. Quando, pois, o Universo se dissolve nos seus elementos sob a ação da discórdia, então o fogo e cada um dos outros elementos reúnem-se num todo; inversamente, quando sob a ação da amizade, os elementos são reduzidos à unidade, as partes são de novo forçadas a separar-se de cada [elemento] ⁶¹. (6) Empédocles foi, portanto, o primeiro que, em oposição aos seus antecessores, introduziu esta divisão na causa em questão, admitindo não um único princípio do movimento, mas dois diferentes e contrários. Além disto, foi o primeiro a afirmar que são quatro os elementos atribuídos à natureza material. Todavia não se serve deles como se fossem quatro, mas somente de dois: por um lado, o fogo tomado em si, e por outro os seus contrários, considerados como uma natureza única, a terra, o ar e a água. Poderá dar conta disto quem quer que examine os seus poemas ⁶². (7) Tais são, pois, como vimos dizendo, a natureza e o número dos princípios admitidos por este filósofo. Leucipo ⁶³, pelo contrário, e o seu amigo Demócrito ⁶⁴ reconhecem como elementos o pleno e o vazio, a que eles chamam o ser e o não-ser; e ainda, destes princípios, o pleno e o sólido são o ser, o vazio e o raro o não-ser (por isso afirmam que o

ser não existe mais do que o não-ser, porque nem o vazio [existe mais] que o corpo), e estas são as causas dos seres enquanto matéria ⁶⁵. (8) E como aqueles que afirmam ser una a substância como sujeito formam todos os outros seres das modificações dela, pondo o raro e o denso como princípios das modificações ⁶⁶, da mesma maneira também estes filósofos pretendem que as diferenças são as causas das outras coisas. São, segundo eles, estas três: a figura, a ordem e a posição. O ser, dizem eles, só difere pelo "rismo", "diatigé" e "tropé", isto é, pela "figura", "ordem" e "posição". Assim A difere de N pela figura, AN de NA pela ordem e Z de N pela posição ⁶⁷. Quanto ao movimento, donde ou como se

⁶⁵ Na ontologia de Parmênides, o ser corpóreo era a única determinação da existência e, portanto, o ser absoluto. Donde a ilação de que o que não é corpóreo não existe, ou, por outras palavras, o não-ser não existe, o Universo é o ser pleno, e o vazio em parte alguma se dá porque é idêntico ao não-ser. O emprego deste vocabulário por Leucipo e Demócrito não significa que lhe tivessem atribuído o mesmo sentido e alcance. Para estes, a afirmação da existência do ser e do não-ser, à primeira vista paradoxal, quer dizer que os elementos necessários à constituição dos corpos que compõem o Universo são o ser e o não-ser, entendendo por ser os átomos e as combinações que deles se formam, ou o pleno, e por não-ser, o vazio, isto é, o espaço onde eles se movem. Portanto somente existem átomos e vazio.

⁶⁶ Neste passo, Aristóteles compara a concepção atomista com a dos filósofos que somente admitiam uma única espécie de matéria, ou antes, de causa material, comum a todos os seres; donde o estabelecerem que entre os corpos somente havia diferenças acidentais e que o raro e o denso, isto é, o grau maior ou menor de densidade, constituía o princípio da diferenciação.

⁶⁷ Colle, I, 64-5, desenvolve da seguinte maneira este passo: A e N diferem entre si pela ordem diversa das suas partes (supondo A e N de extensão igual, pois parece que na teoria atomista se faz abstração da quantidade).

AN e NA diferem entre si do mesmo modo que A e N, se se considerarem AN e NA cada um como um todo, porque AN e NA assim considerados diferem pela diversidade da disposição, isto é, a ordem diferente das suas partes.

Não é, porém, assim que cumpre considerar, porque o que importa indagar é aquilo em que o A de AN difere do A de NA ou aquilo em que o N de AN difere do N de NA, porque há nisto uma diferença de outra espécie. Com efeito, o A de AN não difere

⁶¹ Isto é: o Universo é constituído pela mistura de elementos; quando estes se separam pela ação da discórdia, os elementos homogêneos reúnem-se num todo. É por isso que Aristóteles diz que a discórdia, sob certo ponto de vista, separa, e, sob outro, reúne.

⁶² Em especial, o fragmento 62 da coletânea de Diels.

⁶³ Fundador da Escola Atomista, cuja naturalidade se diz ter sido Abdera, Mileto e Eléia, e de cuja cronologia se desconhecem datas seguras. No entanto, pode dizer-se que foi contemporâneo de Empédocles e de Anaxágoras.

⁶⁴ Foi discípulo de Leucipo. Natural de Abdera, segundo a notícia mais aceita pelos antigos, parece ter nascido *circa* 460 a.C.

encontre nos seres, também estes, como os outros, negligentemente descuidaram. (9) Tal é, pois, a respeito das

do *A* de *NA* pela ordem diferente das suas partes, porque esta ordem é idêntica nos dois *A*; mas o primeiro *A* difere do segundo em que todas as partes do primeiro *A* estão para todas as partes de *N* em relação diferente das partes do segundo *A*.

Z também não difere de *N* pela ordem diferente das partes porque, uma vez mais, as partes estão na mesma ordem em *Z* e em *N*, mas *Z* e *N* diferem em que todas as partes de *Z* estão relativamente a todos os pontos do espaço numa relação diferente da das

duas causas⁶⁸, o ponto ao qual parecem ter chegado, a nosso ver, os que investigaram anteriormente [a nós].

partes de *N*. Na diferença precedente, bastava deslocar *N* para que *A* mudasse segundo a diferença considerada, mas as relações de *A* com os pontos do espaço, quaisquer que estes fossem, não sofriam modificação alguma. Pelo contrário, para mudar *Z* em *N* reverte-se *Z* até ao momento em que ele é *N*, o que se não faz sem mudar a relação de qualquer uma das partes de *Z* para qualquer uma das partes da extensão real ou ideal.

⁶⁸ Isto é, a causa material e a causa eficiente.

CAPÍTULO V⁶⁹

Entre estes, e antes deles⁷⁰, os chamados pitagóricos consagraram-se pela primeira vez às matemáticas, fazendo-as progredir, e, penetrados por estas disciplinas, julgaram que os princípios delas fossem os princípios de todos os seres. (2) Como, porém, entre estes, os números são, por natureza, os primeiros⁷¹, e como nos números julgaram [os pitagóricos] aperceber muitíssimas semelhanças com o que existe e o que se gera, de preferência ao fogo, à terra e à água (sendo tal determinação dos números a justiça⁷², tal outra

a alma e a inteligência⁷³, tal outra o tempo⁷⁴, e assim da mesma maneira para cada uma das outras); além disto, como vissem nos números as modificações e as proporções da harmonia e, enfim, como todas as outras coisas lhes parecessem, na natureza inteira, formadas à semelhança dos números, e os números as realidades primordiais do Universo, pensaram eles que os elementos dos números fossem também os elementos de todos os seres, e que o céu inteiro fosse harmonia e número⁷⁵. E todas as concordâncias que podiam notar, nos números e na harmonia, com as modificações do céu e suas partes, e com a ordem do Universo,

⁶⁹ Este capítulo expõe concepções de pitagóricos e de eleatas, em ordem a mostrar que aqueles pressentiram vagamente a causa formal.

⁷⁰ Isto é: dos atomistas.

⁷¹ Este período tem sido diversamente interpretado, de harmonia com o que se considera como antecedente de "primeiros". Assim: Como nas matemáticas os números são por natureza primeiros; e: Como de sua natureza, os números são os primeiros dos seres. Fonseca, na tradução: *Quoniam vero numeri his priores sunt natura; e na explanatio: . . . quia numeri eorum sententia sunt priores natura rebus omnibus corporeis, cum abstracti ab omni corpore intelligi possint*. Vid. o comentário de Colle, I, 68-9.

⁷² Era o número 4, por lhes parecer que, sendo o quadrado o produto de dois fatores iguais, a justiça tinha analogia com esta relação.

⁷³ Era o número 1, porque, segundo Teão de Esmirna, a unidade é princípio, é indivisível, domina todos os números, cuja série contém potencialmente, e a alma tem propriedades semelhantes.

⁷⁴ Era o número 7, por lhes parecer que este número corresponde ao momento favorável.

⁷⁵ Consideravam a harmonia propriedade dos números, dado exprimirem-se harmonicamente as proporções, as progressões, etc. Assim entendida, a harmonia é expressão da própria inteligibilidade, quer esta se entenda como redução da multiplicidade à unidade, quer como expressão numérica de relações concretas. Aristóteles no *De Coelo*, II, 9, refere a concepção pitagórica da harmonia das esferas celestes.

reuniam-nas, reduzindo-as a sistema. (3) Se nalguma parte algo faltasse, supriam logo com as adições necessárias, para que toda a sua teoria se tornasse coerente. Assim, como a década parece um número perfeito e parece abarcar toda a natureza dos números⁷⁶, eles afirmam que os corpos em movimento no Universo são dez. E como os [corpos celestes] visíveis são somente nove, por isso conceberam um décimo, a Anti-Terra. (4) Tratamos com maior precisão destas questões noutra parte⁷⁷. E se a isto voltamos, é porque queremos evidenciar os princípios que eles admitem, e como caem sob as causas já enumeradas. (5) Também eles parecem admitir que o número é princípio, quer como matéria dos seres, quer como [constituente das] suas modificações e hábitos; e que do número [sejam elementos] o par e o ímpar, sendo destes o ímpar, finito, o par, infinito, e procedendo a unidade destes dois elementos (é pois ao mesmo tempo par e ímpar), mas o número da unidade, e sendo números, como se disse, o céu inteiro. (6) Outros⁷⁸, porém, dentre estes [filósofos], admitem dez princípios, coordenados aos pares: finito e infinito, ímpar e par, uno e pluralidade, direito e esquerdo, macho e fêmea, quieto e movimentado, retilíneo e curvo, luz e escuridão, bem e mal, quadrado e retângulo. Da mesma maneira parece ter pensado também Alcmeon crotoniense, quer tenha recebido as suas idéias dos pitagóricos, ou estes de Alcmeon. Ele florescia, com efeito, ao tempo da velhice

de Pitágoras, e professou uma doutrina quase idêntica. Ele afirma, pois, que a maioria das coisas humanas vão aos pares, e cita oposições não definidas como as dos pitagóricos, mas tomadas ao acaso: por exemplo, branco e preto, doce e amargo, bem e mal, grande e pequeno. (7) Também sobre o restante⁷⁹ emitiu ele idéias confusas, enquanto os pitagóricos mostravam com clareza de quais e quantos eram os contrários. (8) Destas duas [escolas] podemos, portanto, unicamente saber que os contrários são os princípios dos seres; quais e quantos eles sejam, só de uma [o podemos]. Como possam reportar-se às causas de que temos falado, não foi pelos pitagóricos claramente indicado; parece, todavia, que ordenam os elementos sob a espécie da matéria. Com efeito, é destes [elementos], enquanto intrínsecos⁸⁰, que afirmam ser constituída e modelada a substância. (9) Podemos assim avaliar suficientemente, pelo que precede, o pensamento dos antigos que admitiram que os elementos da natureza são múltiplos. Filósofos há, contudo, que se exprimiram acerca do Universo como se existisse uma única natureza, embora nem todos da mesma maneira, quer quanto à perfeição [da exposição], quer quanto à objetividade. Por conseguinte, nesta nossa investigação das causas, não haverá necessidade alguma de falar neles. Com efeito, não procedem à maneira de certos fisiólogos⁸¹ que, pondo o ser como uno, fazem originar, no entanto, as coisas a partir do uno como se fosse matéria, mas exprimem-se de outra maneira. Enquanto os primeiros, quando criam o Universo, lhe acrescentam o movimento, estes,

⁷⁶ A razão dada é que a contagem além de dez faz-se a partir da unidade; e ainda porque, segundo Teão de Esmirna, $10 = 1 + 2 + 3 + 4$; ora, 1 é princípio dos números; 2, a reta, 3, o triângulo (isto é, a superfície), e 4, o tetraedro (isto é, o sólido); donde a década (= $1 + 2 + 3 + 4$) exprimir tudo o que existe.

⁷⁷ No *De Coelo*, II, 13.

⁷⁸ Entre eles parece contar-se Filolau.

⁷⁹ Colle (I, 77) pensa que a expressão — restante — se refere ao número e espécie dos contrários.

⁸⁰ Isto é, enquanto inerentes à matéria.

⁸¹ Os filósofos anteriores a Sócrates. (N. do E.)

pelo contrário, pretendem que é imóvel. (10) Ora, isto interessa de maneira particular à presente investigação. Parmênides, com efeito, parece ter alcançado o uno segundo a razão, Melisso, segundo a matéria. Por isso, o primeiro declara-o finito, o segundo, infinito. Xenófanes, no entanto, que foi o primeiro a admitir a unidade (pois Parmênides, ao que parece, foi seu discípulo), nada esclareceu, nem parece ter atingido a natureza de alguma destas duas [causas], mas, olhando para o conjunto do Universo, afirma que o uno é Deus. (11) Estes, porém, como dissemos, devem excluir-se da presente investigação: dois, Xenófanes⁸² e Melisso⁸³, por serem as suas concepções demasiado grosseiras. Quanto a Parmênides, parece, de fato, ter visto melhor o que diz. Convencido de que, além do ser, o não-ser não é coisa alguma, ele pensa que, necessariamente, existe uma única coisa, o ser, e nada mais: questão esta acerca da qual já falamos mais claramente nos livros da *Física*⁸⁴. Constrangido, porém, a seguir os fenômenos e a dizer que a unidade existe segundo a razão e a pluralidade segundo os sentidos, chegou a estabelecer duas novas causas e dois princípios: o quente e o frio, como se dissesse o fogo e a terra. Destes, reporta o primeiro, o quente, ao ser, e o outro, ao não-ser. (12) Do que se disse, e dos filósofos que já se associaram ao nosso estudo, é isto, portanto, o que colhemos: os primitivos admitem um princípio corpóreo (a água, o fogo e coisas análogas são, pois, corpos), sendo este princípio corpóreo para uns, uno, para outros, múltiplo, mas considerando-o uns e outros da natureza da matéria; outros, porém, admitem quer

esta causa, quer a causa de que provém o movimento, esta também única para alguns⁸⁵, dupla para outros. (13) Até os itálicos, exclusive, os outros [filósofos] pronunciaram-se, portanto, com certa insuficiência sobre tais [princípios], se excetuarmos, como dissemos, que recorreram a duas causas, sendo uma delas, a do movimento, considerada única por uns, dupla por outros. Os pitagóricos igualmente falaram em dois princípios⁸⁶, mas com este acréscito que lhes é peculiar: o finito, o infinito e o uno não seriam naturezas diferentes, tais como o fogo, a terra ou outra coisa parecida, mas o próprio infinito e o próprio uno são a substância das coisas de que se predicam, sendo portanto o número a substância de todas as coisas. (14) Tal é a maneira como eles se pronunciaram, e a propósito do “que é” começaram eles a falar e a definir, mas procedendo com demasiada simplicidade. Definiram, pois, superficialmente, e aquilo em que a definição dada primeiro se encontrasse, consideravam-no eles como a substância da coisa: como se fosse possível identificar a dualidade com o duplo pelo fato de o duplo se encontrar primeiro na dualidade⁸⁷. Mas talvez não seja a mesma coisa ser duplo e dualidade; doutra forma, o uno seria uma multiplicidade, conclusão esta à qual eles também chegaram. É isto o que dos primeiros [filósofos] e seus sucessores podemos colher.

⁸⁵ Entre eles, Anaxágoras, que considerava a Inteligência causa eficiente.

⁸⁶ Ou sejam: o finito e o infinito.

⁸⁷ Neste período, Aristóteles dirige aos pitagóricos duas críticas: darem definições demasiado simples, fundadas em analogias superficiais, e, uma vez estabelecida a definição, aplicarem-na indiscriminadamente. É exemplo desta segunda crítica a identificação da dualidade com o duplo, ou, por outras palavras, definida a coisa dupla, qualquer que fosse a definição, concluíam logo que a sua essência é a diada (2), o que conduz ao absurdo de todos os duplos (4-6-8-16. . .) serem o mesmo que 2, isto é, a diada. V. Colle, I, 93-94.

⁸² De Cólofon; parece ter florescido na segunda metade do século V a.C.

⁸³ De Samos. Florescia por 444-440 a.C.

⁸⁴ No Liv. I, 3.

CAPÍTULO VI⁸⁸

Às filosofias de que acabamos de falar sucedeu a doutrina de Platão, a maior parte das vezes conforme com elas, mas também com elementos próprios alheios à filosofia dos itálicos. Tendo-se familiarizado, desde a sua juventude, com Crátilo⁸⁹ e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todos os sensíveis estão em perpétuo fluir, e não pode deles haver ciência, também mais tarde não deixou de pensar assim. Por outro lado, havendo Sócrates tratado as coisas morais, e de nenhum modo do conjunto da natureza, nelas procurando o universal e, pela primeira vez, aplicando o pensamento às definições, Platão, na esteira de Sócrates, foi também levado a supor que [o universal] existisse noutras realidades e não nalguns sensíveis. Não seria, pois, possível, julgava, uma definição comum de algum dos sensíveis, que sempre mudam. (2) A tais realidades deu então o nome de "idéias", existindo os sensíveis fora delas, e todos denominados segundo elas⁹⁰. É, com efeito, por participação que existe a pluralidade dos sinônimos, em relação às idéias⁹¹. Quanto a esta "participa-

ção", não mudou senão o nome: os pitagóricos, com efeito, dizem que os seres existem à imitação dos números, Platão, por "participação" mudando o nome; mas o que esta participação ou imitação das idéias afinal será, esqueceram todos de o dizer. (3) Demais, além dos sensíveis e das idéias diz que existem, entre aqueles e estas, entidades matemáticas intermédias, as quais diferem dos sensíveis por serem eternas e imóveis, e das idéias por serem múltiplas e semelhantes, enquanto cada idéia é, por si, singular⁹². Sendo as idéias as causas dos outros seres, julgou por isso que os seus elementos fossem os elementos de todos os seres; (4) e, como matéria, são princípios⁹³ o grande e o pequeno, como forma é o uno, visto ser a partir deles, e pela sua participação no uno, que as idéias são números. Ora, que o uno seja substância, e não outra coisa, da qual se diz que é una, Platão afirma-o de acordo com os pitagóricos e, do mesmo modo, que os números sejam as causas da substância dos outros seres. Mas admitir, em lugar do infinito concebido como uno, uma díada, e constituir o infinito com o grande e o pequeno, eis uma concepção que lhe é própria, como ainda pôr os números fora dos sensíveis: [os pitagóricos] pelo contrá-

⁸⁸ Este capítulo ocupa-se da teoria platônica das idéias, em ordem a mostrar que Platão somente recorreu à causa material e à formal.

⁸⁹ Da escola de Heráclito e contemporâneo de Sócrates. Nada indica que não seja a personagem que deu nome ao *Crátilo*, de Platão.

⁹⁰ Isto é: seria pela participação que a multidão de objetos sinônimos se tornaria homônima com as idéias. Participar das idéias significa que é das idéias que os seres recebem a forma.

⁹¹ Tradução literal. Tem o sentido: é por participação que existe a pluralidade das coisas sensíveis, unívoca em relação às idéias. Vid. *Colle*, I, 98. Dizem-se unívocas as coisas contidas no mesmo gênero, isto é, têm essência comum, e se designam com o mesmo nome; e equívocas ou homônimas, as coisas que somente têm de comum o nome, sem um caráter essencial a ligá-las. Vid. *Categ.* I.

⁹² Quer dizer: Segundo Platão existiam: seres sensíveis, aos quais é inerente a geração, a alteração e a corrupção; idéias, cada uma das quais é única e imutável no respectivo conceito, e entidades ou seres matemáticos, cujo ser é intermediário entre os sensíveis e as idéias, porquanto tem das idéias, a imutabilidade, e dos sensíveis, a multiplicidade. Tudo indica que Platão foi levado a estabelecer a existência dos seres ideais matemáticos, com ontologia própria, para fundamentar o objeto da Matemática.

⁹³ Entenda-se: das Idéias.

rio, pretendem que os números são as próprias coisas, se bem que não ponham, entre estas, as entidades matemáticas. (5) Se Platão separou assim o uno e os números do mundo sensível, contrariamente aos pitagóricos, e introduziu as idéias, foi por consideração das noções lógicas (os seus predecessores nada sabiam de dialética⁹⁴); por outro lado, se ele fez da díada uma segunda natureza, é porque os números, à exceção dos ímpares, dela facilmente derivam, como de uma matéria plástica⁹⁵. (6) De fato, é o contrário que se dá, pois se assim fosse não seria consentâneo com a razão. Da matéria, com efeito, [os números] fazem sair uma multiplicidade de coisas, ao passo que a idéia só gera uma vez. Assim, de

⁹⁴ A dialética significa o método conducente ao descobrimento do conceito da coisa em questão e, conseqüentemente, à obtenção da respectiva definição. Foi por ter reconhecido, após Sócrates, que os conceitos são imutáveis e necessários que Platão foi levado a estabelecer a existência das idéias com onticidade própria.

⁹⁵ Em grego, *ekmagêion*: toda matéria mole e moldável. (N. do E.)

uma só matéria, só se aparelha uma mesa; mas quem aplica uma idéia, se bem que esta una, produz várias [mesas]. O mesmo sucede com o macho em relação à fêmea: esta é fecundada por uma única cópula, mas o macho fecunda várias fêmeas. Ora, isto é imitação daqueles princípios. (7) Tal é, pois, a conclusão de Platão sobre as questões que indagamos. É evidente, pelo que precede, que ele somente se serviu de duas causas: da do “que é” e da que é segundo a matéria⁹⁶, sendo as idéias a causa do que é para os sensíveis, e o uno para as idéias. E qual a matéria subjacente, segundo a qual as idéias são predicadas nos sensíveis e o uno nas idéias? É a díada, o grande e o pequeno. (8) Demais, ele pôs num destes dois elementos a causa do bem e no outro, a do mal, o que, como dissemos, já havia sido objeto de discussão de alguns dos filósofos anteriores, como Empédocles e Anaxágoras.

⁹⁶ Isto é: a causa formal e a causa material.

CAPÍTULO VII⁹⁷

Acabamos de passar em revista, breve e sumariamente, os [filósofos] que trataram dos princípios e da verdade e como [o fizeram], podendo assim concluir-se, relativamente aos que trataram do princípio e da causa, que nenhum discorreu fora das [causas] que nós determinamos na *Física*, e todos, embora confusamente, parecem tê-las como que pressentido. (2) Com efeito,

alguns falam do princípio como matéria, quer o façam uno ou múltiplo, corpóreo ou incorpóreo: por exemplo, para Platão, é o grande e o pequeno, para os itálicos, o indeterminado, para Empédocles, o fogo, a terra, a água e o ar, para Anaxágoras, a infinidade das homoemerias. Todos eles entreviram esta espécie de causa, como também aqueles para os quais é o ar, ou o fogo, ou a água, ou um elemento mais denso que o fogo e mais sutil que o ar⁹⁸. Tal

⁹⁷ Este capítulo tem por objeto o exame da relação das concepções expostas nos capítulos anteriores com a concepção aristotélica das quatro causas.

⁹⁸ Parece ter em vista Anaximandro.

é, pois, no dizer de alguns⁹⁹, o elemento primitivo. (3) Estes últimos, portanto, não atingiram senão esta causa [material]; outros, porém, aquela donde é o princípio do movimento: por exemplo, os que põem a amizade ou a discórdia, a inteligência ou o amor como princípio. Mas a quiddidade e a substância ninguém a atingiu com clareza, embora de mais perto dela se aproximem os que admitem as idéias. Com efeito, eles não consideram as idéias como matéria dos sensíveis, nem o uno [como matéria] das idéias, nem estas são para eles o princípio do movimento (seriam antes, dizem eles, causas de imobilidade e de repouso): pelo contrário, as idéias dão a cada uma das outras coisas a quiddidade, como o uno [dá a essência] às idéias. (4) E quanto àquilo em vista de que¹⁰⁰ as ações, as mudanças e os movimentos [se efetuam], num certo sentido, admitem-no como causa, mas não explicitamente, nem dizem como se originou. Com efeito, os que falam da inteligência ou da amizade apresentam

estas causas como um bem, e não como o fim pelo qual algum ser existe ou se modifica, antes, pelo contrário, como se os seus movimentos delas derivassem. (5) Da mesma maneira, também os que afirmam que o uno ou o ser é desta natureza dizem que é a causa da substância, mas não que é em vista desta [causa] que as coisas são ou devêm. Sucede-lhes assim, de alguma sorte, dizer e não dizer que o bem é causa; dizem-no, com efeito, não absolutamente, mas por acidente¹⁰¹. (6) Que nós tenhamos retamente definido as causas, tanto no que interessa ao seu número como à sua natureza, parecem confirmá-lo também todos aqueles que não conseguiram descobrir outra causa diversa. É, além disto, evidente que os princípios devem ser estudados, ou todos assim, ou em qualquer uma destas maneiras. Resta-nos agora expor as dúvidas relativas à maneira como cada um daqueles [filósofos] se exprimiu, e à sua atitude para com os princípios.

⁹⁹ Ross. *Met.*, admite como provável que Aristóteles se refira a alguns discípulos de Anaximenes.

¹⁰⁰ Isto é: a causa final.

¹⁰¹ Isto é: nenhum destes filósofos atingiu com clareza a noção de causa final, visto a terem pensado, como diz Fonseca na *explanatio* deste passo, *per accidens, sine ratione alterius causae*.

CAPÍTULO VIII¹⁰²

Todos aqueles para quem o Universo é uno e que admitem uma certa natureza única como matéria¹⁰³, e

esta corporal e provida de extensão, caem evidentemente em muitos erros. Com efeito, somente estabelecem os elementos dos corpos, e não os dos incorpóreos, embora existam também os incorporais. (2) E depois, esforçando-se por explicar as causas da geração (e da corrupção) e para dar uma explicação da natureza do Universo, omitem o princípio do movimento. (3) Além disto, não reconhecem por causa

¹⁰² Este capítulo tem por objeto a crítica de algumas concepções de filósofos pré-socráticos anteriormente referidas.

¹⁰³ Tem em vista os primeiros filósofos da Escola Jônica, que admitiram a existência de um só princípio material como substância única de todas as coisas.

Os eleatas também sustentavam que o Universo é uno, mas Aristóteles não os inclui neste passo.

nem a substância nem o “que é”¹⁰⁴ e adotam, de mais, levemente, como princípio dos seres qualquer corpo simples, com exceção da terra, sem tomarem em consideração como os elementos mutuamente se geram, tais como o fogo, a água, a terra e o ar, os quais nascem uns dos outros, quer por união, quer por separação. (4) Ora, isto é fundamental para se estabelecer a anterioridade ou a posterioridade. Com efeito, poderia parecer mais elementar de todos aquele corpo a partir do qual primeiramente os outros se geram por união, e esse [corpo] deveria ser o mais tênue e o mais sutil dos corpos. Portanto, os que põem o fogo como princípio fariam de maneira mais conforme com este conceito. (5) No fundo, todos os outros também reconhecem que o elemento dos corpos deve ser de tal maneira. Pelo menos, nenhum dos que mais tarde admitiram um único elemento pensou que a terra fosse esse elemento, sem dúvida por causa da grandeza das suas partes, ao passo que cada um dos três outros elementos encontrou o seu defensor: para uns, com efeito, este [elemento] é o fogo, para outros, a água, para outros, o ar. Mas por que razão não admitem eles também a terra, como a maior parte dos homens? Diz-se, com efeito, que tudo é terra, e Hesíodo até cantou que a terra foi a primeira gerada dentre os corpos: tão antiga e popular esta crença devia ser! (6) Segundo tal maneira de ver, portanto, nem os que admitem outro princípio além do fogo, nem os que o fazem mais denso que o ar e mais sutil que a água dizem bem. Mas se o que é posterior segundo a geração é anterior pela natureza, e o que é misturado e composto é posterior segundo a geração, será então verdade o contrário: a água será anterior ao ar, e a terra à água. (7) Tanto baste sobre

os [filósofos] que estabeleceram a causa única que dizíamos¹⁰⁵. O mesmo diga-se daqueles que as admitem em número maior, como Empédocles, que reconheceu quatro corpos como matéria. Resultam-lhe, porém, em parte as mesmas dificuldades, em parte outras. Vemos, com efeito, estes corpos nascerem uns dos outros, precisamente como se o mesmo corpo não subsistisse sempre fogo ou terra (e disto já se falou nos livros da *Natureza*)¹⁰⁶. Quanto à causa das coisas em movimento, a questão de saber se se deve reconhecer uma [causa] ou duas não parece ter sido convenientemente resolvida, nem por forma inteiramente racional. (8) Finalmente, os que assim falam devem necessariamente rejeitar toda a alteração, não podendo o úmido provir do quente, nem o quente do úmido. Qual seria, pois, o sujeito destes contrários, e qual a natureza única que se tornaria fogo e água? Empédocles não o diz¹⁰⁷. (9) Quanto a Anaxágoras, poderia alguém supor que ele

¹⁰⁵ Para a interpretação desta crítica à posição filosófica dos jônicos, vid. Colle, I, p. 113-116. Esquemáticamente, pode dizer-se que Aristóteles censura estes filósofos por terem adotado um dos elementos como primordial sem previamente terem examinado a anterioridade de cada um em relação à dos outros, pelo que o estabelecimento de qualquer deles como primordial é arbitrário.

Além disso, se a anterioridade se considerar sob o ponto de vista da geração, o componente é anterior à geração, e neste caso deve ser elemento primordial o mais sutil; por isso, houve quem sustentasse que ele era o fogo, e ninguém sustentou que fosse a terra. Se se considerar, porém, a anterioridade sob o ponto de vista da essência, isto é, da prioridade do perfeito sobre o imperfeito, na qual o composto é anterior ao componente, é a terra que deve ser o elemento primordial, por ser o mais espesso e complexo dos elementos.

¹⁰⁶ Refere-se ao *De Coelo*, III, 7. O fundo do argumento reside nisto: desde que os elementos se transformem uns nos outros, perdem a sua propriedade específica e, portanto, deixam de ser princípios.

¹⁰⁷ Em resumo, além do argumento anterior, Aristóteles critica Empédocles por não haver determinado a ação do amor e da discórdia como causas e por não ter notado que a especificidade dos quatro elementos, que os torna contrários, implicava a existência de algo que permanecesse, como sujeito onde se dessem os contrários.

¹⁰⁴ Isto é: a forma.

reconheceu dois elementos¹⁰⁸, o que estaria de acordo com uma razão que ele não formulou, mas que deveria forçosamente admitir, se lhe tivesse sido apresentada. É, na verdade, absurdo sustentar que, na origem, tudo estaria misturado, quer porque tudo deveria ter preexistido distinto, quer porque nem tudo é feito para se misturar com outra coisa qualquer¹⁰⁹ e, enfim, porque a modificação e os acidentes existiriam separados das substâncias (com efeito, mistura e separação dizem respeito às mesmas coisas). No entanto, se alguém o acompanhasse, desenvolvendo as suas idéias, o seu pensamento talvez tomasse um caráter mais original. (10) Com efeito, quando nada havia de distinto, nada, evidentemente, se podia afirmar de verdadeiro acerca daquela substância; quero dizer que ela não era branca, nem preta, nem cinzenta, nem de qualquer outra cor, mas, necessariamente, incolor, de outra forma teria tido alguma destas cores. Igualmente, e pela mesma razão, ela não teria nenhum sabor, nem qualquer outra propriedade deste gênero, pois não podia ser nem “qual”, nem “quanta”, nem “que”; de outra forma ser-lhe-ia inerente alguma das espécies que se predicam separadamente, o que é impossível, se todas as coisas se encontram misturadas: assim, seriam, pois, já distintas. Mas, para ele, nada existe sem mistura, à exceção da inteligência, que, só, é pura e sem mescla. (11) Acontece-lhe, desta maneira, admitir [simultaneamente] como princípios o “uno” (que é simples e sem mis-

tura) e o “outro”¹¹⁰, como nós admitimos o indeterminado antes de vir a ser determinado e de participar de uma espécie qualquer. Por conseguinte, ele não se exprime com exatidão, nem com clareza; aproxima-se, contudo, das doutrinas posteriores, e das opiniões que atualmente se impõem. (12) Todos eles, porém, ocupam-se somente do que diz respeito à geração, à corrupção e ao movimento, pois limitam-se quase exclusivamente a investigar as causas e os princípios desta substância; mas os que estendem a sua especulação a todos os seres e distinguem seres sensíveis dos não-sensíveis alargam, evidentemente, as suas observações às duas espécies [de seres]. É portanto com eles que alguém poderia de preferência deter-se, para apreciar o que dizem de bom ou de mau, relativamente aos pontos que ainda nos restam para tratar. (13) Os que são chamados pitagóricos recorrem a princípios e a elementos ainda mais afastados¹¹¹ que os dos fisiólogos. A razão é que eles buscam os princípios fora dos sensíveis: as entidades matemáticas, com efeito, entram na classe dos seres sem movimento, à exceção daqueles de que trata a astronomia. (14) No entanto, de nada mais discutem e de nada mais tratam senão da natureza. Dão geração ao céu¹¹², observam o que se passa nas suas diferentes partes e respectivas modificações e revoluções, e em tais fenômenos eles esgotam os princípios e as causas, como se partilhassem a opinião dos outros fisiólogos, para quem o ser é tudo o que é sensível, e contido no que chamamos céu. Estas causas e estes

¹⁰⁸ A saber: a forma e a matéria.

¹⁰⁹ Esta objeção procede da concepção aristotélica da especificidade das propriedades naturais; por isso Aristóteles tem por absurda a explicação de Anaxágoras, pois essências de propriedades específicas diferentes nem podiam ter estado primordialmente misturadas, nem podiam misturar-se por acaso.

¹¹⁰ Isto é, a forma, pois os platônicos designavam por esta palavra a forma das idéias, e a matéria primeira, à qual ligavam a noção de alteridade.

¹¹¹ Isto é, a princípios mais abstratos, e portanto mais afastados dos dados imediatos dos sentidos.

¹¹² Entenda-se: o Cosmos.

princípios julgam-nos, no entanto, como acabamos de dizer, capazes de os elevarem até aos seres superiores e aos quais melhor se adaptam, do que à teoria sobre a natureza. (15) Contudo, também não explicam de que maneira se produza o movimento, havendo como sujeito unicamente o finito e o infinito, o ímpar e o par; nem tampouco como seria possível, sem movimento e sem mudança, a geração e a corrupção, ou as revoluções dos corpos que andam no céu. (16) Concedamos-lhes ainda, ou admitamos como demonstrado, que a grandeza resulta destes princípios; como explicar, então, que haja corpos leves e pesados? Com efeito, com os princípios que supõem e admitem, eles não discorrem mais sobre as entidades matemáticas que sobre os sensíveis. Se, por conseguinte, nunca falam no fogo, na terra e noutros corpos parecidos, a razão é, suponho, que nada têm que dizer dos sensíveis. (17) Além disto, como conceber que as modificações do número e o próprio número são as causas dos corpos que existem no céu, ou venham porventura a existir, desde o princípio e hoje ainda, e que não há nenhum outro número fora deste, do qual o próprio Universo resulta? Quando,

com efeito, admitem em tal parte [do Universo] a opinião e a oportunidade e, um pouco mais abaixo ou acima, a injustiça e a separação ou a mistura, e trazem como prova disto que cada uma destas coisas é um número, embora aconteça que, num dado lugar, já se encontra uma multiplicidade de grandezas compostas, pelo fato de tais modificações estarem em relação com os lugares particulares, então, este número que está no Universo deve considerar-se [o mesmo que o de] cada uma destas coisas ou haverá, além dele, outro? (18) Platão diz que é outro, embora acredite que estas coisas e suas causas também são números, sendo porém as causas números inteligíveis, e as coisas [números] sensíveis¹¹³.

¹¹³ Em resumo: os pitagóricos consideram os números causa e explicação do existente, o que significa que os princípios que estabeleceram não radicam nos seres físicos, visíveis e tangíveis, mas no mundo ideal ou supra-sensível. Não obstante, empregaram-nos para explicar a natureza, e daí o salto do ideal para o real, em condições que tornava inexplicável o passo das noções matemáticas de finito e de infinito, de par e de ímpar, para o movimento dos objetos concretos, para o *processus* físico da geração e da corrupção, de ascensão e de gravidade. Além disso não esclareciam se o número que é causa das coisas é o mesmo de que as coisas são feitas; por isso Platão, para evitar esta dificuldade, distinguiu o número sensível, que é o das coisas concretas, do número inteligível, que é causa delas.

CAPÍTULO IX¹¹⁴

Deixemos agora de falar dos pitagóricos: baste o que deles dissemos. Os que põem as idéias como causas, enquanto pretendiam individuar, a

princípio, as causas dos seres deste mundo, introduziram outros seres em número igual: como quem, procurando fazer uma conta, julgasse que a não poderia fazer com poucas cifras e as aumentasse para a poder fazer. As idéias, com efeito, são em número quase igual, ou pouco inferior, ao dos

¹¹⁴ Este capítulo tem por objeto a crítica da teoria platônica das idéias; pretende mostrar que é inadmissível e que não explica o mundo real. Alguns dos seus períodos são idênticos aos do liv. XIII (M).

sensíveis¹¹⁵, dos quais, procurando as respectivas causas, eles partiram para chegar às idéias. Cada coisa tem, pois, a sua equívoca¹¹⁶, tão fora das substâncias, como das outras entidades, cuja unidade é contida na multiplicidade, sejam elas sensíveis ou eternas. (2) Além disto, por nenhum dos argumentos, mediante os quais nós demonstramos¹¹⁷ que as idéias existem, elas se nos manifestam. De alguns, com efeito, esta conclusão não deriva necessariamente; de outros, derivam até idéias de coisas que, a nosso ver, não as têm. Assim, pelos argumentos tirados das ciências, deverá haver idéias de todas as coisas de que há ciência¹¹⁸, e, pelo [argumento] da unidade na multiplicidade¹¹⁹, também

¹¹⁵ Isto é: as idéias são tão numerosas como os seres sensíveis, mas discute-se se Aristóteles se refere a seres sensíveis individuais ou a gêneros de seres sensíveis. Defende a primeira interpretação Robin, e a segunda, Bonitz.

¹¹⁶ Termo a notar, pois, como disse acima (cap. 6, § 2, e nota), as idéias são *sinônimas* em relação às coisas sensíveis, e neste passo diz que são *equívocas*. As interpretações e explicações divergem. Assim, Fonseca traduz: *Est enim in singulis aliquid eiusdem nominis*; e Bonitz explica: *ideas autem quod dixit homonymus rebus Aristoteles, vel non dijudicare videtur hoc loco num quid aliud praeter nomen commune habeant ideae et res, vel jam pro concessio sumere non esse inter utrasque substantiae communionem*.

¹¹⁷ Neste passo, Aristóteles fala na primeira pessoa, como se fora platônico, e no passo correspondente do liv. XIII (M) emprega a terceira. O fato tem suscitado hipóteses várias, notadamente a de assim confessar a sua filiação doutrinária em relação à teoria platônica.

¹¹⁸ Com este argumento, Aristóteles inicia a enumeração dos argumentos dos platônicos justificativos da existência das idéias. Este, primeiro, baseia-se na necessidade lógica de existir o objeto de cada ciência.

Assim, por exemplo, a existência da geometria, que se ocupa do igual e do comensurável, implica que estes seres existam em si, e estes seres são as idéias.

¹¹⁹ É o segundo argumento: se se afirma o mesmo atributo de indivíduos diversos (a unidade da multiplicidade) é porque o atributo é uno e idêntico e não designa os seres particulares aos quais é atribuído, mas o ser uno e imutável, que é a idéia. O argumento é extensivo às negações, pois se a idéia de Homem em si é atributível a vários indivíduos, a idéia de Não-Homem em si (idéia de negação) também o é.

[haverá idéias] das negações; enfim, pelo argumento de que pensamos qualquer coisa mesmo depois de corrupta¹²⁰, [haverá] igualmente [idéias] dos corruptíveis. Também destes, com efeito, temos representação. (3) Quanto aos raciocínios mais rigorosos, uns levam-nos a introduzir as idéias dos relativos, dos quais afirmamos não haver gênero por si, outros ao terceiro homem¹²¹. Em geral, estes argumentos das espécies arruinam aquilo que, aos partidários das idéias, importa ainda mais do que a existência das próprias idéias. Resulta daí, com efeito, que não é anterior a diáda, mas sim o número, que o relativo precede o absoluto, e que todos os argumentos, pelos quais alguns desenvolvem as doutrinas das idéias, contradizem os próprios princípios¹²². (4) Demais, segundo a

¹²⁰ É o terceiro argumento: a persistência no pensamento do que desapareceu, e portanto o objeto da representação deve existir fora do espírito que o representa. Aristóteles objeta, no período imediato, que a coerência conduz a admitir a existência de idéias de cada coisa concreta perecível.

¹²¹ Neste período, Aristóteles diz que os platônicos, além dos argumentos expostos acima, recorriam a outros "raciocínios mais rigorosos", sem indicar em que consistiam, o que aliás foi indagado por alguns intérpretes, designadamente Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (Paris, 1908), pp. 15 ss. e H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato, and the Academy*, I (Baltimore, 1944) pp. 275 ss. Refere, porém, as consequências que eles implicavam, pp. as quais são as seguintes:

a) Existência das idéias dos relativos. O exemplo platônico é colhido no *Fédon*, porquanto o conceito de igualdade sobre que Platão argumenta é um conceito de relativo. A objeção de Aristóteles, da inexistência de tal gênero, parece mostrar que nem todos os platônicos admitiam as idéias de relativos.

b) Idéia do terceiro homem. O nervo deste célebre argumento consiste no seguinte: se o homem vivente implica a existência da idéia de Homem-em-si, a semelhança existente entre o homem vivente e o Homem-em-si implicará a existência da idéia de um terceiro homem, e assim sucessiva e indefinidamente, dado verificar-se em todos os casos o elemento comum, o uno no múltiplo, a que a teoria confere ser próprio e existente.

¹²² A contradição dá-se porque, dizendo Platão que a diáda indefinida é o princípio do número, o número, que é um relativo, é anterior à diáda.

concepção pela qual nós admitimos as idéias, não só haverá idéias das substâncias, mas também de muitas outras coisas (com efeito, a intelecção não se dá somente em relação às substâncias, mas em relação a outras coisas ainda, nem as ciências tratam unicamente da substância, mas também de outras coisas, e assim para mil outros casos parecidos). Por outro lado, a rigor da lógica e da própria doutrina das idéias, se estas são participáveis, haverá, forçosamente, idéias apenas das substâncias. Com efeito, elas não participam por acidente, mas em tanto tal participação deve dar-se para cada uma, em quanto ela não é predicada do sujeito. Quero com isto dizer que se um ser participa do duplo em si, ele participa também do eterno, mas por acidente, por ter [simplesmente] acontecido ao duplo ser eterno. (5) Não haverá, portanto, idéias senão da substância. Assim, uma mesma coisa designará a substância tanto aqui [entre os sensíveis] como acolá [entre os inteligíveis]; de outra forma, que significado teria a afirmação de que existe qualquer coisa além dos sensíveis, o uno na multiplicidade? E se é idêntica a espécie das idéias e das coisas que delas participam, haverá também [entre umas e outras] qualquer coisa de comum. Com efeito, por que sobre as díadas corruptíveis, também múltiplas mas eternas, haverá uma unidade e identidade, a díada, e não sobre a díada em si e qualquer díada particular? Se, pelo contrário, a espécie não é a mesma, serão então equívocas, como se se chamasse “homem”, ao mesmo tempo, a Cálías e à madeira, sem nada ter observado entre eles de comum. (6) Mas, em particular, não poderíamos dizer o que conferem as idéias aos sensíveis, sejam eternos ou sujeitos à geração e à corrupção, pois elas não são, para estes, causa de qualquer

movimento ou modificação¹²³. (7) Também não são de nenhum auxílio para a ciência dos outros seres (com efeito, não são a substância deles, de outra forma estariam neles), nem para a sua existência, porque não existem nos seres em que participam¹²⁴. Talvez possam parecer causas, como o branco o é da composição da coisa branca. Mas este argumento, que Anaxágoras indicou primeiramente e, em seguida, Eudoxo¹²⁵ e outros, é muito frágil, pois é fácil opor-lhe objeções inúmeras e “por absurdo”. (8) Das idéias, portanto, e em nenhuma das formas que se costumam afirmar, não podem provir as outras coisas¹²⁶. Quanto a dizer-se que elas são exemplares¹²⁷ e que as outras coisas participam delas, é pronunciar palavras ocas e fazer metáforas poéticas: qual é, pois, o agente que olha para as idéias? É, com efeito, possível que uma coisa qualquer exista, ou venha a existir, à semelhança de outra, sem ser contudo modelada sobre esta. Assim, exista ou não Sócrates, poderia sempre nascer um homem parecido com Sócrates, nem haveria diferença, evidentemente, se Sócrates fosse eterno. (9) Haveria, além disto, para um mesmo ser, vários exemplares, e, por conseguinte, várias

¹²³ Partindo do pressuposto de que em virtude da participação são essencialmente idênticas as idéias e as coisas sensíveis, Aristóteles coloca nestes dois períodos a teoria das idéias perante o seguinte dilema: ou existe identidade de natureza entre as idéias e as coisas sensíveis, ou não existe. Se existe, cabe o raciocínio do argumento do terceiro-homem, porquanto a lógica da teoria obriga a estabelecer a existência da idéia que exprima o que há de comum entre a idéia e a coisa sensível que dela participa; se não existe, o ser sensível e o ser da idéia a que este participa não serão unívocos, mas equívocos, e portanto idéia e coisa sensível só têm de comum entre si o nome, o que é a negação da teoria.

¹²⁴ Isto é: as idéias não dão às coisas sensíveis o ser concreto, existitivo, que elas têm.

¹²⁵ No liv. II do *Peri ideón*, que não chegou até nós, Aristóteles expusera argumentos contra Eudoxo, que aplicara o sistema de Anaxágoras às idéias.

¹²⁶ Isto é: as idéias não têm ação causal.

¹²⁷ Isto é, paradigmas.

idéias [do mesmo ser]: por exemplo, do homem seria o Animal, o Bípede e, ao mesmo tempo, o Homem-em-si. (10) Demais, não é apenas dos sensíveis que as idéias seriam exemplares, mas também das próprias idéias: o gênero, por exemplo, [será,] enquanto gênero, [o exemplar] das espécies [contidas no gênero], e a mesma coisa será, assim, exemplar e imagem. (11) Parece, além disto, impossível que existam separadamente a substância e aquilo de que ela é substância: neste caso, as idéias, que são as substâncias das coisas, como existiram separadas delas? No *Fédon*, porém, afirma-se que as idéias são causas e do ser e do devir. (12) Todavia, ainda que as idéias existam, os seres que delas participam não são gerados¹²⁸ se não houver um [primeiro] motor¹²⁹, por outro lado, muitas outras coisas aparecem, uma casa, por exemplo, ou um anel, sem que delas se afirme que há espécie. Por conseguinte, é evidente que também outras coisas podem existir e devir, mediante causas análogas às dos objetos de que temos agora falado. (13) Além disto, se as idéias são números, como seriam causas? Será porventura porque os seres são números diferentes, e um tal número, por exemplo, é homem, tal outro é Sócrates, tal outro Cálías? E porque, então, aqueles seriam causas destes? Que uns sejam eternos e os outros não, de certeza, pouco importa. Se, pelo contrário, por serem os sensíveis como as harmonias, uma razão de números, então é evidente que deve haver alguma coisa da qual são razões. (14) Se, portanto, esta alguma coisa, a matéria, é “qualquer”

coisa, é evidente que também os próprios números serão relações de uma coisa para outra. Quero dizer, se Cálías é uma razão numérica de fogo, terra, água e ar, também a idéia será [razão] numérica de outros sujeitos diferentes, e o homem-em-si, quer seja um número ou não, será sempre uma relação em números, e não número. Não haverá, portanto, número algum¹³⁰. (15) Demais, de muitos números forma-se um número, mas de [muitas] idéias, como [gerar] uma idéia única? E se não é dos números, mas dos numeráveis¹³¹, por exemplo, da miríada, [que o número se compõe,] qual será então a razão das mônadas? Se elas são, com efeito, da mesma espécie, seguir-se-ão muitos absurdos, e se o não são, [igualmente se seguirão] quer sejam diferentes uma da outra, quer a respeito de todas. Com efeito, sendo impassíveis¹³², em que diferirão? Estes conceitos não são, pois, conseqüentes, nem conformes à razão. (16) Será, além disto, necessário constituir outra espécie de números, que será o objeto da aritmética e de todas aquelas [entidades] a que alguns chamam intermédias. E estas, como existem? E de que princípios provirão? E por que haverá intermediários entre os sensíveis e as idéias? (17) Demais, as mônadas contidas na díada provirão, cada uma, de uma díada anterior,

¹³⁰ Este período dá ensejo a várias dificuldades. Esquemáticamente, o raciocínio de Aristóteles é o seguinte: se o número como idéia exprime uma relação, não tem ser próprio, dado não haver, como já disse acima, idéias de relativos; e como o número sensível existe por participação ao número ideal, segue-se que um e outro número estão desprovidos de onticidade.

¹³¹ Talvez mais explicitamente: se o número, por exemplo a miríada, não é composto de números, mas de numeráveis, isto é, dos elementos ou unidades de número, qual será então a razão das mônadas, isto é, das unidades?

¹³² Isto é, não afetadas por qualquer determinação.

¹²⁸ Fonseca traduz: *nequaquam fiunt*.

¹²⁹ Isto é, algo que dê o movimento. Há quem traduza por causa motora, mas o sentido exato parece ser o de Fonseca, a que nos ativemos: *nisi sit quod moueat*.

o que é impossível. E também, por que o número composto [de unidades] seria uno? Acrescente-se ao que acabamos de dizer que, se as mônadas são diferentes, conviria então falar como os que admitem quatro ou dois elementos. Com efeito, cada um deles não chama elemento ao que é comum, por exemplo, o corpo, mas ao fogo e à terra, quer esse corpo seja algo de comum, quer não [o seja]. Na realidade, porém, fala-se como se o uno fosse, tal como o fogo ou a água, um composto de partes similares¹³³. A ser assim, os números não serão substâncias; ora, é claro que, se o uno em si existe e é princípio, entende-se de várias maneiras, nem haveria outra possibilidade¹³⁴. (18) Quando, em seguida, queremos reduzir as substâncias aos princípios, nós imaginamos os comprimentos a partir do curto e do comprido, isto é, uma forma do pequeno e do grande, a superfície a partir do largo e do estreito, e o corpo, a partir do alto e do baixo. (19) Todavia, como poderá a superfície conter uma linha, ou o sólido uma linha e uma superfície? O largo e o estreito, pois, são de um gênero, e de outro o alto e o baixo. Da mesma maneira, portanto, que o número não está nestes¹³⁵, porque o muito e o pouco são qualquer coisa de diferente deles, também nenhum dos gêneros superiores existirá, evidentemente, nos inferiores. Nem podemos dizer que o largo seja um gênero do profundo, porque, então, o corpo seria

uma superfície. (20) E os pontos, donde provirão? Contra esta noção [de ponto] se insurgiu Platão, como sendo um dogma geométrico, e chamando-lhes “princípios da linha” e, muitas vezes, “linhas insecáveis”. No entanto, é necessário que estas tenham um limite: de modo que, pelas mesmas razões que há linhas, há também pontos. (21) Duma maneira geral, como a filosofia investiga a causa dos sensíveis, é precisamente isto que nós deixamos de lado (nada, pois, afirmamos da causa, que é o princípio da mutação), e, julgando explicar a substância dos mesmos [sensíveis], admitimos, na realidade, a existência de outras substâncias. Mas, como estas [substâncias] sejam as substâncias daquelas, explicamo-lo com palavras vãs, porque “participar”, como mais acima dissemos, nada significa. Tampouco as idéias têm qualquer relação com aquilo que dissemos ser o princípio das ciências, e em vista do qual toda a inteligência e a natureza operam, nem com aquela causa que afirmamos ser um dos princípios¹³⁶: as matemáticas tornaram-se, para os [filósofos] do nosso tempo, a [única] filosofia, embora eles protestem que é em função das outras ciências que se devem cultivar. (22) Além disto, poderia alguém considerar a substância subjacente como uma matéria mais matemática, [podendo] ser predicada e, até, ser, uma diferença da substância e da matéria, mais do que uma matéria: por exemplo, o grande e o pequeno, como o raro e o denso, de que falam os fisiólogos, e que eles dizem constituir as primeiras diferenças do sujeito. Com efeito, são uma espécie de excesso e de defeito. (23) Quanto ao movimento, se estas [determinações] são movimento, é evidente que as

¹³³ Isto é, como se o uno fosse constituído de homeomerias, à semelhança da concepção do ser segundo Anaxágoras.

¹³⁴ A crítica de Aristóteles assenta no dilema: Se o uno é somente formal, não torna possível a existência de unidades derivadas, que todas teriam de ser especificamente idênticas; se o uno existe e é princípio real, não pode haver diversidade entre as diferentes unidades.

¹³⁵ Isto é, nestas grandezas numéricas anteriormente referidas: a linha, a superfície e o sólido.

¹³⁶ Isto é, a causa final.

idéias também se deverão mover; e se não, donde é que ele veio¹³⁷? Cairia assim o estudo inteiro da natureza¹³⁸. (24) Outra coisa que também parece fácil de demonstrar, a saber, tudo o que existe se reduz à unidade¹³⁹, efetivamente não o é. Com efeito, por ectese¹⁴⁰, nem tudo se torna uno, mas somente o próprio, se contudo nada lhe tirarmos¹⁴¹. Mas isto também não é admissível, a não ser que se conceda que o universal é um gênero, o que, em certos casos, é impossível. (25) E também não têm explicação as noções posteriores aos números, a saber, os comprimentos, as superfícies e os sólidos, nem como elas existem ou poderão existir, nem qual é a sua função. Com efeito, não podem ser idéias (visto que não são números), nem intermédios (o que são somente as entidades matemáticas), nem corruptíveis; dar-se-ia, assim, novamente, um quarto gênero diferente. (26) Em geral, procurar os elementos dos seres sem os distinguir, apesar de serem múltiplas as suas acepções, é impossibilitar-se de os encontrar, sobretudo se, desta forma, investigarmos de que [elementos] são constituídos. Assim, de quais [resulta] o fazer, o padecer ou o direito não é, por certo, fácil determinar; e, se o fosse, somente o seria para as substâncias. Portanto, procurar os elementos de todos os seres, ou pensar em os

ter achado, é uma ilusão¹⁴². (27) Mas como poderia alguém chegar a conhecer os elementos de todas as coisas? Sem dúvida, não os pode conhecer com anterioridade: assim, quem está a aprender geometria, pode já conhecer outras coisas, mas não do objeto da disciplina em questão, e que ele se propõe aprender. E da mesma forma para tudo o mais¹⁴³. (28) E se, por outro lado, existe, como alguns pretendem, uma ciência de todas as coisas, então [quem a aprende] nada poderá conhecer antes de começar. No entanto, toda a disciplina se adquire por conhecimentos prévios, total ou parcialmente, quer ela proceda por demonstração¹⁴⁴, quer por definição, pois é preciso que os elementos de que a definição procede sejam pré-conhecidos e familiares. Igualmente para a ciência que existe por indução. Mas se, por acaso, ela nos fosse inata¹⁴⁵, seria maravilhoso que, sem o sabermos, possuíssemos a mais excelente das ciências. (29) E demais, como seria

¹³⁷ Isto é, as idéias não dão a razão do movimento e sem a explicação do movimento não é possível a física.

¹³⁸ Isto é: a natureza não é concebível sem movimento, e sem a explicação do movimento não há ciência física.

¹³⁹ Isto é, tudo é uno.

¹⁴⁰ Por ectese entendiam os platônicos a operação que atribui ser próprio aos atributos comuns; em Aristóteles designa o ato de abstração lógica.

¹⁴¹ Isto é: se se seguirem todos os graus que a ectese comporta. Ross traduz: "if we grant all the assumptions".

¹⁴² Neste parágrafo opõem-se duas concepções diversas da ontologia. Os platônicos procuravam determinar os elementos comuns a todos os seres, que eram os elementos constitutivos dos números; Aristóteles afirma que isto não só não é fácil em relação ao que não tem substância concreta, como o que é direito, senão que é necessário distinguir previamente os seres, por não ser unívoco o termo ser. Por isso, isto é, se o Ser não é um gênero, é ilógico procurar os princípios gerais dos seres sem previamente se haverem discriminado as diversas ontologias próprias de cada espécie de ser.

¹⁴³ No parágrafo anterior, Aristóteles mostrara que era ilógica a investigação dos elementos, ou princípios gerais do ser, tal como a conduziam os platônicos; neste período e no seguinte, procura mostrar que é impossível aprender a conhecer tais elementos ou princípios, porque quem empreendesse isso devia estar necessariamente desprovido de todo e qualquer conhecimento.

¹⁴⁴ Nos *Segundos Analíticos*, I, c. 2, Aristóteles desenvolveu esta idéia, mostrando que os axiomas devem necessariamente ser conhecidos pela pessoa a quem é dirigida a demonstração.

¹⁴⁵ Alusão à teoria platônica da reminiscência como fundamentação do saber.

possível conhecer de que resultam [as coisas], e como nos certificaríamos disso? Também aqui há, pois, uma dificuldade. Poder-se-ia, com efeito, discutir a propósito de certas sílabas. Uns dizem, por exemplo, que o ZA vem do S, mais D e A; outros pretendem que é um som diferente, e que não é nenhum dos conhecidos. (30) Enfim, os sensíveis, como os poderíamos conhecer, sem termos deles a sensa-

ção¹⁴⁶? Ora, isto deveria [ser possível], se os elementos de todas as coisas, dos quais [tudo deriva], são os mesmos, como os sons compostos resultam dos [elementos] que lhes são próprios.

¹⁴⁶ Equivale a dizer que não podem conhecer-se as coisas sensíveis somente pela inteligência; se assim fosse, a percepção sensível seria inútil. Com este argumento conclui Aristóteles a refutação da teoria platônica das idéias.

CAPÍTULO X

Que as causas enumeradas na *Física*¹⁴⁷ são as próprias que todos parecem procurar, e que fora delas nenhuma mais poderíamos indicar, resulta também das considerações [dos filósofos] que nos precederam. Fizemos, contudo, confusamente, e, sob certo sentido, já foram todas tratadas [antes de nós], sob outro, não. A um balbuciante parece-se, portanto, a primitiva filosofia em tudo, por ser ainda nova e no seu início¹⁴⁸. (2) Empédocles afirma até que o osso existe pela proporção, o que [para nós] é a quiddidade e a substância da coisa. Do

mesmo modo é necessário que haja também uma proporção da carne e de cada um dos outros elementos, ou então de nenhum¹⁴⁹, pois é em razão disso que a carne, o osso e cada um destes outros elementos existem, e não em razão da matéria a que eles chamam fogo, terra, água, ar. Ele, porém, se alguém lho tivesse explicado, tê-lo-ia forçosamente admitido, mas não se pronunciou claramente. (3) Sobre estes pontos nos temos já manifestado anteriormente. Agora, voltemos às dificuldades¹⁵⁰ que sobre os mesmos poderia alguém levantar, o que talvez nos possa servir para outras questões que sobrevenham.

¹⁴⁷ As já referidas quatro causas: material, formal, eficiente e final.

¹⁴⁸ O sentido é: A primitiva filosofia a respeito de todas as coisas (*peri pánton*), por ser ainda nova e estar no seu início, se parece, portanto, a um balbuciante. (N. do E.)

¹⁴⁹ Isto é: ou então que nenhum dos elementos o esteja.

¹⁵⁰ Este passo estabelece conexão com o livro III (*B*), que é consagrado à exposição das *aporias* ou dificuldades.

LIVRO II

(α)

CAPÍTULO I^{1 51}

A especulação acerca da verdade^{1 52} é, num sentido, difícil, noutra, fácil: a prova é que ninguém a pode atingir completamente, nem totalmente afastar-se dela, e que cada [filósofo] tem algo que dizer sobre a natureza, nada ou pouco acrescentando cada um à verdade, embora se faça do conjunto de todos uma boa colheita. De sorte que parece da algum modo acontecer como no caso do provérbio: “quem não acertaria [com a flecha] na porta?” (2) Assim considerado, [este estudo] seria, portanto, fácil. Mas o fato de podermos atingir o conjunto, e não as partes, mostra a sua dificuldade. Porém, como há duas espécies de dificuldades, a origem delas talvez não esteja nas coisas, mas em nós próprios. Da mesma maneira, com efeito, que os olhos dos morcegos se comportam para a luz do dia, igualmente o lume da nossa alma [se comporta] para as coisas por natureza mais claras. (3) É, pois, de justiça mostrarmos-nos reconhecidos não só para com aqueles cujas doutrinas partilhamos, mas ainda para com aqueles que mais

superficialmente se exprimiram: também estes, com efeito, deram a sua contribuição, pois exercitaram o nosso hábito^{1 53}. Se Timóteo^{1 54} não tivesse existido, não possuiríamos muitas melodias, e sem Frínico^{1 55}, Timóteo não teria existido. O mesmo se dá também com os que se expressaram acerca da verdade, pois de alguns [deles] temos recebido certas opiniões, mas os outros foram causa de os primeiros^{1 56} terem surgido. (4) É pois com direito que a filosofia é também chamada a ciência da verdade: o fim da [ciência] especulativa é, com efeito, a verdade, e o da [ciência] prática, a ação; porque, se os práticos consideram o como^{1 57}, não consideram o eterno, mas o relativo e o presente. E nós não conhecemos o ver-

^{1 53} Tradução literal. Hábito, *habitus* no vocabulário escolástico, significa disposição ou capacidade, pelo que esta palavra se deve entender com Fonseca *pro facultate animae*, ou com Ross *por the powers of thought*. Quer dizer: prepararam pelo exercício a capacidade do nosso espírito.

^{1 54} Refere-se ao músico e poeta Timóteo de Mileto, que viveu de 447 a 357.

^{1 55} Parece ter florescido *circa* 412. Plutarco diz que tocava uma cítara de nove cordas.

^{1 56} Tradução literal, cujo sentido é: mas os outros foram causa do aparecimento destes últimos. Fonseca traduz: *A quibusdam enim nonnullas sententias accepimus, alii vero, ut hi essent, auctores fuerunt*.

^{1 57} Isto é: como a coisa seja, ou, por outras palavras, a manifestação da quiddidade da coisa e não a própria quiddidade, como explicitam as palavras finais deste período.

^{1 51} Este capítulo tem por objeto a consideração geral acerca da filosofia.

^{1 52} Esta expressão designa a filosofia teórica, no entanto é de notar que a explicitação deste período recai principalmente sobre a física.

dadeiro sem [conhecer] a causa^{1 58}. (5) Demais, aquilo que, em grau maior, participa [da natureza] dos outros [seres é aquilo] segundo o qual se dá neles o unívoco^{1 59}, como o fogo é o quantíssimo por ser nos outros [seres] a causa do calor; e é o veríssimo o que

nos seus posteriores^{1 60} é a causa de eles serem verdadeiros. Por isso é necessário que os princípios dos seres eternos sejam sempre veríssimos: não são pois verdadeiros somente em tal momento, nem há para eles alguma causa do seu ser; são, pelo contrário, eles próprios [a causa] para os outros^{1 61}. Por conseguinte, quanto cada coisa tem de ser, tanto [tem] de verdade^{1 62}.

^{1 58} Quer dizer: a filosofia é a ciência da verdade e o conhecimento da verdade implica o conhecimento da causa. É próprio das ciências especulativas investigarem a verdade por si mesma, como é próprio da atividade prática dirigir-se diretamente ao que importa à ação; por isso, os homens práticos não têm em vista a verdade eterna mas a verdade transitória, isto é, o momentâneo e o passageiro, o *hic et nunc* das coisas que os preocupam. Este juízo é de relacionar com o cap. I do Liv. I. Sobre a diversidade dos textos deste passo e correlativas interpretações, vid. Bonghi, *Met.*, I, 151-3.

^{1 59} Isto é, sinónimo, ou, por outras palavras, as coisas que têm entre si a mesma denominação comum e idêntico conceito de essência. Quer dizer, segundo a interpretação mais plausível: quando o mesmo nome é aplicável com o mesmo sentido a coisas diversas, esse nome pertence com plena propriedade à coisa que lhe deu origem e da qual outras coisas participam por comum designação e essência.

^{1 60} Aristóteles tem em vista a seqüência de efeitos que procedem da coisa que os produz como causa.

^{1 61} Nas linhas anteriores, Aristóteles estabeleceu que a filosofia é a ciência da verdade e que as ciências práticas não são ciência da verdade eterna e necessária; agora estabelece que a filosofia é por excelência a ciência teórica, por ter por objeto a investigação da verdade mediante a investigação da respectiva causa. Conseqüentemente, a filosofia tem por objeto a mais verdadeira de todas as coisas.

^{1 62} Fonseca sintetiza este princípio fundamental da teoria do conhecimento e da ontologia de Aristóteles na seguinte frase: *Quantum quidque habet ipsius esse, tantum et veritatis habet.*

Por outras palavras: ser e verdade são convertíveis, porque o que é causa do ser de uma coisa é causa da verdade dessa mesma coisa.

CAPÍTULO II^{1 63}

É, por outro lado, evidente que há um princípio e que as causas dos seres não são infinitas, nem em sentido reto, nem segundo a espécie^{1 64}. Com efeito, não é possível que, como da matéria,

isto proceda daquilo até ao infinito, por exemplo, a carne da terra, a terra do ar, o ar do fogo e isto sem parar; nem quanto àquilo donde é o movimento^{1 65}, sendo por exemplo o homem movido pelo ar, o ar pelo sol, o sol pela discórdia, sem que disto haja um limite^{1 66}. (2) Igualmente, também para a causa "para que" não podemos ir até o infinito [e afirmar que] o pas-

^{1 63} Este capítulo tem por objeto o assunto do seu primeiro período: a existência necessária de um primeiro princípio e a impossibilidade de as causas serem em número infinito ou de infinita variedade, e portanto limitadas em número e na espécie.

^{1 64} Aristóteles estabelece que é necessário admitir a existência de um princípio e causa primeira, dado que não é infinita a série de causas, quer na continuidade ascendente, quer na diversidade de espécies.

Sentido reto é tradução literal. Fonseca traduz: *progressione recta*; Ross, *an infinite series*; Tricot, *série verticale infinie*; Bonghi, *le cause degli enti non s'infilzano né si specificano all'infinito*.

^{1 65} Isto é, a origem do movimento.

^{1 66} A exemplificação deste parágrafo reporta-se à cosmologia de Empédocles. Aristóteles tem em vista estabelecer a impossibilidade da existência de uma série infinita de causas da mesma espécie, tanto na ordem da causalidade material como na da causalidade eficiente.

seio é em vista da saúde, esta, da felicidade, a felicidade doutra coisa, e que tudo é assim sempre em vista de outra coisa. E analogamente para a quiddidade¹⁶⁷ (3) Com efeito, postos os intermédios, fora dos quais existe um último e um primeiro, o anterior é necessariamente a causa dos que são depois dele. E se nós tivéssemos de dizer qual dos três é a causa, responderíamos que o primeiro: não será seguramente o último, porque o último não é [causa] de nada, nem tampouco o intermédio, que o é de um só. (4) Pouco importa, aliás, que haja um ou mais [intermédios], e que sejam infinitos ou finitos. Ora, dos infinitos assim concebidos, e do infinito em geral, todos os termos são igualmente intermédios até ao atual; de forma que, se nenhum é primeiro, não há absolutamente causa alguma¹⁶⁸. (5) Mas também a descer¹⁶⁹ não é possível chegar ao infinito (dado que existe um princípio ascendente) por forma que a água proceda do fogo, a terra da água e, assim de seguida, se gere sempre mais algum género. Em duas maneiras, com efeito, “isto” vem “daquilo”, quando

se não entenda dizer “isto” depois “daquilo”, como [se se dissesse] depois dos Ístmicos os Jogos Olímpicos, ou como, da criança, que se transforma, o homem, ou da água, o ar¹⁷⁰. (6) Ora, nós dizemos que o homem vem da criança como o já gerado do que está a ser gerado, ou o já completo do que se está completando, pois sempre há um intermédio, como entre o ser e o não-ser, o devir, e o que se está gerando, entre o que é e o que não é. (7) É pois quem aprende um [indivíduo] que devém sábio, e isto significamos ao dizer que do discípulo vem o sábio. Pelo contrário, [a procedência] como a água do ar [dá-se] pela destruição de um dos dois. Por isso, os [dois] primeiros não se sobrepõem reciprocamente, nem do homem se refaz a criança, porque o gerado não vem da própria geração, mas depois da geração¹⁷¹. É assim, pois, que também o dia [é gerado] da aurora, porque vem depois dela, e, por isso, a aurora não [vem] do dia. Os outros, pelo contrário, sobrepõem-se. (8) Mas, em ambos os casos, é impossível proceder até ao infinito: no primeiro, havendo intermédios, há

¹⁶⁷ O raciocínio do período anterior é aqui aplicado à causalidade final (causa “para que”) e à causalidade formal (quiddidade).

¹⁶⁸ Nestes dois parágrafos Aristóteles prova a impossibilidade *ad infinitum* da série das causas, mediante um raciocínio que assim esquematizamos, de harmonia com o comentário de Colle:

A causa de uma série que contenha intermediários é necessariamente um termo anterior aos mesmos intermediários;

Ora, uma série de causas infinitas em sucessão ascendente não pode ter princípio, mas somente intermediários;

Pelo que uma série de causas infinitas se não termina numa causa.

¹⁶⁹ Isto é, a impossibilidade *ad infinitum* da série de causas tanto se dá na ordem ascendente da série causal, isto é, do efeito para a causa, como na ordem descendente, isto é, da causa para o efeito. A demonstração desta última impossibilidade não é tão completa como a anterior, pois apenas incide sobre a causa material.

¹⁷⁰ Pela expressão “isto vem daquilo”, Aristóteles entende a causalidade material e não a relação temporal, ou seja, “isto vem depois daquilo”; e as duas espécies do “isto vem daquilo” que ele tem em vista são as seguintes: o desenvolvimento de uma coisa cuja forma se conserva até o final do seu desenvolvimento, e o nascimento de uma coisa de outra com a forma que lhe é própria. Da primeira destas espécies dá como exemplo o homem que “vem da criança”; da segunda, o ar que “vem” da água.

¹⁷¹ Este período e o que o precede explicitam a distinção das duas espécies do “isto vem daquilo”, indicadas na nota anterior. Quer dizer: na criança que devém homem, a forma do homem feito já existia na criança que ia devindo homem; na água que devém ar, a forma do ar não é o desenvolvimento da forma da água, pois é uma forma nova. Isto significa que quando há continuidade entre os dois extremos, o primeiro e o último, o termo final não retorna ao ponto de partida; e quando não há continuidade, isto é, se dá o nascimento de uma forma nova, quando cessa a forma nova refaz-se a antiga, e vice-versa. Por isso, da água “vem” o ar, e o ar vem da água; e, pelo contrário, se do discípulo “vem” o sábio, o discípulo não “vem” do sábio.

necessariamente um fim, e, no segundo, revertem um ao outro: com efeito, a corrupção de um é a gênese do outro. Ao mesmo tempo, é também impossível que o primeiro, sendo eterno, se corrompa, pois não sendo a geração para cima infinita, é necessário que aquilo, pela prévia corrupção do qual alguma coisa se gera, não seja eterno¹⁷². (9) Demais, a causa "para que" é um fim, e tal que ela não existe em vista de outra coisa, mas as outras em vista dela; de sorte que, se existe um tal [termo] final, não haverá infinito, e, se não [há] nada disto, não haverá a causa "para que". Porém, os que admitem o infinito destroem, sem se aperceberem, a própria natureza do bem. E todavia ninguém empreenderia alguma coisa se não dovesse chegar a um termo, nem haveria inteligência em tais ações. É sempre, com efeito, em vista de alguma coisa que opera o homem racional, e isto é o termo, visto o fim ser um termo¹⁷³. (10) Mas também a quiddidade se não pode reverter a outra definição mais ampla na sua expres-

são, pois a mais próxima é sempre a mais própria, e a que se segue não o é; ora, aquilo cujo primeiro [termo] não existe também não tem o sucessivo¹⁷⁴. (11) Ainda mais, os que tal afirmam destroem o próprio saber, porque não é possível saber antes de chegarmos aos indivisos¹⁷⁵. Até o próprio conhecer se torna impossível: com efeito, os que são infinitos desta forma, como é possível pensá-los¹⁷⁶? Não é o mesmo que na linha, a qual nunca pára nas suas divisões, mas que se não pode pensar se não se fizer uma paragem. Por isso, não conseguirá numerar as suas seções quem a percorra indefinidamente¹⁷⁷. (12) Mas

¹⁷² Passo obscuro que tem dado ensejo a interpretações diferentes. Colle interpreta no sentido de "une nouvelle raison pourquoi les rapports de causalité, entre les êtres qui se succèdent sans relation de devant à devenu, sont réciproques".

¹⁷³ Colle deu clareza a esta argumentação com a seguinte interpretação: "Les arguments tirés de la causalité finale sont les suivants: 1.º La cause "en vue de quoi" est la fin. Or la fin c'est ce qui n'est point en vue de quelque autre chose, mais en vue de quoi sont toutes les autres choses, et qui est donc le dernier en remontant la série. Par conséquent, ou bien il y a, dans cet ordre d'idées, quelque chose de dernier, et alors il n'y a point de série infinie; ou bien il n'y a pas quelque chose de dernier, mais alors il n'y a pas de cause "en vue de quoi", il n'y a pas de cause finale. 2.º Admettre la série infinie dont il vient d'être question, c'est supprimer le bien, puisque cela revient à supprimer la cause "en vue de quoi", c.-à-d. la fin, et que la fin c'est le bien (cf. Eth. Nic. I, 1 e III, 6). 3.º Admettre cette série infinie c'est supprimer l'action, car personne ne veut agir s'il ne doit pas y avoir un terme à son action. Agir sans qu'il doive y avoir un terme à l'action ce ne serait pas le fait d'un être intelligent. Tout être intelligent n'agit-il pas en vue de quelque chose? Or cela c'est un terme. Car ce en vue de quoi on agit c'est la fin, et la fin est un terme".

¹⁷⁴ O período tem por objeto mostrar a inexistência de uma série infinita de causas na ordem da causalidade formal.

¹⁷⁵ Neste período, Aristóteles afirma que a admisão da série infinita das causas na ordem da causalidade formal é contrária à condição lógica do saber, dado que o conhecimento de uma coisa implica o conhecimento da respectiva quiddidade, isto é, das notas próprias da coisa.

A série infinita das causas na ordem formal destrói a própria ciência, tornando-a impossível.

¹⁷⁶ Além de impossibilitar o saber científico, a sucessão *ad infinitum* das causas formais implica também a impossibilidade do simples ato de conhecer seja o que for. Como explica Colle, "não há conhecimento seja do que for senão quando se aprende pelo pensamento a respectiva causa formal, isto é, a sua quiddidade. Nada se sabe de Sócrates, se não se souber que é homem, porque esta é a sua quiddidade, ou causa formal. Pois bem: se a quiddidade de toda e qualquer coisa não é, como Aristóteles sustenta, algo de único e de simples — múltiplo somente sob o ponto de vista lógico —, mas algo de realmente múltiplo, e mesmo de multidão infinita, e por consequência algo de infinito em ato, o conhecimento de uma coisa qualquer não será possível, visto não ser possível aprender pelo pensamento a respectiva quiddidade. Como, diz Aristóteles, poderiam apreender-se pelo pensamento coisas que seriam infinitas deste modo, isto é, em ato?"

¹⁷⁷ Estes períodos relacionam-se com o argumento exposto na nota anterior, e respondem a uma objeção que não está claramente explicitada. Como vimos, o argumento consistiu em estabelecer a impensabilidade de uma coisa cuja quiddidade fosse *ad infinitum*; e a objeção não explicitada contra ele é que o infinito é pensável, visto poder pensar-se a linha, que é um infinito.

Aristóteles refuta esta objeção, dizendo que a linha é infinitamente divisível em potência, mas somente é pensável finita em ato.

também a matéria é necessário pensá-la em qualquer coisa que se mova¹⁷⁸. Porém, nenhum infinito pode existir, doutra forma a infinidade Não pode ser infinita. (13) E, ainda que as espécies das causas fossem em número infinito, mesmo assim não seria possível o conhecer, porquanto nós pensamos saber quando conhecemos as causas¹⁷⁹: ora o infinito por adição¹⁸⁰

¹⁷⁸ Passo de interpretação difícil e para alguns ininteligível. Parece que nele subjaz o argumento da nota anterior: sob certo ponto de vista, a matéria é infinita, porém somente é pensável em coisas que se movam, e portanto limitadas.

não pode ser percorrido num tempo finito.

¹⁷⁹ Na argumentação anterior, Aristóteles procurou provar a inexistência da causalidade *ad infinitum* pelas conseqüências que ela implica; agora, argumenta diretamente contra a existência de espécies de causas *ad infinitum* por tornar impossível o conhecimento seja do que for. Se conhecer uma coisa é conhecê-la pelas suas causas, segue-se que, se se der a existência de espécies de causas *ad infinitum*, não é possível conhecer seja o que for.

Em conclusão: as causas são quatro (material, formal, eficiente e final), e na causalidade de cada uma delas não se dá a sucessão *ad infinitum*.

¹⁸⁰ Infinito por adição opõe-se a infinito por divisão: se este exprime a divisibilidade ao infinito de uma linha dada, o infinito por ação exprime o prolongamento ao infinito de uma linha dada.

CAPÍTULO III¹⁸¹

As audições dependem dos hábitos. Com efeito, naquela maneira em que estamos habituados, assim julgamos que se nos deve falar, e tudo o que for fora disto já não nos parece o mesmo e, por desusado, torna-se-nos mais obscuro e estranho; o habitual é, pois, o mais conhecido. (2) E qual força tenha o hábito, mostram-no as leis, nas quais o fabuloso e o pueril têm, pela virtude do hábito, maior poder do que o conhecimento das mesmas. (3) Assim, uns, se alguém não emprega uma linguagem matemática, não aceitam as suas afirmações; outros, se não se serve de exemplos; outros querem que, como testemunho, se cite um poeta; outros querem tudo rigorosamente [demonstrado] e outros não querem saber de rigor, ou por não o poderem compreender, ou pelo receio do pala-

vreado. O rigor tem, com efeito, um pouco disto, por forma que se afigura a alguns como menos próprio, quer nos contratos, quer nas discussões. (4) É por isso que importa saber como cada coisa se deve aceitar, pois é absurdo procurar ao mesmo tempo a ciência e o método da ciência: nenhum deles, pois, é fácil de apreender. Nem o rigor matemático se deve exigir em todas as coisas, mas somente naquelas que não têm matéria. Por isso este método não é "físico", porque toda a natureza contém, porventura, matéria. Vem daí que devemos primeiro considerar o que é a natureza; tornar-se-á, desta forma, manifesto [o objeto] de que trata a Física < e se compete a uma única ciência, ou a várias, estudar as causas e os princípios¹⁸² >.

¹⁸¹ Este capítulo tem por fim mostrar que o método expositivo varia consoante o auditor e o assunto.

¹⁸² Admite-se geralmente com Bonitz que as palavras entre < > foram interpoladas para estabelecer a ligação deste livro com o começo do livro seguinte (III, B).