

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15

Aristóteles
Metafísica
Livros I, II e III

Tradução, introdução e notas
Lucas Angioni

IFCH/UNICAMP
Fevereiro de 2008

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15

Aristóteles
Metafísica
Livros I, II e III

Tradução, introdução e notas
Lucas Angioni

IFCH/UNICAMP
Fevereiro de 2008

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15

Aristóteles

Metafísica

Livro I (Alfa)

Livro II (Alfa elatton)

Livro III (Beta)

Tradução, introdução e notas

Lucas Angioni

Departamento de Filosofia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
UNICAMP

Fevereiro de 2008

CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO N. 15
IFCH/UNICAMP – Setor de Publicações

Diretor: Prof. Dr. Arley Ramos Moreno

Diretora Associada: Profa. Dra. Nádia Farage

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral:
Profa. Dra. Nádia Farage
Coordenação da Revista Idéias:
Profa. Dra. Maria Lygia Q. de Moraes
Coordenação da Coleção Idéias:
Prof. Dr. Fernando Teixeira da Silva
Coordenação da Coleção Trajetórias:
Prof. Dr. Álvaro Bianchi
Coordenação das Coleções Seriadadas:
Prof. Dr. José Oscar de A. Marques
Coordenação das Coleções Avulsas:
Profa. Dra. Guita Grin Debert

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA,
Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP,
Prof. Dr. Fernando Teixeira – DH,
Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – DF,
Profa. Dra. Maria Lygia Q. de Moraes – DS.
Representantes dos funcionários do Setor: Maria
Cimélia Garcia e Sebastião Rovaris
Representante discente: Fábio Scherer e Eugenio
Braga (pós-graduação) e Renato César Ferreira
Fernandes (graduação)

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução / Universidade Estadual de Campinas. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. n.1 (2002) -- Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002, 71 p.

2008 (15)

ISSN 1676-7074

Título da capa: Aristóteles Metafísica Livros I, II e III.

1. Ontologia. 2. Filosofia primeira. 3. Dialética. 4. Etiologia. 5. Teoria do Conhecimento.
6. Causalidade. I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. II. Título.

CDD 100

Catálogo na Fonte – Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP –
CRB nº 08/5124 / Sandra Ferreira Moreira

Setor de Publicações:

Maria Cimélia Garcia, Hilda Sigala Pereira e Maria Lima.

Gráfica:

Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP – Setor de Publicações

Caixa Postal: 6110

CEP: 13083-970 – Campinas – SP

Tel. (019) 3521.1604 ISSN: 1676-7047 Livraria: 352.1603 – Fax: (019) 3521.1589

pub_ifch@unicamp.br – <http://www.ifch.unicamp.br/pub>

**SOLICITA-SE PERMUTA
EXCHANGE DESIRED**

Capa – Composição e Diagramação – revisão – Impressão
IFCH/UNICAMP

SUMÁRIO

Aristóteles Metafísica Livros I, II e III

Introdução	05
Livro I (Alfa)	09
Livro II (Alfa elatton)	33
Livro III (Beta).....	39
Notas	57
Glossário	61
Bibliografia	67

INTRODUÇÃO

Lucas Angioni

Este volume, com tradução preliminar dos livros I, II e III da *Metafísica* de Aristóteles, inscreve-se no mesmo registro dos demais que publiquei na coleção *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Isto quer dizer que meu intento inicial não é fornecer uma tradução “definitiva”, mas um instrumento de trabalho minimamente satisfatório e, ao mesmo tempo, um primeiro resultado, a ser discutido, avaliado e aprimorado pelos procedimentos adequados. Mas devo acrescentar que este volume conta com uma perspectiva que estava ausente das demais publicações (livros VII-VIII, IV e VI, IX e X da *Metafísica* de Aristóteles). Por mais que a unidade da obra *Metafísica* tenha sido questionada, sobretudo pela vertente “geneticista” inaugurada por Werner Jaeger, alguns fatos permanecem: a argumentação da obra, em seu todo, tem alguma continuidade, ainda que tênue, ainda que entrecortada por várias digressões e emaranhados argumentativos de difícil compreensão; o texto de Aristóteles apresenta alguns padrões lexicais, sintáticos e estilísticos, que se repetem ao longo dos livros. Além disso, ainda que se duvide da unidade da obra, é fundamental, para compreendê-la e, sobretudo, para traduzi-la, considerar sua estrutura em seu todo e reconhecer as diferenças recíprocas entre suas partes. É possível, por exemplo, que uma mesma expressão, usada em contextos diversos, respectivamente em livros diversos, não preserve nem o mesmo sentido, nem a mesma função argumentativa, e, por isso, tenha de ser traduzida de modo respectivamente diverso. O ponto mais importante é que, para diagnosticar essa situação e propor soluções de tradução, devemos ter em mente não apenas as passagens mais relevantes mas também o conjunto da obra.

Por isso, esforcei-me, desde 2004, em obter uma versão preliminar da *Metafísica* em seu todo – uma versão, é claro, ainda não destinada a publicação, mas apta a fornecer para mim mesmo, como tradutor, uma perspectiva satisfatória da obra em seu todo, uma perspectiva pela qual eu pudesse, de maneira determinada (e não por

premissas teórico-metodológicas vagas, “*logikós*”), comparar soluções de tradução para as mesmas expressões e para os mesmos padrões de construção sintática e de estilo, mas em contextos diversos. Essa perspectiva permitiu-me formular com muito mais clareza problemas de ordem lexical. Por exemplo: vale a pena traduzir unificadamente um termo como “*ousia*”, isto é, vale a pena adotar uma única palavra em português, em todos os contextos, ou seria melhor adotar, em respeito a cada contexto, os termos respectivamente mais adequados (“substância”, ou “essência” ou “realidade”)? Uma coisa é formular esse problema de modo geral e buscar resolvê-lo por premissas metodológicas gerais (“princípios mais altos”...), outra coisa é verificar, caso a caso, se as propostas de resolução realmente funcionam em cada contexto particular e permitem preservar o todo.

Pois bem: em posse de uma primeira versão provisória da *Metafísica* em seu todo, tive ocasião de efetuar esse tipo de verificação, e os resultados que adotei foram fruto de criterioso exame das opções disponíveis. Meus principais objetivos de ordem geral podem ser resumidos em dois: por um lado, deixar sempre clara, na versão em português, a argumentação de Aristóteles, bem como a entonação geral de seu texto; por outro lado, sedimentar um vocabulário (não só termos, mas também expressões complexas) especificamente adequado para a versão do texto de Aristóteles em português. Certamente, os resultados a que cheguei ainda são insatisfatórios e, por isso, vem a público este volume, com a tradução preliminar dos livros I, II e III. Reservo para momentos subseqüentes a publicação de volumes com os livros restantes da *Metafísica* (V, XI, XII, XIII e XIV).

Como parâmetros de comparação para sedimentar os resultados que provisoriamente fui apresentando, consultei as seguintes traduções:

– ROSS, David. (1984). *Metaphysics*, in Barnes, J. (ed.), *The Oxford Revised Translation*, Princeton: Princeton Univ. Press.

– MADIGAN, A., SJ . (1999). *Aristotle - Metaphysics, Books B and K 1-2*, Oxford: Clarendon Press (Clarendon Aristotle Series).

– YEBRA, Valentín G. (1982). *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe, Madrid: Gredos, 2ª ed.

Em atenção às dificuldades lexicais, ofereço no final deste volume pequeno glossário, no qual comento algumas alternativas, procuro elucidar alguns problemas e justifico as opções que adotei.

Texto

Para supervisão das variantes de leitura e estabelecimento do texto final a ser traduzido, utilizei as seguintes edições críticas:

– BEKKER, E. (1961). *Aristotelis Opera*, editio altera Olof Gigon, Berlin: Walter De Gruyter.

– JAEGER, Werner. (1957). *Metaphysica*, Oxford: Clarendon Press.

– ROSS. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 vols., Oxford, Clarendon Press.

Para este volume, que não almeja ser mais que uma tradução provisória, adotei como base protocolar o texto estabelecido por David Ross, do qual me distanciei em algumas ocasiões, a partir das indicações contidas em seu próprio aparato crítico e nas demais edições. Fiz um exame sistemático de todas as variantes, em vez de verificá-las apenas quando a dificuldade do próprio texto me ensejasse a fazê-lo.

Agradecimentos

Pelos motivos de sempre, agradecemos a Marco Zingano, Alberto Alonso Muñoz, Roberto Bolzani Filho, Luis Henrique Lopes dos Santos, José Cavalcante de Souza, Luis Márcio Nogueira Fontes, Carlos Alexandre Terra, e todos os participantes do grupo de discussão de traduções do Projeto Temático FAPESP “Ética e Metafísica em Aristóteles”.

Agradeço às diversas agências de fomento que, direta ou indiretamente, permitiram que o presente trabalho se desenvolvesse a contento: o CNPq, pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa, à qual esta tradução está ligada; a FUNCAMP, que, através do FAEPEX, deu apoio a algumas etapas da pesquisa que resulta no presente

Lucas Angioni

volume; a FAPESP, na medida em que as discussões sobre a *Física*, os *Segundos Analíticos* e a *Ética Nicomaquéia*, nos seminários do Projeto Temático FAPESP “Ética e Metafísica em Aristóteles”, durante os anos de 2003-5, tiveram forte influência em minhas opções de tradução.

ARISTÓTELES

METAFÍSICA

Livro I (Alfa)

Capítulo 1

[980a 21] Todos os homens por natureza propendem ao saber. Sinal disso é a estima pelas sensações: até mesmo à parte de sua utilidade, elas são estimadas em si mesmas e, mais que as outras, a sensação através dos olhos. De fato, não apenas para agir, mas também quando nada pretendemos fazer, preferimos o ver a todas as outras (por assim dizer). A causa disso é que, entre as sensações, esta é a que mais nos faz conhecer e mostra muitas diferenças.

[980a 27] Por natureza os animais nascem dotados de sensação e, a partir dela, em alguns deles não se instila memória, mas em outros se instila. Por isso, estes animais são mais perspicazes e mais capazes de aprender do que os que não conseguem recordar-se, e são perspicazes sem aprender todos os que não são capazes de ouvir os sons (por exemplo, a abelha, e se há outro gênero de animais desse tipo), mas aprendem todos os que possuem, além da memória, também esta sensação.

[980b 25] Assim, os outros animais vivem com as aparências e com as recordações, mas compartilham pouco da experiência; o gênero dos homens, por sua vez, vive também com técnica e raciocínios. É da memória que a experiência surge aos homens: diversas recordações de um mesmo fato perfazem a capacidade de uma experiência. E (por assim dizer) mesmo a experiência parece semelhante à técnica e à ciência, e a ciência e a técnica chegam aos homens através da experiência. De fato, a experiência produziu a técnica – como disse Polo –, ao passo que a inexperiência produziu o acaso.

[981a 5] A técnica nasce quando, de diversas considerações de experiência, surge uma única noção universal a respeito de semelhantes. De fato, ter a noção de que tal

e tal coisa foi conveniente a Cálías, que padecia de tal doença, e a Sócrates, e a muitos outros, caso a caso, é próprio da experiência; no entanto, é próprio da técnica ter noção de que tal e tal coisa foi conveniente a todos os de tal e tal qualidade, delimitados por um tipo único, isto é, que padeciam de tal e tal doença (por exemplo, aos fleumáticos, ou biliosos, ou febris).

[981a 12] Em relação ao agir, a experiência parece não ser diferente da técnica, pois, pelo contrário, os experientes têm mais sucesso do que aqueles que, sem a experiência, dominam a explicação (a causa disso é que a experiência é conhecimento de coisas particulares, ao passo que a técnica é conhecimento de universais, e todas as ações e processos são concernentes a algo particular: de fato, quem medica não cura *o homem*, a não ser por concomitância, mas cura Cálías, Sócrates ou algum outro que se denomina deste modo, ao qual sucede como concomitante ser homem; assim, se alguém, sem experiência, tiver uma explicação, e se conhecer o universal, mas ignorar o particular nele incluído, muitas vezes poderá cometer erros em seus curativos, pois é o particular que é curável). Entretanto, achamos que o conhecer e o saber pertencem mais à técnica do que à experiência, e julgamos os técnicos mais sábios do que os experientes, como se a sabedoria acompanhasse todos eles sobretudo pelo conhecer. Isso, porque uns conhecem a causa, mas outros não: os experientes conhecem o “*que*”, mas não o “*por que*”, mas aqueles outros conhecem o “*por que*” e a causa. Por isso, em cada domínio, também consideramos que os “mestres-de-obra” sabem mais e são mais valiosos e sábios que os “trabalhadores braçais”, porque sabem as causas daquilo que está sendo produzido (ao passo que estes últimos, tal como certas coisas inanimadas, fazem algo, mas fazem sem saber aquilo que fazem - como, por exemplo, o fogo queima -, mas os inanimados fazem cada coisa devido a certa natureza, ao passo que os “trabalhadores braçais” fazem por hábito), como se os considerássemos mais sábios não por serem capazes de agir, mas porque dominam a explicação e conhecem as causas.

[981b 7] Em geral, é sinal de quem sabe (e de quem não sabe) ser capaz de ensinar, e, por isso, julgamos que a técnica é mais conhecimento que a experiência, pois uns são capazes, mas os outros não são capazes de ensinar.

[981b 10] Além disso, julgamos que nenhuma sensação é sabedoria, embora sejam elas os conhecimentos mais decisivos a respeito das coisas particulares; não obstante, elas não dizem o porquê a respeito de nada - por exemplo, *por que* o fogo é quente -, mas apenas dizem *que* é quente.

[981b 13] Quem pela primeira vez inventou uma técnica para além das percepções comuns provavelmente deve ter sido admirado pelos homens não apenas porque algum dos achados era útil, mas por ser alguém sábio e diferente dos outros; e, quando outros inventaram mais técnicas, umas para as necessidades, outras para o divertimento, estes, provavelmente, foram considerados mais sábios que aqueles, porque seus conhecimentos não eram voltados à utilidade. Por isso, quando todas as técnicas deste tipo estavam já constituídas, foram inventadas as ciências que não são voltadas nem ao prazer, nem às necessidades, e primeiramente nas regiões em que primeiramente se teve lazer. Por isso, as técnicas matemáticas constituíram-se primeiramente no Egito, pois lá o grupo dos sacerdotes teve lazer.

[981a 25] Foi dito nas discussões éticas qual é a diferença entre técnica, ciência e demais itens homogêneos. Mas aquilo em vista de que empreendemos este argumento, eis o que é: todos consideram que a denominada “sabedoria” é a respeito das primeiras causas e princípios. Conseqüentemente, conforme foi dito antes, reputa-se que o experiente é mais sábio que aqueles que detêm uma sensação qualquer; o técnico, mais sábio que os experientes; os mestres de obra, mais sábios que os “trabalhadores braçais”, e as ciências teóricas, mais ciência que as produtivas.

[982a 1] É evidente, portanto, que a sabedoria é uma ciência a respeito de certos princípios e causas.

Capítulo 2

[982a 3] Dado que procuramos essa ciência, devemos investigar o seguinte: a respeito de quais causas e de quais princípios a sabedoria é uma ciência? Ora, se assumirmos as concepções que temos a respeito dos sábios, disso poderá surgir, talvez, algo mais claro.

[982a 8] Concebemos, primeiramente, que um sábio conhece tudo, na medida do possível, sem ter conhecimento de cada coisa particular. Em seguida, consideramos sábio aquele que é capaz de conhecer coisas difíceis, isto é, que não são fáceis de conhecer para o homem comum (o sentir é comum a todos e, por isso, é fácil e não é “sábio”). Além disso, no que respeita a qualquer conhecimento, consideramos ser mais sábio aquele que é mais exato e que tem maior capacidade de ensinar as causas. E, entre as ciências, consideramos ser sabedoria antes aquela que é escolhida em vista de si mesma e graças ao saber, de preferência àquela que é escolhida em vista dos resultados; e consideramos ser sabedoria antes a que comanda, mais do que a

subordinada – pois é preciso que o sábio não seja mandado, mas mande; e é preciso não que ele obedeça a outro, mas que lhe obedeça o menos sábio.

[982a 19] São tais e tantas as concepções que temos a respeito da sabedoria e dos sábios; entre elas, conhecer tudo pertence, necessariamente, àquele que sobretudo detém um conhecimento universal (pois este conhece de certo modo todos os itens subjacentes), e, por assim dizer, o mais difícil para os homens comuns é conhecer estes itens, quais sejam, os mais universais (pois são os mais afastados das sensações), e, entre as ciências, são mais exatas as que sobretudo são de itens primeiros (pois as ciências que procedem de menos princípios são mais exatas que as que procedem por acréscimo; por exemplo, a aritmética é mais exata que a geometria); além do mais, também comporta maior poder de ensinar o conhecimento que considera as causas (pois são estes que ensinam: os que dizem as causas a respeito de cada coisa); e o saber (ou o conhecer) em vista do próprio saber pertence sobretudo ao conhecimento daquilo que é mais cognoscível (pois quem escolhe o conhecer em vista do próprio conhecer escolherá sobretudo o conhecimento que é mais conhecimento, e este é o conhecimento daquilo que é o mais cognoscível), e os itens mais cognoscíveis são os primeiros, isto é, as causas (pois é devido a elas e a partir delas que os demais itens vêm a ser conhecidos, mas não é através dos itens subordinados que elas vêm a ser conhecidas), e, entre os conhecimentos, o que é mais comandativo, isto é, mais comandativo do que o subordinado, é aquele que sabe em vista de que cada coisa deve ser feita; e isso é o bem de cada coisa e, em geral, é o *melhor*, em toda natureza.

[982b 7] Por tudo que foi dito, a denominação que procuramos recai sobre a mesma ciência: ela deve ser uma ciência que estuda os primeiros princípios e causas (pois também o *bom*, isto é, o *em vista de que*, é uma das causas).

[982b 11] Que ela não é um conhecimento produtivo, é evidente também pelos que primeiro filosofaram: de fato, os homens, tanto agora como no início, começaram a filosofar devido ao admirar-se, admirando inicialmente, entre as coisas surpreendentes, aquelas que estavam à mão, em seguida, paulatinamente progredindo e formulando impasses sobre problemas maiores, por exemplo, sobre as afecções da lua, do sol e dos astros, e sobre a geração do todo.

[982b 17] Ora, quem formula impasses e se admira julga ser ignorante (por isso, também o apreciador de estórias é de certo modo filósofo, pois as estórias constituem-se de fatos admiráveis); conseqüentemente, se filosofaram justamente para fugir da ignorância, é claro que buscaram conhecer pelo saber e não em vista de alguma

utilidade. Assim testemunham os próprios acontecimentos: por assim dizer, essa sabedoria começou a ser buscada quando já se encontravam satisfeitas todas as necessidades concernentes à facilitação e ao divertimento. É evidente, então, que a buscamos não devido a outra utilidade, mas, tal como dizemos que é livre o homem que é em vista de si mesmo e não é de outro, do mesmo modo dizemos que apenas ela, entre os conhecimentos, é livre, pois apenas ela é em vista de si mesma.

[982b 28] Por isso, é com justiça que se poderia considerar a posse dela como não humana, pois a natureza dos homens é de vários modos escrava, de modo que, segundo Simônides, “apenas deus poderia ter tal prêmio”, mas, com relação ao homem, não é digno não buscar o conhecimento que lhe é conforme. Ora, se os poetas falam com acerto, e se o divino naturalmente é invejoso, é plausível que isso suceda sobretudo neste caso, isto é, que sejam infelizes todos os eminentes. Mas nem cabe que o divino seja invejoso – pois, pelo contrário, segundo o ditado, “muito mentem os aedos” – nem se deve considerar mais valioso que este algum outro conhecimento. De fato, o mais divino é também mais valioso; e apenas ela seria de tal tipo, por duas maneiras: é divino, entre os conhecimentos, aquele que sobretudo deus poderia possuir, e aquele que fosse de itens divinos. E apenas ela satisfaz ambos esses requisitos: todos reputam que deus se conta entre as causas e é um princípio, e um tal conhecimento apenas, ou sobretudo, deus poderia possuir. E todos os outros conhecimentos são mais necessários que ela, mas nenhum é melhor.

[983a 11] No entanto, é preciso que a posse dela de certo modo nos deixe no lado oposto às investigações do começo. Pois, como dissemos, todos começam a investigar por se admirar de que tal e tal coisa seja assim, como no caso das marionetes autômatas, ou a respeito das voltas do sol, ou a respeito da incomensurabilidade da diagonal (de fato, a todos os que ainda não consideraram as causas parece ser espantoso que algo não seja mensurável pelo menor de todos). Mas é preciso, conforme se diz, terminar no estado oposto e melhor, como nesses casos, quando se aprende: de fato, nada poderia causar mais espanto para um homem que sabe geometria do que a diagonal tornar-se comensurável.

[983a 21] Está dito, portanto, qual é a natureza da ciência que está sendo procurada, e qual é o alvo que esta investigação e este estudo em seu todo devem alcançar.

Capítulo 3

[983a 24] Dado ser evidente que é preciso tomar conhecimento das causas que se dão como princípio (pois afirmamos conhecer cada coisa precisamente quando julgamos discernir sua causa primeira), e dado que as causas se dizem de quatro maneiras – das quais afirmamos que uma é a essência e o “*aquilo que o ser é*” (de fato, o “*por que*” se reduz à definição última, e o “*por que*” é primeiramente causa e princípio), outra, a matéria e o subjacente, em terceiro lugar, a de onde se dá o começo do movimento, em quarto lugar, a causa oposta a esta última, o “*em vista de que*” e o bom (de fato, é este o acabamento de toda geração e movimento) – estudou-se isso suficientemente nas discussões sobre a natureza; não obstante, tomemos aqueles que, antes de nós, adentraram no exame dos entes e filosofaram a respeito da verdade. Evidentemente também eles propuseram certos princípios e causas; assim, isso será de algum modo propício, à medida em que avançamos no presente estudo: de fato, ou encontraremos um outro gênero de causa, ou confiaremos mais nas que agora foram mencionadas.

[983b 6] Entre os que primeiro filosofaram, a maior parte julgou que eram princípios de todas as coisas apenas os princípios em forma de matéria. De fato, o item primeiro de que tudo se constitui, do qual tudo vem a ser e no qual, por último, tudo se corrompe – subsistindo uma essência, modificada, porém, em suas afecções – eis o que afirmam ser elemento e princípio dos entes, e, por isso, julgaram não ser verdade que algo vem a ser e se destrói, dado que essa natureza sempre se preservaria – tal como não afirmamos que Sócrates vem a ser sem mais, quando ele vem a ser belo ou musical, nem afirmamos que ele se destrói, quando perde essas características, dado que aquilo que subjaz, Sócrates, permanece o mesmo; de igual modo, nenhuma das demais coisas viria a ser ou se destruiria, dado que sempre haveria certa natureza, ou uma única, ou mais de uma, da qual viriam a ser as demais coisas, preservando-se ela mesma.

[983b 18] No entanto, não propõem o mesmo número nem a mesma forma do princípio desse tipo. De fato, Tales, o iniciador desse tipo de filosofia, afirma que é a água (por isso, declarou também que a terra está sobre a água), assumindo essa concepção talvez por ver que o alimento de tudo é úmido e que o próprio calor surge do úmido e nele se nutre (é princípio, para todas as coisas, aquilo de que a coisa vem a ser) – assumindo essa concepção por essas razões, e porque as sementes de todas as coisas têm a natureza úmida, e a água é o princípio da natureza para todos os úmidos.

[983b 27] Alguns julgam que também os antigos, muito antes da geração atual, e que foram os primeiros a se pronunciar sobre deuses, conceberam desse modo a respeito da natureza, pois puseram Oceano e Tétis como pais da geração, e a água (a por eles denominada “Estige”) como juramento dos deuses; com efeito, o que é mais antigo é mais valioso, e o juramento é o mais valioso.

[983b 33] Talvez não seja claro se essa opinião a respeito da natureza é antiga e remota. No entanto, se diz que Tales pronunciou-se desse modo sobre a causa primeira (ninguém consideraria justo pôr Hípon entre estes, devido à ingenuidade de seu pensamento); Anaxímenes e Diógenes consideraram o ar como anterior à água e como princípio, mais que os corpos simples; Hipaso de Metaponte e Heráclito de Éfeso consideraram como princípio o fogo; Empédocles, por sua vez, considerou como princípios os quatro, acrescentando como quarto, além dos mencionados, a terra (de fato, afirmou que eles permanecem e não vêm a ser, senão por número e pouquidade, congregando-se em algo único e desagregando-se a partir de algo único); Anaxágoras de Clazômenas, anterior a este último pela idade, mas posterior por suas obras, afirmou que os princípios são ilimitados: de fato, afirmou que todas as coisas homeômeras (como água e fogo) vêm a ser e se destroem deste modo, a saber, apenas por congregação e desagregação, e que não vêm a ser nem se destroem de nenhum outro modo, mas permanecem eternos.

[984a 16] Por esses filósofos, julgaríamos que é causa apenas a que assim se diz em forma de matéria. No entanto, na medida em que avançaram desse modo, o próprio assunto abriu-lhes caminho e os forçou a investigar: de fato, ainda que qualquer vir a ser ou corromper-se provenha de uma única coisa (ou mesmo de muitas), por que isso sucede, isto é, qual é a causa? Seguramente, não é a coisa subjacente que por si mesma faz ela mesma modificar-se. Quero dizer, por exemplo, que a madeira não é causa pela qual ela se modifica (nem o bronze é causa pela qual ele se modifica); tampouco é a madeira que produz uma cama ou o bronze que produz uma estátua, antes, é algo distinto que é causa da mudança. Ora, procurar isso é procurar o outro princípio, como diríamos, de onde se dá o começo do movimento.

[984a 27] Assim, os que bem no começo lançaram-se a esse tipo de estudo e afirmaram que o subjacente era um só não perceberam nenhuma dificuldade consigo mesmos, mas alguns que afirmaram que o subjacente era um só, como que vencidos por essa investigação, afirmaram que o um era não-suscetível de movimento, assim como a natureza em seu todo, e não-suscetível não apenas a geração e corrupção (pois

isso era antigo e todos o admitiam), mas também a qualquer mudança de outro tipo, e isso lhes é peculiar. Assim, entre os que afirmaram que o todo era um só, a nenhum ocorreu perceber esse tipo de causa, a não ser, se for o caso, a Parmênides, e apenas na medida em que, de certo modo, ele considerou as causas não como uma só, mas como duas. Isso poderia ter sido sustentado antes por aqueles que propuseram mais princípios, por exemplo, aos que propuseram quente e frio, ou fogo e terra, dado que se utilizam do fogo como se ele possuísse uma natureza propiciadora de movimento, e, da água, da terra e dos outros desse tipo, utilizam-se do modo contrário.

[984b 8] Mas, depois desses predecessores e dos princípios desse tipo – dado que não são suficientes para gerar a natureza dos entes –, novamente estrangidos pela própria verdade (como dissemos) buscaram o princípio seguinte. Do fato de alguns entes se comportarem bem e ajustadamente, e virem a ser bem e ajustadamente, não é plausível que seja causa nem o fogo, nem a terra, tampouco outra coisa desse tipo, nem é plausível que eles assim tenham concebido. Tampouco cairia bem atribuir fato de tal monta ao espontâneo ou ao acaso. Assim, quando alguém afirmou que, como nos animais, também na natureza a inteligência estaria inerente como causa do mundo e da inteira ordenação, ele surgiu como um sóbrio, à parte dos antecessores, que se pronunciavam ao léu. Ora, sabemos claramente que Anaxágoras alcançou tais argumentos, embora Hermótimo de Clazômenas tenha alguma razão para ser antes assim designado. Os que conceberam desse modo ao mesmo tempo consideraram que a causa de ser ajustadamente era um princípio dos entes, e a consideraram como o tipo de causa a partir da qual o movimento se dá nos entes.

Capítulo 4

[984b 23] É plausível suspeitar que Hesíodo foi o primeiro que procurou tal coisa, bem como outro que tiver considerado como princípio entre os entes amor ou apetite – Parmênides, por exemplo; de fato, construindo a geração do todo, ele diz: “tramou amor como primeiro de todos os deuses”; Hesíodo, por sua vez, diz: “como primeiro de tudo, veio a ser caos, em seguida, a terra de seios largos, e o amor, que brilha em todos os imortais”, como sendo preciso que exista entre os entes uma causa que possa mover e congregar as coisas.

[984b 31] Seja-nos permitido decidir depois de que modo é preciso ordená-los e dizer quem foi o primeiro. Por outro lado, como também estavam presentes evidentemente na natureza os contrários das coisas boas (isto é, não apenas ordem e

algo belo, mas também desordem e algo feio) e as coisas ruins eram mais numerosas que as boas, assim como as feias eram mais numerosas que as belas, alguém, deste modo, introduziu Amizade e Ódio: cada um deles como causa respectiva dos opostos. De fato, se alguém acompanhar e compreender pelo pensamento e não por aquilo que Empédocles balbucia, descobrirá que a Amizade é causa das coisas boas, e o Ódio, causa das coisas ruins. Por conseguinte, se alguém disser que Empédocles de certo modo afirmou e afirmou pela primeira vez que o bem e o mal são princípios, plausivelmente dirá com acerto, dado que a causa de todas as coisas boas é o que é bom em si mesmo.

[985a 10] Como dissemos, até esse ponto, eles alcançaram duas causas, entre as que distinguimos nas discussões sobre a natureza, a matéria e aquilo de onde procede o movimento, mas confusamente e sem nenhuma clareza, como fazem nas lutas os que não são treinados: de fato, dando voltas e voltas, muitas vezes eles acertam belos golpes, mas não o fazem por conhecimento, como tampouco aqueles primeiros sabem o que dizem, dado que, por assim dizer, quase não se utilizam delas, a não ser em pequena medida. De fato, Anaxágoras utiliza-se ao léu da inteligência em sua cosmogonia; isto é, quando tem impasse em saber por que causa algo se dá necessariamente, ele a arrasta, mas, nos demais casos, declara como causa do que vem a ser, em vez da inteligência, qualquer outra coisa. Empédocles utiliza-se dessas causas mais do que ele, mas tampouco o faz suficientemente, nem encontra nelas coerência. Ao menos é certo que, de vários modos, sua Amizade desagrega e seu Ódio congrega. De fato, quando o todo é separado nos elementos pelo Ódio, o fogo congrega-se em um só, bem como cada um dos demais elementos; em contrapartida, quando, pela Amizade, eles novamente agregam-se em uma só coisa, necessariamente, as partes de cada um desagregam-se de novo.

[985a 29] Empédocles, em comparação com os antecessores, foi o primeiro a introduzir distinções de causa, ao conceber o princípio de movimento não como um só, mas como dois, opostos entre si; além disso, foi o primeiro a afirmar que os elementos, que se dizem em forma de matéria, são quatro (no entanto, não se utiliza dos quatro, mas como se fossem apenas dois: utiliza-se do fogo como fogo mesmo, mas utiliza-se dos opostos terra, ar e água como se fossem uma única natureza; podemos apreender isso estudando seus versos).

[985b 2] Como dissemos, Empédocles afirmou tantos princípios, de tal modo. Já Leucipo e seu companheiro Demócrito afirmaram que são elementos o cheio e o

vazio, concebendo um deles como ente, outro, como não-ente, o cheio e pleno como ente, o vazio como não-ente (por isso, disseram que o ente não *é* mais que o não-ente, dado que tampouco o corpo *é* mais que o vazio), e conceberam-nos como causas dos entes a título de matéria. E, assim como os que conceberam como uma única coisa a essência subjacente geraram as demais pelas modificações dela, considerando o raro e o denso como princípios das modificações, também eles, do mesmo modo, afirmaram que as diferenças são causas das demais coisas. No entanto, afirmam que essas diferenças são três: figura, ordem e posição. De fato, afirmam que o ente difere por arranjo, por contato e por direção: dessas coisas, o arranjo *é* figura, o contato *é* ordem, e a direção *é* posição. Com efeito, “A” *é* diferente de “N” por figura; “AN” *é* diferente de “NA” por ordem; e “N” *é* diferente de “Z” por posição. Sobre o movimento, saber de onde e como ele pode-se dar nos entes, também eles, de modo similar aos demais, deixaram-no de lado facilmente.

[985b 20] Assim, sobre as duas causas, como dissemos, parece que até esse ponto foram buscadas pelos de antes.

Capítulo 5

[985b 23] No tempo desses e antes deles, os chamados Pitagóricos, sendo os primeiros a se aplicar nas matemáticas, as desenvolveram e, nutrindo-se nelas, julgaram que seus princípios seriam princípios de todos os entes. Dado que, em tal domínio, os números são por natureza os primeiros, e dado que julgaram observar neles muitas semelhanças com as coisas que são e vêm a ser, mais do que no fogo, na terra e na água, visto que tal e tal característica dos números era justiça, tal e tal outra, alma e inteligência, tal e tal outra, oportunidade (semelhantemente, por assim dizer, com todas as demais), e, além disso, vendo que as características e razões das escalas musicais se davam em números – dado que todas as demais coisas mostravam-se similares aos números em sua inteira natureza, e que os números eram os itens primeiros de toda natureza, conceberam que os elementos dos números eram elementos de todos os entes, e conceberam que o céu em seu todo era escala musical e número.

[986a 3] E todas as concordâncias que viam nos números e nas escalas em relação às características e partes do céu, e em relação a sua inteira ordenação, reuniram-nas e aplicaram-nas em seu todo. Se algo porventura faltasse, ansiavam por manter sua proposta coerente. Quero dizer, por exemplo: como a década parecia-

lhes ser perfeita e envolver a natureza dos números em seu todo, afirmaram que são dez também as coisas que se transladam no céu, mas, sendo apenas nove as evidentes, propuseram, por isso, a Anti-Terra, como décima. Em outras discussões, esse assunto foi por nós delimitado com mais precisão. Eis graças a que os examinamos: para que tomemos deles quais coisas consideraram ser os princípios, e de que modo elas caem sob as causas mencionadas.

[986a 15] Pois bem: evidentemente, também eles consideraram o número como princípio a título de matéria dos entes, e a título de características e disposições, e, como elementos do número, o par e o ímpar, dos quais um seria limitado, o outro, ilimitado, e o um se constituiria de ambos (pois seria par e ímpar), e o número seria constituído pelo um, e o céu em seu todo, como foi dito, seriam números.

[986a 22] Entre eles mesmos, outros afirmam que os princípios são dez, enunciados em colunas coordenadas – limite - ilimitado, ímpar - par, um - múltiplo, direito - esquerdo, macho - fêmea, em repouso - em movimento, retilíneo - curvo, luz - sombra, bem - mal, quadrado - retangular –, modo pelo qual também Alcmeão de Crotona parece ter concebido: ou ele tomou tal argumento deles, ou eles o tomaram dele; de fato, Alcmeão realmente declarou de maneira similar a eles, pois disse que as diversas coisas humanas são duas, propondo contrariedades não como estes últimos, isto é, determinadas, mas casuais, como branco- negro, doce - amargo, bem - mal, grande- pequeno. Com efeito, ele lançou indefinidamente os restantes contrários, ao passo que os Pitagóricos declaram quantas e quais eram as contrariedades.

[986b 2] Assim, deles, é possível tomar o seguinte: que os princípios dos entes são contrários. Mas, quantos e quais são eles, é preciso tomar de cada um. Por outro lado, nada foi claramente articulado por eles sobre como seria possível congregá-los nas causas mencionadas, mas parecem ter classificado os elementos como se fossem em forma de matéria: de fato, dizem que a realidade se constitui e se plasmou deles, como itens imanes.

[986b 8] Assim, é suficiente examinar com estas considerações o pensamento dos antigos que afirmaram mais de um elemento da natureza. Há outros, porém, que declararam a respeito do todo como se ele fosse uma única natureza, embora nem todos o tenham feito do mesmo modo, nem com relação ao acerto, nem com relação ao acordo com a natureza. Para a presente investigação das causas, de modo algum convém uma discussão sobre eles (de fato, não geraram do um a título de matéria – como alguns estudiosos da natureza –, considerando o ente como um só, mas se

pronunciaram de outro modo; de fato, aqueles acrescentam o movimento, ao gerar o todo, mas estes afirmam que o um é não-suscetível de movimento); não obstante, é apropriado à presente investigação na seguinte medida:

[986b 18] Parmênides parece ter alcançado aquilo que é um pela razão, ao passo que Melisso alcançou aquilo que é um pela matéria (por isso, um o concebe como limitado, o outro, como ilimitado); Xenófanes, por sua vez, tendo sido o primeiro a unificar (de fato, se diz que Parmênides veio a ser seu aprendiz), não disse nada claro, nem parece ter alcançado nenhuma dessas naturezas, mas, considerando o céu em seu todo, afirmou que o um é deus. Como dissemos, eles devem ser deixados de lado na presente investigação, dois deles inteiramente, por serem um pouco mais vulgares, Xenófanes e Melisso. Mas Parmênides parece, de certo modo, ter-se pronunciado com mais visão: de fato, julgando que o não-ente não era nada, além do ente, pensou que necessariamente haveria um só, o ente, e nada mais (a respeito disso, pronunciamos de modo mais claro nas discussões sobre a natureza). No entanto, forçado a acompanhar as evidências, e concebendo pela razão que havia só o um, mas, pela sensação, que havia mais de um, propôs duas causas e dois princípios, o quente e o frio, denominando-os como fogo e terra; entre eles, ordenou o quente sob o ente, e o outro, sob o não-ente.

[987a 2] Assim, do que foi dito, e dos sábios que tomaram assento nesta discussão, é isto que herdamos: dos primeiros sábios, um princípio corpóreo (pois água, fogo e coisas desse tipo são corpos), de alguns, um único princípio corpóreo, de outros, vários; todos eles, porém, os propuseram em forma de matéria; outros propuseram esta causa e, além dela, a de onde provém o movimento, e alguns propuseram uma só deste tipo, outros, duas. Até os Itálicos, excluindo-os, os demais pronunciaram-se de maneira mais turva a respeito delas, embora, como dissemos, tenham utilizado duas causas; entre essas, alguns conceberam a de onde provém o movimento como uma única, outros, como duas. Os Pitagóricos, do mesmo modo, propuseram duas causas, mas acrescentaram algo que lhes é peculiar: julgaram que o ilimitado (assim como o limitado) não seria outra natureza (isto é, não seria fogo, terra, ou outra coisa desse tipo), mas julgaram que o ilimitado em si mesmo e o um em si mesmo seriam essência das coisas das quais se predicam, e, por isso, julgaram que o número seria a essência de todas as coisas.

[987a 19] Assim, a respeito dessas causas, declararam desse modo; já a respeito do “o que é”, começaram a falar e a definir, mas se empenharam de modo muito simplório. De fato, propunham definições de modo superficial, e julgavam que seria

a essência da coisa aquele primeiro item a que fosse atribuído um termo proposto, como se alguém achasse que o dobro e a díada fossem a mesma coisa porque o dobro se atribui primeiramente à díada. No entanto, o ser para o dobro não é o mesmo que o ser para a díada; caso contrário, o um será muitos (o que, de fato, também lhes sucedia).

[987a 27] São essas coisas, portanto, que é possível recolher junto aos de antes e aos demais.

Capítulo 6

[987a 29] Depois da mencionada filosofia, sobreveio a obra de Platão, a qual em muitos aspectos lhes acompanha, mas possui coisas peculiares, para além da filosofia dos Itálicos. De fato, desde jovem tendo convivido primeiramente com Crátilo e com as opiniões heraclíticas, que todas as coisas sensíveis sempre estão em fluxo e que delas não há conhecimento, assim as concebeu também depois. Mas, aceitando Sócrates – que se empenhou em estudar assuntos éticos, mas nada sobre a natureza em seu todo, procurando naqueles primeiros o universal, e sendo o primeiro a demorar o pensamento nas definições – por tal razão julgou que isso se daria a respeito de outras coisas, mas não a respeito das sensíveis, dado que seria impossível haver definição comum de qualquer coisa sensível, na medida em que elas estão sempre em mudança. Assim, ele denominou os entes de tal tipo como Idéias, e julgou que todas as coisas sensíveis estavam à parte delas e por elas se designavam: por participação, as coisas múltiplas seriam homônimas às Formas.

[987b 10] Ele apenas mudou o termo “participação”. De fato, os Pitagóricos afirmam que os entes são por imitação dos números, mas Platão diz que são por “participação”, mudando o termo. No entanto, evitaram investigar abertamente o que porventura seria a participação ou a imitação das Formas.

[987b 14] Além disso, afirma que, além das coisas sensíveis e das Formas, há as coisas matemáticas como intermediárias, diferentes das sensíveis por serem eternas e não suscetíveis de movimento, diferentes das Formas porque são muitas as semelhantes, ao passo que cada Forma é uma única.

[987b 18] Dado que as Formas seriam causas das demais coisas, julgou que os elementos delas seriam elementos de todos os entes. Assim, afirmou que o Grande e o Pequeno são princípios a título de matéria, e que o Um é princípio como essência: de fato, os números se constituíram dos dois, por participação no Um.

[987b 22] Que o Um é essência, e que se denomina “Um” sem ser outra coisa, dizia de modo similar aos Pitagóricos, e, do mesmo modo que eles, dizia que os números eram causa da essência para as demais coisas. No entanto, é-lhe peculiar introduzir, no lugar do ilimitado (que era um só), uma díade, isto é, constituir o ilimitado do Grande e do Pequeno. Além disso, ele afirma que os números existem à parte das coisas sensíveis, mas eles afirmam que os números são as próprias coisas, e não propõem as coisas matemáticas como intermediárias.

[987b 29] Assim, conceber o Um e os números à parte das coisas (e não como os Pitagóricos), bem como a introdução das Formas, proveio de sua investigação nos argumentos (de fato, os de antes não participavam da dialética). Por outro lado, concebeu a outra natureza como díade porque os números, com exceção dos primos, geram-se naturalmente dela, como de uma massa. No entanto, é de modo contrário que ocorre: não é razoável deste modo. De fato, eles fazem muitas coisas de uma matéria, e a forma gera apenas uma vez; no entanto, de uma única matéria, evidentemente surge apenas uma mesa, mas quem aplica a forma, sendo um só, pode fazer várias mesas, e é de modo semelhante que o macho comporta-se em relação à fêmea: a fêmea impregna-se com uma única cópula, mas o macho pode impregnar várias. De fato, estas coisas são imitações daqueles princípios.

[988a 7] Assim, Platão delimitou desse modo a respeito das coisas que estamos investigando. Pelo que foi dito, é evidente que ele utilizou-se apenas de duas causas, a causa do “o que é” e a causa conforme à matéria (de fato, as Formas são causas do “o que é” para as demais coisas, e o Um o é para as Formas). Também é evidente qual é a matéria subjacente – a díade, isto é, o Grande e o Pequeno – da qual se dizem as Formas, no caso das coisas sensíveis, e da qual se diz o Um, no caso das Formas. Além disso, distribuiu a causa do bem e do mal para cada um dos elementos, como dissemos também alguns filósofos que predecessores (isto é, Empédocles e Anaxágoras) tentaram fazer.

Capítulo 7

[988a 18] Foi de maneira sucinta e sumária que examinamos quem se pronunciou sobre os princípios e sobre a verdade, e de que modo o fez; mesmo assim adquirimos deles o seguinte: entre os que se pronunciaram sobre princípio e causa, ninguém mencionou um tipo de causa além das que foram delimitadas em nossas discussões sobre a natureza; pelo contrário: todos eles, embora de maneira confusa,

manifestamente as alcançaram de algum modo. De fato, alguns conceberam o princípio como matéria, quer tenham proposto uma só, quer tenham proposto várias, quer a tenham considerado um corpo, quer a tenham considerado incorpórea. Por exemplo: Platão propôs o Grande e o Pequeno, os Itálicos propuseram o ilimitado, Empédocles propôs fogo, terra, água e ar, Anaxágoras propôs a infinidade das homeomerias. De fato, todos eles atingiram esse tipo de causa, bem como todos os que propuseram ar, fogo, água, ou algo mais denso que o fogo, porém mais sutil que o ar (de fato, alguns afirmaram que o elemento primeiro é algo de tal tipo).

[988a 32] Estes alcançaram apenas esse tipo de causa, mas outros alcançaram aquela de onde procede o início do movimento (isto é, todos os que conceberam como princípios amizade e ódio, ou inteligência, ou amor). Por outro lado, ninguém apresentou com clareza “aquilo que o ser é” e a essência, embora os que propuseram as Formas tenham-no mencionado mais (de fato, não conceberam as Formas como matéria dos sensíveis, nem o Um como matéria das Formas, tampouco as conceberam como se daí surgisse um início de movimento – pois afirmam que elas são causas, antes, da insuscetibilidade ao movimento e do estar em repouso –, mas apresentam as Formas como “aquilo que o ser é” para cada uma das demais coisas e o Um como “aquilo que o ser é” para as Formas).

[988b 6] Aquilo em vista de que se dão as atividades, mudanças e movimentos, de certo modo o propõem como causa, mas não o propõem desse modo, isto é, do modo que naturalmente convém. De fato, aqueles que propõem a inteligência ou a amizade consideram tais causas a título de *bom*; no entanto, não as propõem como se algo fosse o caso ou viesse a ser em vista delas, mas como se os movimentos procedessem delas. Da mesma maneira, também os que afirmam que o Um e o Ente são de tal natureza afirmam que são causas da essência, mas não afirmam que algo é o caso ou vem a ser precisamente em vista disso. Por conseguinte, sucede que, de certo modo, propõem e não propõem o bem como causa: de fato, não o propõem sem mais, mas apenas por concomitância.

[988b 16] Assim, que está delimitado corretamente quantas e quais são as causas, todos eles parecem testemunhar-nos, por não serem capazes de atingir outro tipo de causa. Além disso, é evidente que todos os princípios devem ser procurados dessa maneira ou de modo similar. Depois disso, percorramos os impasses pertinentes ao modo pelo qual cada um deles se pronunciou e ao modo pelo qual se dão os princípios.

Capítulo 8

[988b 22] Evidentemente, enganam-se de muitos modos os que concebem que o todo é um, isto é, uma única natureza a título de matéria, e a concebem como corpórea e dotada de grandeza. De fato, concebem elementos apenas dos corpos, mas não das coisas incorpóreas, e há também coisas incorpóreas. E, propondo-se a afirmar as causas concernentes a geração e corrupção, e a respeito de tudo procedendo como estudiosos da natureza, suprimem a causa do movimento.

[988b 28] Além disso, erraram porque não conceberam a essência e o “o que é” como causa de coisa alguma, e, ainda, por terem afirmado como princípio qualquer um dos corpos simples (exceto a terra) sem observar de que modo assumem sua geração recíproca (refiro-me a fogo, água, terra e ar). De fato, uns surgem de outros por congregação, outros, por separação, e isso faz a maior diferença em relação a ser anterior ou posterior. De certo modo, julgaríamos que, de todos, é mais elemento o primeiro, do qual os demais vêm a ser por congregação, e é de tal tipo o corpo que for o mais sutil e de partes menores. Por isso, pronunciam-se em maior conformidade a esse argumento os que concebem o fogo como princípio; e todos os outros concordam que o elemento dos corpos é desse tipo; ao menos, entre os que propõem um só elemento, ninguém pretende que a terra o seja, evidentemente, devido ao tamanho de suas partes, ao passo que cada um dos três elementos teve algum defensor, pois uns afirmaram que tal coisa é fogo, outros, água, outros, ar. Por que, então, não propuseram também a terra, como a maioria dos homens? De fato, afirmam que tudo é terra, e Hesíodo afirma que a terra foi o primeiro corpo que veio a ser –é de tal modo antiga e popular essa concepção.

[989a 12] Assim, de acordo com esse argumento, não afirmaria acertadamente quem afirmasse que tal elemento é qualquer outro exceto o fogo, ou quem concebesse que ele é algo mais denso que o ar, porém mais sutil que a água. Por outro lado, se o que é posterior no vir a ser é anterior por natureza, e se o que está condensado e congregado é posterior no vir a ser, resultaria o contrário: a água seria anterior ao ar, e a terra seria anterior à água.

[989a 18] Considerem-se ditas tais coisas sobre os que concebem uma única causa do tipo que mencionamos. Considere-se o mesmo, se alguém concebe que essas causas são em maior número, como Empédocles afirmou que a matéria são os quatro corpos, pois, necessariamente, resultam-lhe as mesmas dificuldades, bem como outras peculiares. De fato, vemos que tais corpos vêm a ser uns a partir dos

outros, como se não fosse sempre o mesmo corpo que permanecesse como fogo ou terra (pronunciamo-nos sobre esses assuntos nas discussões sobre a natureza), e, sobre a causa das coisas movidas – se se deve conceber uma ou duas –, não devemos considerar, de modo algum, que ele se pronunciou correta ou razoavelmente.

[989a 26] Em geral, os que assim se pronunciam necessariamente suprimem a alteração. De fato, não seria possível que o frio proviesse do quente, ou que o quente proviesse do frio. De fato, o que seria suscetível de padecer os próprios contrários, e qual seria a natureza única que viria a ser fogo e água? Eis algo que ele não diz.

[989a 30] Por outro lado, se alguém julgar que Anaxágoras propôs dois elementos, estaria completamente de acordo com um argumento que ele próprio não articulou, mas ao qual necessariamente acompanharia com quem o desenvolvesse. De fato, sendo de vários modos absurdo afirmar que todas as coisas estavam misturadas no início – porque é preciso que elas estivessem previamente dadas como não-misturadas, e porque não é verdade que qualquer coisa naturalmente é apta a se misturar com qualquer coisa, e, além disso, porque seria possível que as afecções e os concomitantes existissem separados das essências (de fato, é das mesmas coisas que há mistura e separação) – no entanto, se alguém acompanhasse o que ele quer dizer, dando-lhe articulação, talvez se evidenciaria que ele se pronuncia de modo mais inovador. De fato, quando nada estava discriminado, evidentemente não era possível afirmar nada verdadeiro a respeito dessa realidade, quero dizer, afirmar que é branca, ou negra, ou cinza, ou uma outra cor, mas, necessariamente, era incolor; caso contrário, teria uma dessas cores. Semelhantemente, por esse mesmo argumento, tal realidade seria sem sabor, e não poderia ser nenhuma outra coisa semelhante. De fato, ela não poderia ser de tal e tal qualidade, nem de tal e tal quantidade, nem algo, pois, caso contrário, já lhe pertenceria uma forma (entre as que se dizem em particular), mas isso seria impossível, se todas as coisas estivessem misturadas. De fato, as coisas já estariam discriminadas, mas ele afirma que todas estavam misturadas, exceto a inteligência, e que apenas esta era sem mistura e pura.

[989b 16] Disso, decorre-lhe afirmar que os princípios são o Um (de fato, este é simples e sem mistura) e o Outro, como concebemos o Indefinido, antes de se definir e participar de alguma forma. Por conseguinte, ele não se pronuncia corretamente, nem de maneira clara, mas quer dizer algo similar aos que se pronunciaram depois e agora mais se evidenciam.

[989b 21] No entanto, eles são apropriados apenas às discussões sobre geração, corrupção e movimento (pois, por assim dizer, procuram as causas e os princípios apenas desse tipo de essência). Por outro lado, os que empreendem seu estudo a respeito de todos os entes e concebem alguns como sensíveis, outros, como não sensíveis, evidentemente empreendem a investigação a respeito de ambos os gêneros. Por isso, é plausível demorar mais neles, para a investigação que nos está proposta agora, a fim de saber se disseram algo acertadamente ou não acertadamente.

[989b 29] Os assim chamados Pitagóricos utilizam-se de princípios e elementos mais inusitados que os estudiosos da natureza (a causa é que não os tomaram das coisas sensíveis; de fato, os entes matemáticos, com exceção dos que concernem à astronomia, se dão sem movimento); não obstante, é sobre a natureza que discutiram e propuseram todo seu empreendimento. De fato, geram o céu e observam o que ocorre com respeito a suas partes, características e atividades, e exaurem seus princípios e causas nessas coisas, como se concordassem com os demais estudiosos da natureza que o que existe é tudo quanto é sensível, isto é, o que o assim chamado “céu” envolve.

[990a 5] No entanto, propuseram (como dissemos) princípios e causas suficientes para subir até os entes superiores, e mais adequados a isso do que às discussões sobre a natureza. Mas não disseram nada sobre como seria possível haver movimento, supondo-se apenas limite e ilimitado, ou ímpar e par, ou como seria possível, sem movimento e mudança, haver geração e corrupção, bem como as atividades dos corpos que se trasladam no céu.

[990a 12] Além disso, mesmo se alguém lhes concedesse que, dessas coisas, resulta grandeza, ou mesmo se isso fosse provado, de que modo seria possível que, entre os corpos, uns fossem leves, outros, dotados de peso? De fato, a julgar pelas coisas que assumem e propõem como princípio, pronunciam-se sobre corpos matemáticos não mais que sobre corpos sensíveis. Por isso, não afirmaram coisa alguma sobre fogo, terra, ou demais corpos desse tipo, pois não propõem nada que seja próprio aos corpos sensíveis.

[990a 18] Além disso, como se deve conceber que o número e as características do número são causas das coisas que são e vêm a ser no céu desde o princípio e agora, mas que não há nenhum outro número, além desse número de que se constitui o mundo? De fato, quando, em tal e tal parte, estão presentes (para eles) opinião e oportunidade, um pouco mais acima ou abaixo, injustiça e separação, ou mistura, e dizem que isso é demonstração de que cada uma dessas coisas é um número, mas

sucede que já há, em tal lugar, uma multidão de grandezas constituídas (porque tais propriedades acompanham cada um desses lugares), seria esse número, presente no céu, o mesmo número que se deveria conceber que cada uma dessas coisas é? Ou seria outro número, além deste? Platão afirma que é outro número; de fato, ele também julga que são números tais coisas e suas causas, mas julga que os inteligíveis são causas, mas que estes de cá são sensíveis.

Capítulo 9

[990a 33] Por ora, deixemos de lado o que concerne aos Pitagóricos (pois é suficiente abordá-los até esse ponto). Por outro lado, os que propuseram as Idéias como causas, buscando apreender as causas destes entes, introduziram outros, em número igual aos primeiros, como alguém que, desejando fazer uma conta, por julgar que não poderia fazê-la com itens em menor número, a fizesse depois de torná-los mais numerosos (de fato, as Formas são, por assim dizer, em número igual, ou em número não menor que as coisas cujas causas procuravam, ao avançar delas para aquelas”. Com efeito, em cada caso há algo de mesma denominação, à parte das essências, e há algo único sobre muitas coisas tanto no caso destas aqui como no caso das eternas).

[990b 8] Além do mais, nenhum dos modos pelos quais pretendemos provar que há Formas parece ser o caso: em alguns modos, não se dá necessariamente um silogismo, em outros, surgem Formas até mesmo de coisas de que não julgamos havê-las. De fato, pelo argumento do conhecimento, haveria Formas de todas as coisas das quais há conhecimento; pelo argumento do “um sobre muitos”, haveria Formas até mesmo das negações; pelo argumento do “pensar de algum modo algo que se destruiu”, haveria Formas até mesmo das coisas já destruídas (pois há uma imagem delas).

[990b 15] Além disso, entre os argumentos mais exatos, alguns produzem Idéias dos relativos (dos quais afirmamos não haver um gênero em si mesmo), outros afirmam o Terceiro Homem. Em geral, os argumentos a respeito das Formas destroem aquilo que [os proponentes das Formas] mais gostaríamos que fosse o caso, mais do que haver Idéias: de fato, decorre que é primeiro o número, não a Díade, e que o relativo é anterior ao que é em si mesmo – e todas as demais coisas que, acompanhando as opiniões a respeito das Formas, alguém poderia contrapor aos seus princípios.

[990b 22] Além disso, pela concepção segundo a qual afirmamos haver Idéias, haveria Formas não apenas das essências, mas também de muitas outras coisas (de

fato, o pensamento é uno não apenas a respeito das essências, mas também a respeito das demais coisas, e há conhecimento não apenas da essência, mas também de outras coisas, e sucedem muitas outras decorrências desse tipo). De acordo com o necessário e as opiniões a respeito delas, se as Formas são suscetíveis de participação, é necessário haver Idéias apenas das essências, pois não é por concomitância que elas são participadas, pelo contrário: é preciso que se participe de cada uma na medida em que cada uma não se afirma de algo subjacente (quero dizer: se algo participa do Duplo em si mesmo, também participa do Eterno, mas por concomitância, dado que sucede como concomitante ao Duplo ser Eterno), de modo que as Formas seriam essências. E “essência” significa a mesma coisa aqui e lá: caso contrário, em que consistiria afirmar que há algo à parte de tais coisas, a saber, o “um sobre muitos”?

[991a 2] Se há uma Forma idêntica para as Idéias e para as coisas que delas participam, haverá algo comum (por que, sobre as díades corruptíveis, ou sobre as díades que são muitas, mas eternas, a Díade seria uma só e a mesma, mais do que sobre a própria Díade e alguma particular?); mas, se não houver uma Forma idêntica, elas serão homônimas, isto é, seria como se alguém chamasse “homem” Cálías e o pedaço de madeira, sem ver nenhuma coisa em comum entre eles.

[991a 8] Mais que tudo, deve-se perguntar em que, porventura, as Formas contribuem para as coisas sensíveis eternas ou para as suscetíveis de geração e corrupção, pois não são causas nem de movimento, nem de mudança para tais coisas. E mais: elas tampouco auxiliam no conhecimento das demais coisas (pois não são essência delas caso contrário, estariam presentes nelas”), nem contribuem-lhes para o ser, na medida em que não estão inerentes nas coisas que delas participam.

[991a 14] Poderia parecer que elas são causas como o branco misturado ao branco, mas este argumento é facilmente demovível – o qual primeiramente Anaxágoras e, depois, Eudoxo e vários outros formularam (de fato, é fácil reunir várias impossibilidades contra tal opinião).

[991a 19] E mais: não é possível que as outras coisas provenham das Formas, de nenhum dos modos habituais. Dizer que elas são modelos e que as demais coisas delas participam é propor metáforas poéticas e expressar-se de modo vago. Com efeito, o que é que fabrica olhando para as Idéias? É possível que algo seja e venha a ser similar a tal e tal coisa mesmo quando não é copiado dela, de modo que, existindo Sócrates ou não existindo Sócrates, é possível que alguém se torne tal qual Sócrates, e, evidentemente, seria de modo semelhante mesmo se Sócrates fosse eterno.

[991a 27] Haveria mais de um modelo de uma mesma coisa, de modo que também haveria mais de uma Forma de uma mesma coisa; por exemplo, do homem, o Animal e o Bípede, assim como o Homem em si. Além do mais, as Formas seriam modelos não apenas das coisas sensíveis, mas também delas mesmas, por exemplo, o gênero, enquanto gênero das espécies. Conseqüentemente, uma mesma coisa seria modelo e cópia.

[991b 1] Além disso, parece ser impossível que uma essência esteja à parte daquilo de que é essência. Por conseguinte, como as Idéias, sendo essências das coisas, poderiam estar à parte delas? No *Fédon*, afirma-se deste modo: que as Formas são causas do ser e do vir a ser; no entanto, dadas as Formas, as coisas que delas participam não podem vir a ser, se não há algo capaz de propiciar movimento; e, de fato, vêm a ser muitas coisas para as quais não afirmamos haver Formas (como uma casa e um anel). Por conseguinte, evidentemente é possível que também as demais coisas sejam e venham a ser devido a causas tais como as das coisas que agora foram mencionadas.

[991b 9] Além disso, se as Formas fossem números, de que modo elas poderiam ser causas? Seria porque os entes seriam números diversos, por exemplo, tal e tal número seria homem, tal e tal outro, Sócrates, tal e tal outro, Cálías? Por que, então, aqueles seriam causas destes? De fato, não faria nenhuma diferença, se uns fossem eternos e outros não. Se fossem causas porque as coisas daqui são proporções de números (por exemplo, a consonância), é evidente que existe alguma coisa única, da qual há proporções. Com efeito, se tal coisa for a matéria, evidentemente também os próprios números serão certas proporções de *tal e tal coisa* em relação a tal e tal outra. Quero dizer o seguinte: se Cálías é uma proporção numérica de fogo, terra, água e ar, também sua Idéia será um número de outras coisas subjacentes; isto é, também o Homem em si, seja ele certo número ou não, haverá de ser uma proporção numérica de *certas coisas*, e não um número, nem será um número por isso.

[991b 21] Além disso, de vários números, vem a se constituir um único número; no entanto, como se poderia constituir uma única Forma de várias Formas? E, se um número se constituísse não de números, mas do que está contido no número (por exemplo, na miríade), de que modo se comportariam as unidades? De fato, quer sejam homogêneas, quer não sejam homogêneas (quer as mesmas não sejam homogêneas entre si, quer as demais não sejam homogêneas a todas as outras), hão de decorrer muitos absurdos. De fato, como poderiam diferenciar-se entre si, sendo

desprovidas de características? Com efeito, tais coisas não são razoáveis, nem concordam com o pensamento.

[991b 27] Além disso, seria preciso construir outro gênero de número, a respeito do qual seria a aritmética, bem como outro gênero de todas as demais coisas que são por eles concebidas como intermediárias. De que modo tais coisas seriam, e de quais princípios proviriam? Ou por que seriam intermediárias entre as coisas daqui e elas próprias? Além disso, cada uma das unidades na Díade proviria de uma Díade anterior: o que seria impossível. Além disso, por que seria um só o número assim constituído?

[992a 2] Além do que já foi dito, se as unidades fossem diferenciadas, seria necessário se pronunciar como os que afirmaram que os elementos são quatro ou dois: cada um deles não afirma como elemento o que é comum (isto é, o corpo), mas fogo e terra, haja algo comum (o corpo) ou não. Agora se afirma como se o Um fosse homeômero, similar ao fogo ou à água; se fosse assim, os números não poderiam ser essências – mas é evidente que, se há um Um em si mesmo e se ele é princípio, se diz “um” de muitos modos, pois, diversamente, seria impossível.

[992a 10] Querendo reportar as essências a seus princípios, concebemos que os comprimentos provêm do curto e do longo (certo tipo de Grande e Pequeno), a superfície, do largo e do estreito, e o corpo, do fundo e do raso. No entanto, como a superfície poderia conter uma linha, ou como um sólido poderia conter linha e superfície? De fato, são gêneros distintos o largo-e-estreito e o fundo-e-raso. Assim como neles não se encontram números, evidentemente nenhum dos superiores poderia encontrar-se nos de baixo. Além do mais, o largo não é gênero do fundo: caso contrário, o corpo seria um tipo de superfície.

[992a 19] Além disso, de quais coisas os pontos seriam constituintes inerentes? Platão lutou contra esse gênero – que é doutrina geométrica –, pois chamou de princípio da linha as linhas insecáveis (estabeleceu-o várias vezes). No entanto, é necessário haver um limite delas, de modo que, do argumento do qual resulta haver linha, resulta também haver ponto.

[992a 24] Em suma, sendo que a sabedoria procura a causa das coisas manifestas, abandonamos esse ponto de vista (de fato, nada afirmamos sobre a causa da qual procede o começo da mudança), e, julgando afirmar a essência delas, afirmamos haver outras essências, mas, de que modo estas últimas seriam essências daquelas, afirmamo-lo de modo vazio, pois o participar, como já dissemos antes, não é nada.

[992a 29] De fato, as Formas não alcançam de modo algum o tipo de causa (que afirmamos ser um dos princípios) que, precisamente, vemos como causa nas ciências – aquilo em virtude de que toda inteligência e toda natureza produz algo. Para os de agora, as matemáticas é que se tornaram filosofia, embora eles afirmem que é preciso estudá-las em vista de outras coisas.

[992b 1] Além disso, a essência que está subjacente a título de matéria poderia ser concebida como mais matemática, isto é: é ela que se predica e é diferença da essência e da matéria, em vez de ser matéria (isto é, o Grande e o Pequeno), como os estudiosos da natureza propõem o raro e o denso, afirmando-os como diferenças primeiras do subjacente (de fato, tais coisas consistem em excesso e falta).

[992b 7] E, a respeito do movimento, se tais coisas fossem movimento, evidentemente as Formas se moveriam; se não se movessem, de onde proviria o movimento? De fato, suprimiu-se em seu todo a investigação sobre a natureza.

[992b 9] E o que parece ser o mais fácil, provar que todas as coisas são uma só, não se dá: de fato, não é verdade que, pela exposição, todas as coisas resultam em uma só, mas resultam em certo Um em si (se se concede todas as premissas), mas nem sequer isso, se não se conceder que o universal é gênero (e isso, em alguns casos, é impossível).

[992b 13] Os comprimentos, superfícies e sólidos depois dos números não têm nenhuma justificação, nem sobre de que modo são ou poderiam ser, nem sobre que capacidade possuem. De fato, não é possível que eles sejam Formas (pois não são números), nem coisas intermediárias (pois estas são matemáticas), nem coisas corruptíveis; com efeito, isso aparece como um quarto gênero.

[992b 18] Em geral, procurar os elementos dos entes sem ter distinguido de quantos modos se dizem os entes é algo impossível de resolver, sobretudo quando se procura desse modo os tipos de elementos de que se constituem. De fato, não é possível apreender de que se constitui o fazer, o sofrer ou o retilíneo, mas (se for o caso) é possível apreender apenas de que se constituem as essências. Por conseguinte, buscar ou julgar que se tem os elementos de todos os entes não é algo verdadeiro. De que modo alguém poderia aprender os elementos de todas as coisas? Evidentemente, não seria possível que conhecesse algo previamente. De fato, assim como é possível que quem aprende geometria conheça previamente outras coisas, embora não conheça previamente nada dessa ciência que está prestes a aprender, do mesmo modo se dá nos demais casos; por conseguinte, se houvesse uma ciência de todas as coisas (como

alguns afirmam), ele não poderia conhecer nada previamente. No entanto, todo aprendizado se dá através de coisas que são previamente conhecidas (ou todas elas, ou algumas), tanto o aprendizado por demonstração, como o aprendizado por definição (de fato, é preciso conhecer previamente os itens de que se constitui a definição, isto é, eles devem ser compreendidos); semelhantemente, também o aprendizado por indução. Além do mais, se ocorresse que ela fosse congênita, seria espantoso que não nos percebêssemos como dotados da mais poderosa ciência.

[993a 2] Além disso, como se poderia reconhecer aquilo de que as coisas se constituem, e de que modo isso poderia ser evidente? De fato, isso envolve impasse, pois se poderia discutir como a respeito de certas sílabas: alguns afirmam que “za” constitui-se de “s”, “d” e “a”, mas outros afirmam que é outro som, isto é, nenhum dos sons reconhecidos.

[993a 7] Além disso, as coisas de que há sensação, como alguém poderia conhecê-las sem ter a sensação delas? Seria preciso que assim fosse, se, de todas as coisas, fossem os mesmos os elementos de que se constituem (como as vozes compostas constituem-se das letras apropriadas).

Capítulo 10

[993a 11] Pelo que foi dito antes, é evidente que todos parecem procurar as causas que mencionamos nas discussões sobre a natureza, e que não poderíamos mencionar nenhuma outra além delas. No entanto, eles as procuraram de maneira confusa, e, de certo modo, todas elas foram antes mencionadas, mas, de certo modo, de maneira alguma. De fato, a primeira filosofia, a respeito de todas as coisas, parece balbuciante, sendo jovem e inaugural – embora até mesmo Empédocles afirme que o osso é em virtude de uma razão, a qual é o “aquilo que o ser é” e a essência da coisa. Com efeito, é necessário que a carne (bem como cada uma das demais coisas, semelhantemente) seja razão (ou nem sequer seria uma coisa una). De fato, é em virtude desta última que carne, osso e cada uma das demais coisas são, e não em virtude da matéria que ele menciona (fogo, terra, água e ar). Ora, se outrem o dissesse, necessariamente ele concordaria com isso, mas não o disse de modo claro.

[993a 24] A respeito dessas coisas, elucidou-se antes. Percorramos, por sua vez, os impasses que se poderia formular a respeito dessas mesmas coisas, pois, a partir deles, certamente teremos de algum modo boas saídas para os impasses posteriores.

ARISTÓTELES

METAFÍSICA

Livro II (Alfa elatton)

Capítulo 1

[993a 30] A investigação sobre a verdade é, de certo modo, difícil, mas, de certo modo, fácil. Sinal disso é que ninguém consegue alcançá-la de maneira significativa, embora todos, em conjunto, não falhem por completo, pois cada um diz algo sobre o assunto, isto é, por cada um, nenhuma ou pouca contribuição se lhe acrescenta, mas, congregando-se todos, surge algo de certa monta. Por conseguinte, se parece que se dá como dizemos no ditado, “quem poderia errar a porta?” Deste modo, pois, ela é fácil, mas o fato de não se conseguir ter o todo e as partes mostra sua dificuldade.

[993b 7] Talvez a causa da dificuldade – que se dá de dois modos – não esteja nas coisas, mas em nós. De fato, tal como os olhos dos morcegos se têm em relação ao brilho do dia, do mesmo modo a inteligência de nossa alma se têm em relação às coisas que, por natureza, são as mais evidentes de todas.

[993b 11] É justo ter gratidão não apenas para com aqueles de cujas opiniões se compartilha, mas também para com os que se pronunciaram de maneira mais superficial, pois também estes deram alguma contribuição: de fato, eles prepararam nossa disposição. Se Timóteo não tivesse surgido, não teríamos várias melodias; mas, se Frinis não tivesse surgido, Timóteo não teria surgido. É do mesmo modo que se dá também em relação aos que se pronunciaram sobre a verdade: de alguns, herdamos certas opiniões, ao passo que outros foram os responsáveis por terem surgido os primeiros.

[993b 19] Também é correto denominar a filosofia como “ciência da verdade”. O fim da ciência teórica é a verdade, e, da ciência prática, é a ação. De fato, se os que

sabem agir também investigam de que modo as coisas se dão, estudam-nas não como eternas, mas em relação a algo e agora.

[993b 23] Não conhecemos o verdadeiro sem sua causa. Cada coisa pela qual algo de mesma denominação se atribui a outras tem, ela própria, mais do que as outras, essa mesma denominação (por exemplo: o fogo é o mais quente, pois é ele que é causa da quezura para outras coisas). Por conseguinte, também é mais verdadeiro aquilo que é causa pela qual itens posteriores são verdadeiros. Por isso, necessariamente, os princípios dos entes que são sempre são sempre os mais verdadeiros (pois não são verdadeiros apenas em um dado momento; tampouco há algo que lhes seja causa do ser, mas são eles que são causas do ser para outras coisas); conseqüentemente, tal como cada coisa se tem em relação ao ser, do mesmo modo se têm em relação à verdade.

Capítulo 2

[994a 1] É evidente que há um certo princípio, e que as causas dos entes não são ilimitadas, nem em linearidade, nem por forma. De fato, não é possível que “isto a partir de tal e tal coisa como a partir de matéria” prossiga ao infinito (por exemplo, carne, a partir de terra, terra, a partir de ar, ar, a partir de fogo, e isso não parar); tampouco é possível que prossiga ao infinito aquilo de onde procede o início do movimento (por exemplo: o homem ser movido pelo ar, este, pelo sol, o sol, pelo Ódio, e não haver nenhum limite disso); semelhantemente, tampouco é possível que prossiga ao infinito “aquilo em vista de que” (caminhada, em vista da saúde, esta, em vista da felicidade, a felicidade, em vista de outra coisa, e, desse modo, sempre uma outra coisa em vista de outra); do mesmo modo se dá com o “o que era ser”. De fato, entre os intermediários, dos quais há algo extremo, e aos quais há algo anterior, necessariamente o anterior é causa dos itens depois dele. Se fosse preciso que disséssemos qual dos três é causa, diríamos que é o primeiro, pois, certamente, não seria o extremo, pois o último não é causa de nada. No entanto, tampouco seria o intermediário, pois seria causa de um só (não faz diferença se for de um ou de mais de um, nem se forem ilimitados ou limitados). Das coisas que são ilimitadas deste modo e, em geral, do ilimitado, todas as partes são semelhantemente intermediárias, até o agora; por conseguinte, se não há nenhum item primeiro, não há, em geral, nenhuma causa.

[994a 19] Mas, se para cima há um princípio, tampouco é possível prosseguir ao infinito para baixo, de modo a vir a ser, a partir do fogo, água, a partir desta última, terra, e, do mesmo modo, sempre um outro gênero. De fato, tal e tal coisa vir a ser a partir de tal e tal outra se dá de dois modos: não como se diz que “isto é depois daquilo” (como os jogos Istmicos depois dos Olímpicos), mas como o varão vem a ser a partir da criança, na medida em que esta sofre mudança, ou como o ar vem a ser a partir da água. Assim, do modo em que afirmamos que o varão vem a ser a partir da criança, eis como vem a ser, a partir de algo que está em processo de vir a ser, aquilo que resulta desse processo, ou como vem a ser, a partir de algo que se completa, aquilo que está completo (de fato, sempre há algo intermediário: tal como, entre o ser e o não ser, o vir a ser, do mesmo modo, entre aquilo que é e aquilo que não é, aquilo que está em processo de vir a ser; de fato, aquele que aprende é alguém que está se tornando conhecedor, e é isto que se diz, que, de aprendiz, se torna conhecedor). O outro modo é tal como a água vem a ser a partir do ar, na medida em que o outro se destrói. Por isso, aqueles primeiros não revertem de um para o outro, isto é, a partir de varão, não vem a ser criança (de fato, do processo de vir a ser, não vem a ser a coisa enquanto sofre processo de vir a ser, mas o que há depois do vir a ser, pois, deste modo, inclusive o dia de hoje vem a ser a partir de ontem, porque é depois dele; por isso, tampouco ontem vem a ser a partir de hoje). Os demais, no entanto, revertem de um para o outro. Mas de ambos os modos é impossível prosseguir ao infinito. De fato, de uns, necessariamente há um fim, na medida em que eles são intermediários, ao passo que os outros se revertem reciprocamente (pois a destruição de um é o vir a ser do outro).

[994b 6] Ao mesmo tempo, também é impossível que o Primeiro, sendo eterno, venha a se destruir. De fato, dado que o vir a ser não é infinito na direção para cima, é necessário que não seja eterna a coisa primeira que se destrói quando, dela, vem a ser algo.

[994b 9] Além disso, o “em vista de que” é fim, e é de tal tipo aquilo que não é em vista de outra coisa, sendo as demais coisas em vista dele, de modo que, se houver algum item extremo que seja de tal tipo, não poderá ser infinito; por outro lado, se não houver algo de tal tipo, não haverá “em vista de que”. Com efeito, os que propõem o infinito despercebidamente suprimem a natureza do bem (no entanto, ninguém tentaria fazer nada, sem pretender chegar a algum limite). Tampouco a

inteligência estaria presente nos entes, pois quem possui inteligência sempre faz algo em vista de algo, e isto é um limite, pois o fim é um limite.

[994b 16] Além do mais, tampouco é possível reduzir o “o que era ser” a outra definição que diga a mesma coisa que seu enunciado; de fato, o enunciado anterior é sempre mais, e o posterior não é, e, por outro lado, se o primeiro não é definição de certa coisa, tampouco o seguinte o é. Além disso, os que assim se pronunciam suprimem o conhecer, pois não é possível conhecer antes de se alcançar os indivisíveis. E não seria possível vir a conhecer, pois como seria possível pensar coisas desse modo infinitas? Pois isso não é semelhante ao caso da linha, a qual não se detém nas divisões, mas não pode ser pensada, a não ser que se pare a divisão (por isso, quem viesse a percorrer a linha infinita jamais poderia contar as seções), mas até mesmo a linha inteira, necessariamente, se pensa na medida em que não se move. E, para nenhuma coisa que seja ilimitada, é possível ser; caso contrário, não seria ilimitado o ser para o ilimitado.

[994b 27] Além do mais, se fossem ilimitadas em número as formas das causas, tampouco assim seria possível vir a conhecer, pois julgamos conhecer quando reconhecemos as causas. No entanto, não é possível percorrer, num tempo limitado, o que é ilimitado por acréscimo.

Capítulo 3

[994b 32] A aceitação de quem ouve se dá conforme aos hábitos. De fato, exigimos que as coisas sejam ditas do mesmo pelo qual estamos habituados, e as coisas que se desviam disso não são semelhantemente evidentes, mas, por falta de familiaridade, são as mais desconhecidas e estranhas, pois o habitual é que é conhecido. Quanta força possui aquilo que é habitual, mostram-no as leis: nelas, o que é pueril, sob a forma de estórias, tem, devido ao costume, maior força que vir a conhecê-las. Alguns não admitem os que se pronunciam de um modo não matemático, outros não admitem os que não se pronunciam de maneira exemplificatória, outros exigem que se aponte um poeta como testemunha. Outros exigem tudo de maneira exata, ao passo que, a outros, o que é exato causa dor, ou porque eles não são capazes de compreendê-lo, ou devido à concisão. De fato, o que é exato tem, de certo modo, essa qualidade, de modo que, a alguns, ele parece ser, como nos contratos, também nas conversas, algo não-livre. Por isso, é preciso estar bem cultivado sobre o modo pelo qual se deve aceitar cada coisa, dado que seria absurdo procurar ao mesmo tempo o

conhecimento e o modo do conhecimento. Mas nenhum dos dois é fácil de apreender. A exatidão matemática não deve ser requisitada em tudo, mas apenas nas coisas que não possuem matéria. Por isso, o modo não é natural, pois toda natureza tem matéria. Por isso, deve-se examinar, primeiramente, o que é a natureza, pois, desse modo, se elucidará sobre quais coisas é a ciência da natureza, [assim como se elucidará se estudar as causas e princípios compete a uma única ciência, ou a várias].

Aristóteles

ARISTÓTELES

METAFÍSICA

Livro III (Beta)

Capítulo 1

[995a 24] Para a ciência que estamos procurando, é necessário, em primeiro lugar, percorrer as coisas sobre as quais primeiramente se deve formular impasses. Tais coisas são aquelas que vários concebem diversamente sobre esses assuntos (e qualquer outra que, além dessas, tenha sido negligenciada).

[995a 27] Aos que desejam ter boas saídas, é propício percorrer os impasses com acerto, pois uma ulterior boa saída consiste na resolução dos impasses anteriormente formulados, e não é possível soltar-se de uma amarra sem conhecê-la. De fato, o impasse do pensamento a respeito de um assunto o evidencia: na medida em que está em impasse, sofre algo similar aos que estão amarrados, pois, de ambos os modos, é impossível progredir. Por isso, é preciso, primeiramente, estudar todas as dificuldades, por essas razões, e também porque aqueles que se põem a investigar sem ter antes percorrido os impasses são semelhantes aos que ignoram para onde devem ir, e, além disso, não reconhecem se porventura encontraram ou não aquilo que investigavam. De fato, o desfecho não é claro para ele, mas é claro para quem percorreu antes os impasses. Além disso, estará em melhores condições de julgar aquele que tiver ouvido todos os argumentos discordantes e como que litigantes.

[995b 4] O primeiro impasse é aquele que formulamos nas discussões introdutórias: compete a uma única ciência considerar as causas, ou a várias? E competiria a essa ciência considerar apenas os primeiros princípios da essência, ou também os princípios a partir dos quais todos fazem suas provas (por exemplo, se é possível afirmar e negar uma mesma e única coisa ao mesmo tempo, ou não, e outros

princípios desse tipo). E, se compete a essa ciência considerar a essência, haveria uma única ciência a respeito de todas as essências, ou várias ciências? E, se houvesse várias, todas elas seriam congêneres, ou umas seriam sabedoria, ao passo que as outras deveriam ser denominadas de outro modo? Também isto, precisamente, é necessário investigar: devemos dizer que existem apenas as essências sensíveis, ou além dessas, outras, isto é, as essências seriam de um só modo, ou existiriam vários gêneros de essência – a exemplo dos que concebem as Formas e as coisas matemáticas como intermediárias entre aquelas e as coisas sensíveis?

[995b 18] Devemos examinar essas coisas, conforme dissemos, assim como devemos examinar se este estudo é apenas a respeito das essências, ou também a respeito dos concomitantes que se atribuem às essências em si mesmas. Além disso, a respeito do “mesmo”, do “outro”, do “semelhante”, do “dessemelhante”, da “contrariedade”, do “anterior”, do “posterior” e de todas as demais coisas em torno das quais os dialéticos se propõem a investigar, pautando suas investigações tão somente pelas opiniões reputadas – a respeito de todas essas coisas, a quem compete estudar? Além disso, a quem compete estudar as coisas que se atribuem a esses itens em si mesmos, e não apenas o que é cada um deles, mas também se há, para cada contrário, apenas um contrário?

[995b 27] E os princípios e elementos seriam os gêneros, ou, antes, os itens inerentes nos quais cada coisa se divide? E, se os gêneros fossem princípios, seriam os gêneros últimos que se dizem sobre os particulares, ou os gêneros primeiros, isto é, qual dos dois seria princípio, e mais existiria à parte do que é particular, o animal ou o homem?

[995b 31] Devemos sobretudo investigar e nos empenhar em saber se há, para além da matéria, algo que seja em si mesmo causa, e se tal coisa seria separada ou não, e se seria uma só ou várias em número, e se há algo para além do composto (chamo “composto” quando algo se predica da matéria), ou não há nada, ou se, de algumas coisas, há, mas, de outras, não, e quais seriam tais entes.

[996a 1] Além disso, os princípios estão delimitados em número ou em tipo – os que residem nos enunciados, e os que residem no subjacente? E os princípios das coisas corruptíveis e das incorruptíveis, seriam os mesmos, ou distintos? E todos os princípios seriam incorruptíveis, ou seriam corruptíveis os das coisas corruptíveis?

[996a 4] Além disso, eis o que é o mais difícil e envolve o maior impasse: o Um e o Ente, como os Pitagóricos e Platão propunham, não seriam *uma outra coisa*,

mas seriam essência dos entes? Ou não: antes, haveria uma outra coisa subjacente (como Empédocles afirma a amizade, outro, o fogo, outro, água ou ar)?

[996a 9] E os princípios são universais, ou como as coisas particulares? E são em potência, ou efetivamente? Além disso, seriam princípios de uma outra maneira, ou pelo movimento? De fato, também isso propicia muito impasse.

[996a 12] Além disso, os números, comprimentos, figuras e pontos seriam certas essências, ou não? E, se fossem essências, seriam separadas das coisas sensíveis, ou estariam nelas imanentes?

[996a 15] De fato, a respeito de todas essas coisas, não apenas é difícil ter uma boa saída para a verdade, mas nem sequer é fácil formular os impasses em argumentos.

Capítulo 2

[996a 18] Primeiramente, a respeito dos impasses que primeiramente mencionamos: compete a uma única ou a várias ciências considerar todos os gêneros de causas? Como poderia competir a uma única ciência vir a conhecer os princípios, se estes não são contrários? Além disso, em vários entes, não se encontram todas as causas: de fato, de que modo, no domínio daquilo que não é suscetível de movimento, poderia se dar um princípio de movimento, ou a natureza do bem? De fato, tudo que é um bem é, em si mesmo e por sua própria natureza, um fim, e é causa de tal modo que, em vista dele, outras coisas são e vêm a ser, e o fim, isto é, o “em vista de que”, é fim de alguma atividade, e todas as atividades se dão com movimento. Por conseguinte, no domínio daquilo que não é suscetível de movimento, não é possível haver este tipo de causa, nem um Bem em si.

[996a 29] É por isso que nas matemáticas não se prova nada através desse tipo de causa, nem há nenhuma demonstração do tipo “porque é melhor ou pior”, mas, em geral, ninguém nem sequer menciona tais coisas, de tal modo que, por isso, alguns sofistas, como Aristipo, as enxovalharam: de fato, nas demais artes, mesmo nas de baixo valor (como na carpintaria e na arte de cortar couro), tudo se afirma “porque é melhor ou pior”, ao passo que as matemáticas não tomam em consideração coisas boas e más.

[996b 1] Além do mais, se são várias as ciências das causas, isto é, se é diversa a ciência de cada tipo de causa, qual delas devemos dizer que é a que procuramos? E, entre as ciências que dominam as causas, qual se deve dizer que é mais conhecedora

do assunto que investiga. De fato, é possível que, em uma mesma coisa, se dêem todos os modos de causa; por exemplo: de uma casa, as causas de onde provém o movimento são a técnica e o construtor, o “em vista de que” é a função, a matéria são pedras e terra, e a forma é sua definição. Pelo que foi antes delimitado sobre qual, entre as ciências, se deve chamar “sabedoria”, há alguma razão para assim chamá-las cada uma. De fato, na medida em que a sabedoria tem, no maior grau, um caráter dominante e hegemônico, e na medida em que é justo que as demais ciências, como servidoras, nem sequer lhe dirijam a palavra, é a ciência do fim e do bem que seria tal (pois as demais coisas são em vista deste último). Por outro lado, na medida em que se definiu que a sabedoria é a ciência das primeiras causas e daquilo que é o mais cognoscível, seria tal a ciência da essência, dado que dizemos que, entre aqueles que conhecem de diversos modos uma mesma coisa, quem reconhece o que a coisa é pelo que ela é a conhece mais do que quem a reconhece pelo que ela não é, e, entre aqueles primeiros, conhece mais, e no maior grau, quem sabe o que é a coisa, mas não quem sabe de que quantidade ela é, ou de que qualidade, ou o que ela naturalmente faz ou sofre. Além do mais, também em outros domínios, julgamos que conhecer cada coisa (inclusive aquelas das quais há demonstração) se dá quando sabemos o que ela é (por exemplo, o que é produzir quadratura? É a descoberta de uma média proporcional; semelhantemente nos demais casos), mas, a respeito do vir a ser, das ações e de toda mudança, quando conhecemos o princípio do movimento, o qual é distinto do fim e oposto a ele. Por conseguinte, se poderia julgar que competiria a ciências diversas considerar cada uma dessas causas.

[996b 26] Além disso, também é suscetível de disputa se os princípios demonstrativos competem a uma ou a várias ciências (por “demonstrativos”, quero dizer as opiniões comuns a partir das quais todos fazem suas provas). Por exemplo: que “é necessário, em qualquer caso, ou afirmar ou negar”, e que “é impossível ao mesmo tempo ser e não ser”, e todas as demais proposições deste tipo. Desses princípios e da essência, há uma única ciência, ou ciências respectivamente diversas? E, se não houver uma só, qual delas se deveria denominar a que agora se procura?

[996b 33] Por um lado, não é razoável competir a uma única ciência: de fato, por que saber sobre eles seria mais próprio à geometria do que a qualquer outra?

Mas, se for indiferentemente próprio a qualquer uma e não for possível ser próprio a todas, então, assim como não será próprio às demais, também não será próprio à ciência que conhece a essência conhecer a respeito deles. Ao mesmo tempo, de que modo poderia haver ciência deles? Ora, o que cada um deles porventura é, reconhecemo-lo presentemente (ao menos, outras artes utilizam-se deles como itens conhecidos). Mas, se houver uma ciência demonstrativa a respeito deles, será preciso haver um gênero subjacente, assim como afecções e axiomas dos mesmos (de fato, é impossível haver demonstração de tudo), pois a demonstração, necessariamente, procede a partir de certas coisas, é a respeito de certa coisa e é demonstração de certas coisas. Por conseguinte, decorreria haver um mesmo gênero de todas as coisas que se provam, pois todas as ciências demonstrativas utilizam-se dos axiomas.

[997a 11] No entanto, se forem diversas a ciência da essência e a ciência desses princípios, qual delas seria naturalmente anterior e mais decisiva? De fato, os axiomas são universais no mais alto grau, e são princípios de tudo, e, se não competir ao filósofo, a que outro competirá considerar o verdadeiro e o falso a respeito deles?

[997a 15] Em geral, há uma única ciência de todas as essências, ou várias ciências? Se não houver uma única, de que tipo de essência devemos considerar que é esta ciência? Não é razoável haver uma única ciência de todas, pois, neste caso, haveria também uma única ciência demonstrativa a respeito de todos os concomitantes, dado que toda ciência demonstrativa estuda, a partir das opiniões comuns, e a respeito de algo subjacente, os concomitantes que se lhe atribuem em si mesmo. Assim, a respeito de um mesmo gênero, compete a uma mesma ciência estudar, a partir das mesmas opiniões, os concomitantes que se lhe atribuem em si mesmo. De fato, “aquilo a respeito de que” compete a uma única, assim como compete a uma única “aquilo de que procede” (quer seja a mesma, quer seja outra), de modo que também competiria estudar os concomitantes (quer estas mesmas o estudem, quer uma única, a partir delas).

[997a 25] Além disso, este estudo seria apenas a respeito das essências, ou também a respeito dos concomitantes que se lhes atribuem? Quero dizer o seguinte: se o sólido, as linhas e as superfícies fossem um certo tipo de essência, competiria a uma mesma ciência vir a conhecer tais coisas e os concomitantes que se atribuem a cada gênero, a respeito dos quais as matemáticas fazem suas provas? Ou competiria a ciências diversas? Se competisse a uma mesma ciência, haveria uma ciência demonstrativa também da essência, mas não parece haver demonstração do “o que

é”. Por outro lado, se competisse a ciências diversas, qual seria a que estuda os concomitantes que se atribuem à essência? De fato, explicar isso é muito difícil.

[997a 34] Além disso, deve-se afirmar que existem apenas as essências sensíveis, ou, além destas, também outras? Isto é: os gêneros das essências são, porventura, de um só modo, ou vários, a exemplo dos que concebem as Formas e os intermediários, sobre os quais afirmam haver as ciências matemáticas? Ora, de que modo afirmamos que as Formas são causas e essências em si mesmas, foi dito nas primeiras discussões a respeito delas. Entre várias e diversas dificuldades, não é menos absurdo afirmar que há certas naturezas à parte daquelas que existem no céu e afirmar que elas são idênticas às sensíveis, com exceção de que aquelas são eternas e estas, perecíveis. De fato, afirmam que há um Homem em si, assim como Cavalo e Saúde, mas que não são diversos, fazendo algo similar àqueles que afirmam haver deuses com forma humana; de fato, nada mais fazem senão seres humanos eternos, assim como estes fazem das Formas nada mais senão sensíveis eternos.

[997b 12] Além disso, se alguém propuser coisas intermediárias, ao lado das Formas e das coisas sensíveis, terá muitos impasses. Com efeito, é evidente que, de modo semelhante, deverá haver linhas à parte das mesmas e das sensíveis, assim como cada um dos demais gêneros. Por conseguinte, dado que a astronomia é uma única a respeito dessas coisas, deverá haver um céu à parte do céu sensível, assim como um sol, uma lua e, semelhantemente, todas as outras coisas no céu. Mas como se deveria dar crédito a isso? De fato, não é razoável que tal céu seja imóvel, e é absolutamente impossível que ele seja movido. Semelhantemente para as coisas sobre as quais se empenham a óptica e a harmônica matemática. De fato, também é impossível que tais coisas existam à parte das sensíveis, pelas mesmas razões, pois, se houver sensíveis e sensações intermediárias, evidentemente também haverá animais intermediários entre os Animais em si e os perecíveis.

[997b 25] Alguém poderia indagar também o seguinte: deve-se procurar tais ciências a respeito de que tipo de entes? Com efeito, se a geodesia e a geometria fossem diferentes apenas porque a primeira seria a respeito de coisas que percebemos, ao passo que a outra seria a respeito de coisas não-sensíveis, evidentemente, também à parte da medicina (assim como à parte de cada uma das outras ciências) haveria uma ciência intermediária entre a Medicina em si e esta medicina. Mas como isso poderia ser possível? De fato, também haveria certas coisas saudáveis à parte das sensíveis e do Saudável em si. Ao mesmo tempo, nem sequer é verdadeiro que a

geodesia trata de grandezas sensíveis e percíveis, pois, neste caso, ela pereceria na medida em que percessem tais grandezas.

[997b 34] Além disso, a astronomia não poderia ser a respeito das grandezas sensíveis, nem a respeito deste céu. De fato, não é verdade que as linhas sensíveis são tais quais o geômetra diz (de fato, nada, entre as coisas sensíveis, é de tal modo retilíneo, ou esférico), tampouco é verdade que os movimentos e rotações do céu são semelhantes àqueles cuja proporção a astronomia propõe, nem é verdade que os pontos têm a mesma natureza que os astros.

[998a 7] Há alguns que afirmam que existem os assim chamados intermediários entre as Formas e as coisas sensíveis, mas não à parte das coisas sensíveis: afirmam que existem nelas. Caberia a outra discussão percorrer todas as impossibilidades que lhes sucedem; é suficiente observar as seguintes. Não é razoável que seja assim apenas a respeito dos intermediários, pois, evidentemente, seria também possível que as Formas existissem nas coisas sensíveis (de fato, ambas as coisas dependem do mesmo argumento). Além disso, necessariamente, haveria dois sólidos em um mesmo lugar, e não seriam imóveis, na medida em que estariam nos sensíveis, que se movem. Em suma, em vista de que alguém afirmaria que eles existem, mas existem nas coisas sensíveis? Ora, decorreriam os mesmos absurdos que decorrem das teses antes mencionadas: haveria um céu à parte do céu, não, porém, separado do céu, mas no mesmo lugar – o que é ainda mais impossível.

Capítulo 3

[998a 20] De fato, a respeito dessas coisas, há muito impasse sobre como se deve estabelecê-las para acertar a verdade, assim como, a respeito dos princípios, há o seguinte impasse: é preciso conceber como elementos e princípios os gêneros, ou, antes, os primeiros itens imanentes, dos quais cada coisa se constitui? Por exemplo: da voz, parecem ser elementos e princípios as coisas de que as vozes primeiramente se constituem, mas não aquilo que é comum, isto é, a voz; também denominamos “elementos” das construções geométricas aqueles itens cujas demonstrações estão inerentes nas demonstrações de outros (ou de todos, ou da maioria deles); além disso, tanto os que afirmam haver vários elementos dos corpos, como também os que afirmam haver apenas um, afirmam que são princípios os itens de que as coisas consistem e de que se constituem; Empédocles, por exemplo, afirma que o fogo, a água e os elementos que os acompanham são os itens imanentes de que provêm os

entes, mas não os afirma como gêneros dos entes. Além do mais, se alguém quiser observar a natureza de certas coisas, por exemplo, observar de quais partes se constitui uma cama e de que modo elas se compõem entre si, então é que conhecerá sua natureza.

[998b 3] Assim, por estes argumentos, não é plausível que os gêneros sejam os princípios dos entes. Por outro lado, se reconhecemos cada coisa através de suas definições, e se os gêneros são princípios das definições, necessariamente, os gêneros deverão ser princípios também das coisas definidas. Se adquirir conhecimento dos entes é adquirir conhecimento das formas específicas pelas quais se denominam os entes, é certo que os gêneros são, ao menos, princípios das formas específicas. Também alguns dos que afirmam que são elementos dos entes o Um, ou o Ente, ou o Grande e o Pequeno, manifestamente utilizam-se deles como gêneros.

[998b 11] Além disso, tampouco é possível afirmar que os princípios são de ambos os modos. Com efeito, a definição da essência é uma só. No entanto, serão distintas, por um lado, a definição pelos gêneros e, por outro, a definição que enuncie de que itens imanentes algo se constitui.

[998b 14] Além disso, mesmo se sobretudo os gêneros fossem princípios, seria preciso considerar como princípios os gêneros primeiros, ou os últimos, que se predicam dos indivisíveis? De fato, também isso admite disputa. Por um lado, se as coisas mais universais são sempre mais princípios, é evidente que serão princípios os gêneros mais altos, pois eles se afirmam de tudo. Neste caso, os princípios dos entes seriam tantos quantos os gêneros primeiros, de modo que o Ente e o Um haveriam de ser princípios e essências, pois são sobretudo eles que se afirmam de todos os entes. No entanto, não é possível que o Um e o Ente sejam gêneros dos entes. De fato, as diferenças de cada gênero, necessariamente, *são*, e cada uma delas é *uma*, mas é impossível que sejam predicados das diferenças próprias as espécies de um gênero, ou o gênero, sem suas espécies, de modo que, se o Um e o Ente fossem gêneros, nenhuma diferença poderia ser *ente*, nem poderia ser *um*. Além do mais, se o Ente e o Um não forem gêneros, tampouco poderão ser princípios, se, precisamente, os gêneros forem princípios.

[998b 28] Além disso, também os itens intermediários, assumidos conjuntamente com as diferenças, serão gêneros, até os itens indivisíveis (agora, contudo, julga-se que uns o seriam, outros não). Além disso, as diferenças seriam ainda mais princípios do que os gêneros. E, se também elas forem princípios, os princípios não de se

tornar, por assim dizer, ilimitados, sobretudo se se considerar como princípio o gênero primeiro.

[999a 1] Além do mais, se o Um tem mais a forma de princípio, e se é Um o indivisível, e se tudo que é indivisível o é por quantidade ou por forma, e se o indivisível por forma é anterior, e se os gêneros são divisíveis em formas específicas, seria mais “um” o que se predica como último: de fato, “homem” não é gênero dos homens particulares.

[999a 6] Além disso, nas coisas em que há algo anterior e algo posterior, não é possível que o item que está sobre elas seja algo à parte delas (por exemplo: se o primeiro entre os números for a diáde, não poderá haver um número à parte das espécies de números; e, se não há espécies destes, dificilmente haveria, de outras coisas, gêneros à parte das espécies, pois é sobretudo deles que se julga haver gêneros); no entanto, entre os itens indivisíveis, não há algo anterior e algo posterior. Além disso, onde há algo melhor e algo pior, o melhor é sempre anterior; por conseguinte, não poderia haver gênero dessas coisas.

[999a 14] Por essas considerações, evidencia-se que os itens que se predicam dos indivisíveis seriam mais princípios que os gêneros. No entanto, não é fácil dizer como se deveria concebê-los como princípios. Com efeito, um princípio e uma causa devem ser à parte das coisas de que são princípio e causa, isto é, devem ser capazes de existir separadamente delas; mas por que alguém conceberia que algo é de tal modo separado do particular, a não ser porque se predica universalmente, isto é, de todos? Ora, se for por isso, deve-se considerar que são mais princípios os itens mais universais, de modo que os primeiros gêneros é que seriam princípios.

Capítulo 4

[999a 24] Depois desses, há o impasse que é o mais difícil de todos, e que é mais necessário considerar, sobre o qual se propõe a presente discussão. Com efeito, se não há nada à parte das coisas particulares, e se as coisas particulares são ilimitadas, como seria possível adquirir conhecimento de coisas ilimitadas? De fato, para tudo que conhecemos, conhecemos na medida em que se dá algo único e idêntico, isto é, na medida em que algo se atribui universalmente.

[999a 29] No entanto, se isso for necessário, ou seja, se for preciso haver algo à parte das coisas particulares, será necessário que os gêneros, ou os últimos, ou os primeiros, existam à parte das coisas particulares. No entanto, que isso é impossível, foi há pouco formulado nos impasses.

[999a 32] Além disso, se, de todo modo, há algo à parte do composto quando algo se predica da matéria, seria preciso que houvesse algo à parte de todas as coisas, ou à parte de algumas sim, mas, à parte de outras, não? Ou não seria preciso haver à parte de nenhuma?

[999b 1] Por um lado, se não houver nada à parte das coisas particulares, não haverá nada que fosse inteligível, mas todas as coisas serão sensíveis e não haverá conhecimento de nenhuma, a não ser que se afirme que a sensação é conhecimento. Além disso, não haverá nada eterno e imóvel (pois todas as coisas sensíveis perecem e estão em movimento); mas, se não houver nada eterno, tampouco será possível que haja vir a ser. De fato, é necessário que exista algo que esteja em processo de vir a ser, assim como algo a partir de que vem a ser, e o último desses itens não é suscetível de vir a ser, dado que tal série pára e é impossível vir a ser a partir do não-ente. Além disso, havendo vir a ser e movimento, é necessário que haja também limite (de fato, nenhum movimento é ilimitado, pois há um fim de todo movimento, e não pode suceder que venha a ser aquilo que é impossível vir a ser, e aquilo que veio a ser necessariamente é, no momento em que primeiramente veio a ser). Além disso, se a matéria fosse eterna, por ser não-suscetível de gerar-se, seria ainda mais razoável que o fosse a essência, que é aquilo que a matéria vem a ser; se nem esta nem aquela puderem ser eternas, nada, em geral, poderá existir, e, se isso é impossível, é necessário que exista algo à parte do composto: a forma ou o tipo específico.

[999b 17] Por sua vez, se alguém admitir tal tese, há o impasse de saber sobre quais coisas a admitirá e sobre quais coisas não a admitirá. De fato, é evidente que não é possível admiti-la sobre todas as coisas, pois jamais admitiríamos que há uma Casa à parte das casas particulares. Além do mais, a essência de todas essas coisas será uma única, por exemplo, dos seres humanos? Mas seria absurdo, pois são uma só todas as coisas cuja essência é uma só. Mas seriam diversas e diferentes? Ora, também isso seria descabido. Ao mesmo tempo, de que modo a matéria viria a ser cada uma delas, e de que modo o composto seria ambas?

[999b 24] Sobre os princípios, se poderia formular, ainda, o seguinte impasse: se eles são um em forma, não haveria nada que fosse numericamente um, nem mesmo

o Um em si e o Ente em si. Como seria possível conhecer, se não pudesse haver algo único sobre muitos?

[999b 27] No entanto, se cada princípio é um só numericamente, mas não são, como nas coisas sensíveis, diversos para coisas respectivamente diversas – por exemplo, de tal e tal sílaba, que é especificamente a mesma, também os princípios serão especificamente os mesmos, pois também estes últimos podem se dar como numericamente vários; se não é assim, se os princípios dos entes são numericamente um, não poderia haver nada mais, além dos elementos. De fato, “numericamente um” e “particular” não têm nenhuma diferença, dado que, por “particular”, queremos dizer “numericamente um”, ao passo que “universal” é o que se dá sobre eles. Assim, é do mesmo modo que, se os elementos da voz fossem limitados em número, seria necessário que todas as letras fossem em número igual aos elementos, não sendo possível haver duas ou mais de um mesmo tipo.

[1000a 5] Um impasse não menor que nenhum foi deixado pelos de agora e pelos de antes: os princípios das coisas corruptíveis e incorruptíveis são os mesmos, ou são distintos? Se são os mesmos, de que modo umas coisas são corruptíveis, outras, incorruptíveis? E por que causa? Os do tempo de Hesíodo, bem como todos os teólogos, preocuparam-se apenas com o que era convincente para si mesmos, e não nos levaram em consideração (de fato, ao conceber os princípios como deuses, e que provém dos deuses o ser, afirmam que se tornaram mortais todos os que não degustaram do néctar e da ambrosia, evidentemente, utilizando-se destes nomes como familiares para si mesmos; no entanto, sobre a própria denominação dessas causas, pronunciaram-se de um modo que está acima de nós. De fato, se é por prazer que tocam no néctar e na ambrosia, estes não são causas do ser; mas, se são causas do ser, como poderiam eles ser eternos, se carecem de alimento?).

[1000a 18] No entanto, sobre os que mostraram sua sabedoria de forma mítica, não vale a pena examinar com esmero. É preciso procurar saber junto aos que se pronunciaram por demonstração, perguntando-lhes por que, porventura, sendo provenientes dos mesmos princípios, alguns entes são eternos em sua natureza, ao passo que outros se corrompem. Dado que não dizem qual é a causa, nem é razoável que seja desse modo, é evidente que seus princípios e causas não podem ser os mesmos.

[1000a 24] De fato, aquele que se poderia julgar que se pronuncia mais coerentemente consigo mesmo, Empédocles, padece da mesma coisa. De início, ele concebe o Ódio como uma causa de destruição; no entanto, também este último

parece, não menos que a Amizade, gerar a partir do um, pois todas as demais coisas, exceto o deus, dele procedem. Ao menos, diz que ele é aquilo “de onde provém tudo que era, tudo que é e tudo que depois será, de onde brotaram árvores, homens e mulheres, feras, pássaros e os peixes que se nutrem na água, assim como os deuses de longa vida”. Mesmo sem esses versos, isso seria evidente, dado que, se não estivesse presente nas coisas, todas seriam uma só, como ele diz. De fato, quando as coisas estão juntas, “o Ódio por último pára”. Por isso, decorre-lhe que o deus mais feliz é menos inteligente que os demais, pois não conhece todas as coisas, dado que não possui o Ódio e o conhecimento é do semelhante pelo semelhante. De fato, ele afirma que “reconhecemos a terra pela terra, o éter, pelo éter divino, o fogo, pelo fogo destruidor, a estima, pela estima, e o ódio pelo atro ódio”. Mas – era de onde partiu esta discussão – isto é evidente: decorre-lhe que o Ódio não é causa de destruição mais do que causa do ser. Semelhantemente, tampouco a Amizade é causa apenas do ser, dado que, congregando tudo em um, ele destrói as demais coisas. Ao mesmo tempo, não menciona nenhuma causa da própria mudança, a não ser que “assim se dá naturalmente”: “assim, quando o grande Ódio se nutre nos membros, e desperta para as honras do tempo de troca que lhes foi atribuído pelo largo juramento”, como se fosse necessário ocorrer a mudança; contudo, ele não elucida nenhuma causa da mudança. Entretanto, ao menos ele é o único que diz coerentemente o seguinte: não concebe alguns entes como corruptíveis e outros como incorruptíveis, mas concebe todos como corruptíveis, exceto os elementos. E o impasse que agora se discute é por que umas coisas são corruptíveis e outras não, se procedem dos mesmos princípios.

[1000b 21] Assim, considere-se dito, neste tanto, que os princípios não podem ser os mesmos. Por outro lado, se os princípios são distintos, outro impasse é saber se eles próprios seriam incorruptíveis ou corruptíveis. Se eles forem corruptíveis, evidentemente será necessário que também eles provenham de algo (de fato, tudo se corrompe naquilo de que provém); por conseguinte, decorrerá haver outros princípios, anteriores aos princípios; no entanto, isso é impossível, quer a série pare, quer vá ao infinito. Além do mais, como poderiam existir as coisas corruptíveis, se os princípios pudessem ser destruídos?

[1000b 29] Mas, se os princípios forem incorruptíveis, por que, a partir deles, que são incorruptíveis, haveria coisas corruptíveis, ao passo que, a partir de outros princípios, haveria coisas incorruptíveis? De fato, isso não é razoável: ou é impossível, ou carece de muita justificação. Além disso, ninguém tentou conceber princípios

distintos, pois todos concebem como os mesmos os princípios de tudo. No entanto, fogem do que foi primeiramente objeto de impasse, como se o julgassem algo de pouca monta.

[1001a 4] De todos os impasses, o mais difícil de considerar, e o mais necessário para conhecer a verdade, é o seguinte: o ente e o um são essências dos entes, e cada um deles é sem ser algo distinto (isto é, o um é um sem ser algo distinto, o ente é ente sem ser algo distinto), ou se deve buscar o que é, porventura, o ente e o um como se houvesse uma outra natureza subjacente a eles? De fato, alguns julgam que a natureza deles é deste modo, ao passo que outros julgam que é daquele modo. Platão e os Pitagóricos conceberam que o ente não é algo distinto – o mesmo vale para o um –, mas que a natureza deles é isso mesmo, como se a essência deles fosse o ser para o ente, ou o ser para o um. Por outro lado, os que investigam a natureza, como Empédocles, afirmam o que, porventura, é o um, como que reportando-o a algo mais familiar: de fato, parece dizer que é a Amizade que é o um (ao menos, é ela que é a causa de ser um para todas as coisas); outros, por sua vez, afirmam que este um (assim como o ente), a partir do qual os entes são e vieram a ser, é fogo, outros, que é ar. Do mesmo modo, também os que propuseram um maior número de elementos, dado que lhes é necessário afirmar que o um e o ente são tantos quantos afirmam ser os princípios.

[1001a 19] No entanto, se não se admitir que o um e o ente são uma certa essência, decorre que tampouco o será nenhum dos outros universais (de fato, eles são universais mais do que tudo, e, se não há um Um em si, nem um Ente em si, dificilmente poderia haver um outro universal à parte das coisas tomadas como particulares). Além disso, se o Um não for essência, evidentemente, tampouco o número poderá ser uma natureza separada dos entes (de fato, o número são unidades, e a unidade é precisamente um certo tipo de “um”). Mas, se houver um Um em si e um Ente em si, necessariamente, a essência deles será o Um e o Ente, pois nenhuma outra coisa deles se predica universalmente, mas apenas eles mesmos.

[1001a 29] No entanto, se houver um Ente em si e um Um em si, há muito impasse em saber como poderia haver, à parte deles, algo mais, quero dizer, como seria possível que os entes fossem mais de um. De fato, o que é diverso do ente não é, de modo que, de acordo com o argumento de Parmênides, decorreria, necessariamente, que todos os entes seriam um só, e tal coisa única seria o ente. De ambos os modos é difícil: quer o um não seja essência, quer seja essência o Um em si,

é impossível que o número seja essência. Já foi dito antes por que, se o um não for essência; se ele for essência, também se dá o mesmo impasse a respeito do ente. Com efeito, a partir de que poderia haver, à parte do Um em si, um outro um? Necessariamente, ele não seria um, e todos os entes ou são um, ou muitos, dos quais cada um é um.

[1001b 7] Além disso, se o Um em si é indivisível, nada poderia ser, de acordo com o axioma de Zenão (de fato, ele afirma que não se conta entre os entes aquilo que não faz ser maior ou menor quando é acrescentado ou subtraído, como se o ente fosse, evidentemente, uma grandeza, e, se fosse uma grandeza, como se fosse uma grandeza corpórea, pois é esta que se dá em todas as direções; as demais coisas, de certo modo, fazem algo ser maior, quando lhe são acrescentadas, mas, de outro modo, não fazem, por exemplo, superfície e linha; já o ponto e a unidade não fariam algo ser maior de modo algum). Mas, dado que ele investiga de um modo vulgar, e é possível que exista algo indivisível de tal modo que haja certa desculpa em favor dele (de fato, tal tipo de coisa indivisível não faria algo ser “maior”, ao ser-lhe acrescentado, mas faria ser “mais”); – no entanto, como poderia dar-se uma grandeza, a partir desse tipo de um, ou mesmo a partir de vários uns desse tipo? De fato, isso é semelhante a afirmar que a linha se constitui de pontos. No entanto, mesmo se alguém conceber (conforme afirmam alguns) de uma maneira tal que o número venha a ser a partir do Um em si e de outra coisa, que não seria o Um, deve-se investigar, não menos, por que e de que modo aquilo que assim se gera seria, às vezes, número, mas, às vezes, grandeza, dado que a Desigualdade seria o não-um, isto é, seria a mesma natureza. De fato, é evidente que não há modo pelo qual as grandezas poderiam vir a ser a partir do Um e dessa Desigualdade, nem a partir dela e de certo número.

Capítulo 5

[1001b 26] Eis o impasse seguinte: os números, corpos, superfícies e pontos são certas essências, ou não? Se não forem essências, escapa-nos o que seria o ente e quais seriam as essências dos entes. De fato, não se julga que as afecções, os movimentos, as relações, as disposições e os enunciados signifiquem essência de alguma coisa (de fato, todos eles se afirmam de algo subjacente, e nenhum é *um certo isto*); por outro

lado, com relação às coisas que mais plausivelmente se julga que significam essência – água, terra, fogo e ar, dos quais se constituem os corpos compostos –, seu calor, frio e afecções desse tipo não são essências, mas apenas o corpo que as padece subsiste como sendo *algo que é* e uma certa essência.

[1002a 4] No entanto, o corpo é menos essência que a superfície, esta é menos essência que a linha, e esta é menos essência que a unidade e o ponto, pois é por tais coisas que se define o corpo, e se julga que elas podem se dar sem o corpo, mas é impossível que o corpo se dê sem elas. Por isso, os homens comuns, assim como os de antes, achavam que a essência e o ente eram o corpo, e que as demais coisas eram suas afecções, de modo que acharam que os princípios dos corpos eram os princípios dos entes. Mas os que vieram depois foram mais sábios do que estes, ao julgar que os princípios dos entes eram números.

[1002a 12] Como dissemos, se tais coisas não forem essência, nada, em geral, será essência, nada será ente (de fato, não seria digno chamar de “entes” seus concomitantes).

[1002a 15] No entanto, se se admite que os comprimentos e os pontos são mais essência do que os corpos, dado que não percebemos de quais corpos seriam eles (de fato, é impossível que eles estejam presentes nos corpos sensíveis), não haveria nenhuma essência. Além disso, todas essas coisas evidentemente mostram-se como divisões do corpo (em largura, em profundidade e em comprimento).

[1002a 20] Além do mais, em um sólido, está presente qualquer figura, indiferentemente, de modo que, se não há um Hermes na pedra, tampouco há, determinadamente, a metade de um cubo no cubo. Então, nem sequer haverá uma superfície (de fato, se houvesse qualquer uma, ela poderia delimitar a metade); o mesmo argumento se dá para a linha, o ponto e a unidade. Por conseguinte, se o corpo fosse essência, mais do que tudo, e se tais coisas, mais que o corpo, fossem essências, e se tampouco estas últimas fossem essências, escapa-nos o que seria o ente e qual seria a essência dos entes.

[1002a 28] Além das decorrências pouco razoáveis que foram mencionadas, sucedem também as que dizem respeito a sua geração e corrupção. De fato, julga-se que uma essência, se existe agora, não existindo antes, ou se não existir depois, existindo antes, sofre tais coisas por processos de vir a ser e corromper-se; no entanto, não é possível que pontos, linhas e superfícies, existindo em tal momento, mas não existindo em outro, sofram processo de vir a ser e corromper-se. De fato, quando os

corpos se tocam ou se dividem, ao mesmo tempo vem a ser um só ponto (quando se tocam), ou dois (quando se dividem). Por conseguinte, se os corpos se congregam, um ponto não existe, mas é destruído, e, na medida em que os corpos se separam, existem pontos que antes não existiam (de fato, o ponto, indivisível, não poderia se dividir em dois), e, se vêm a ser e se destroem, a partir de que viriam a ser? Ocorre de modo similar com o “agora” no tempo: de fato, também não é possível que ele venha a ser ou se destrua; não obstante, ele sempre parece ser diverso, sem ser uma essência. Evidentemente, se dá de modo semelhante com os pontos, as linhas e as superfícies, pois é o mesmo argumento: todos eles são, semelhantemente, limites ou divisões.

Capítulo 6

[1002b 12] Em geral, se poderia formular o impasse de saber por que seria preciso buscar coisas diversas, além das sensíveis e intermediárias, tal como estabelecemos as Formas. De fato, se é porque as coisas matemáticas, embora sejam em algum aspecto diferentes das coisas de cá, não diferem em nada por existirem muitas de uma mesma forma, de modo que seus princípios não poderiam ser delimitados em número (como tampouco os princípios de todas as letras daqui são delimitados em número, mas por forma, a não ser que alguém considere esta sílaba aqui, ou esta voz aqui; destas, os princípios podem ser delimitados também em número; – semelhantemente também a respeito das coisas intermediárias, pois também lá as coisas de mesma forma são ilimitadas) – de modo que, se não houvesse, além das coisas sensíveis e das coisas matemáticas, outras, tais como alguns propõem as Formas, não poderia haver uma essência única em número, mas apenas por forma, tampouco os princípios dos entes poderiam ser de uma certa quantidade em número, mas apenas por forma.

[1002b 25] Assim, se isso é necessário, também é necessário, por isso, estabelecer que as Formas existem. De fato, mesmo se seus proponentes não o articulam de maneira adequada, é isto que eles querem, ou seja, é-lhes necessário afirmar tais coisas, porque cada Forma é uma essência e nenhuma delas é por concomitância.

[1002b 30] No entanto, se considerarmos que as Formas existem e que os princípios são um só em número, não por forma, já discutimos as coisas impossíveis que daí necessariamente decorrem.

[1002b 32] Ao lado desses, há o impasse de saber se os elementos se dão em potência, ou de outro modo. De fato, se for de um outro modo, existirá algo anterior aos princípios (pois a capacidade é anterior àquela causa, mas não é necessário que tudo que é capaz se tenha daquele modo); por outro lado, se os elementos se dão em potência, é possível que nenhum ente exista, dado que é capaz de ser também aquilo que não mais é; de fato, é aquilo que não é que vem a ser, mas não vem a ser nada que seja impossível ser.

[1003a 5] Assim, é necessário formular tais impasses a respeito dos princípios, bem como indagar se são universais, ou tais como as coisas que denominamos particulares. Se forem universais, não poderão ser essências (de fato, nenhum item comum designa *um certo isto*, mas sim *de tal qualidade*, mas a essência designa *um certo isto*; se fosse possível considerar como *um certo isto* e algo único aquilo que se predica em comum, Sócrates seria vários animais: ele mesmo, o homem e o animal, se cada um deles designasse *um certo isto* e algo único). Assim, se os princípios forem universais, serão estas as decorrências; por outro lado, se não forem universais, mas tal como são as coisas particulares, não poderão ser suscetíveis de conhecimento (pois, de todas as coisas, o conhecimento é universal), de modo que, anteriores aos princípios, deverá haver princípios diversos, os que se predicam universalmente, se se pretende haver conhecimento deles.

NOTAS

981a 3-5: o mote de Polo (aluno de Górgias) ao qual Aristóteles faz referência encontra-se em Platão, *Górgias*, 448c.

983a 33- b 1: “nas discussões sobre a natureza”: essa frase traduz a expressão “*en tois peri physeos (logois)*”, na qual “*logois*” está obviamente subentendido. Aristóteles freqüentemente (cf. 986b 30, 988a 22, 989a 24) utiliza-se dessa expressão para se referir à obra que hoje conhecemos como *Física*, ou, mais especificamente, aos seus dois primeiros livros, que discutem os princípios e as causas no domínio dos entes naturais e desenvolvem o próprio conceito de natureza. Em 993a 11, porém, Aristóteles usa “*en tois physikois (logois)*” (literalmente, “nas discussões naturais”), em vez de “*en tois peri physeos (logois)*”, mas o sentido obviamente é o mesmo. Para se referir aos demais livros da *Física*, Aristóteles emprega outras expressões, das quais a mais freqüente é “*en tois peri kinêseôs (logois)*”, isto é, “nas discussões sobre o movimento”.

991b 15: “se tal coisa for a matéria”: Ao invés de “*ti touto*”, lemos “*touto*”, amparados na autoridade do manuscrito Ab, da tradução de Moerbecke e de Alexandre.

993a 15-16: “primeira filosofia”: a expressão *prote philosophia*, neste contexto, obviamente não se refere à disciplina que Aristóteles desenvolve na *Metafísica*, a qual ele designa, às vezes, pelo título de “filosofia primeira” (cf. 1026a 24; *Motu Animalium* 700b 9; *De Caelo* 277b 10). Neste contexto, não se trata da disciplina a que se atribui o título de honra “filosofia primeira”, mas trata-se apenas da primeira filosofia, isto é, da filosofia desenvolvida por aqueles que foram os primeiros a se lançaram à reflexão filosófica (cf. 983b 6).

993a 30: não tenho ainda opinião definitiva sobre a autenticidade do livro II da *Metafísica* (“Alpha Elatton”, alfa minúsculo), mas estou mais inclinado a julgar que, apesar de seu conteúdo ser superficialmente condizente com a filosofia de Aristóteles, o livro não foi escrito pelo próprio Aristóteles.

996b 4: “mais conhecedora do assunto que investiga”: a expressão de Aristóteles (mais precisamente, *tou pragmatos tou zêtoumenou*) é ambígua. Uma tradução neutra seria “o assunto investigado”, mas isso pode ser entendido de duas maneiras: (i) o assunto que cada ciência respectivamente investiga, ou (ii) o assunto que agora se investiga,

isto é, os primeiros princípios que constituem o objeto da metafísica (a “ciência procurada”). Creio que Aristóteles formula o impasse de maneira propositalmente ambígua. Pela leitura (i), estaria em foco a questão de saber por qual tipo de causa (entre as “quatro causas”) obtém-se o *melhor conhecimento de um mesmo assunto* – e é razoável supor que essa questão é uma legítima questão de metafísica, tal como Aristóteles a entende, ainda que ela seja abordada em textos como *As Partes dos Animais I 1* e *Física II*. Já pela leitura (ii), estaria em foco a questão de saber qual tipo de causa (entre as quatro) teria prioridade na determinação do (suposto) objeto próprio da metafísica.

As duas leituras não são incompatíveis entre si. Observe-se que a questão (ii) parece já encontrar-se formulada na sentença anterior, “se é diversa a ciência de cada tipo de causa, qual delas devemos dizer que é a que procuramos?”. Mas tampouco é perfeitamente claro o que a hipótese formulada por Aristóteles quer dizer.

996b 31: “todas as demais proposições deste tipo”: isso traduz “*hai toiautai protaseis*”. O termo “*protasis*” é empregado por Aristóteles no *Órganon* para se referir à noção que se consagrou sob a denominação de *premissa de um argumento*, por oposição à *conclusão* (*symperasma*). No entanto, em diversos outros contextos, “*protasis*” quer dizer simplesmente *proposição*, ou seja, qualquer pretensão formulada na linguagem que se propõe para juízo e aceitação de um interlocutor. Neste contexto, de maneira que talvez surpreenda aqueles que, ingenuamente, esperariam encontrar em Aristóteles padronização do vocabulário filosófico, o termo “*protasis*” é utilizado para se referir aos princípios que devem ser observados na construção de proposições e silogismos, os quais, usualmente, não comparecem como premissas em argumentos. “*Protasis*”, aqui, é uma expressão equivalente a “princípios das demonstrações” (*apodeiktikai archai*, 996b 26), “axiomas” (*axiomata*, 997a 7, 11) e “princípios silogísticos” (*sylogistikai archai*, 1005b 7).

999a 28-29: “para tudo que conhecemos, conhecemos na medida em que etc.”: uma tradução supostamente literal (“conhecemos tudo na medida em que etc.”) correria o risco de ferir o espírito do argumento. Na linguagem ordinária, frequentemente usamos a expressão “*conhecemos tudo* (através disso ou daquilo)” como equivalente de “*conhecemos tudo que conhecemos* (através disso ou daquilo)”. O mesmo fenômeno ocorre neste contexto com a expressão de Aristóteles, “*panta gnorizomen*”.

1001b 4: “também se dá o mesmo impasse a respeito do ente”: ou seja, também se dá (a respeito do Um) o mesmo impasse que se dá a respeito do ente.

1002b 22: “de modo que, se não houvesse etc.”: anacoluto no texto original. O início do período (*ei gar dia touto*, “se é porque”) parece anunciar uma crítica de Aristóteles às razões pelas quais se postularam Formas platônicas, mas a longa exposição dessas razões parece fazê-lo esquecer-se de seu propósito.

995a 30: “o impasse do pensamento”: “impasse traduz *aporia*, termo que, simplesmente transliterado, já se incorporou ao nosso vocabulário filosófico. Ver Glossário neste volume. Frequentemente, Aristóteles refere-se ao livro III da *Metafísica* pelo título “*aporiai*”, “Impasses” (1004a 32).

995b 35: “quando algo se predica da matéria”: há extensa discussão, na bibliografia secundária, sobre esse suposto tipo de predicação, no qual a matéria seria o sujeito e a forma, o predicado. Talvez trate-se apenas de uma outra acepção do verbo “*katêgoreisthai*”, que se traduz usualmente por “predicar”. Ver também 999a 33-4 e, nos livros centrais da *Metafísica*, 1029a 23-24 e 1043a 5-6. Ver Brunschwig [1979] e Angioni [1998].

GLOSSÁRIO

aitia, aition. Traduzi “*aitia*” e a maior parte das ocorrências de “*aition*” por “causa”. Minhas razões já foram explicadas em volumes anteriores com traduções de outros livros da *Metafísica*. Repito que não devemos pensar a noção aristotélica de “causa” apenas conforme ao “modelo bola-de-bilhar”, nem apenas como fator antecedente capaz de produzir suficientemente seu efeito. Os dois termos *podem* designar essa noção de causa (e de fato às vezes designam), mas contemplam um leque maior de acepções, incluindo toda e qualquer condição que seja necessária ou relevante para a produção de um efeito qualquer.

aporia. Traduzi por “impasse”. Seria razoável simplesmente transliterar por “*aporia*”, dado que tal palavra já foi incorporada no vocabulário filosófico de todas as línguas modernas (Madigan, por exemplo, traduz por “*aporia*” na recente edição da Clarendon Aristotle Series).

choriston. Traduzi por “separado” ou “separável”, de acordo com o contexto. O termo é usado por Aristóteles sobretudo em dois tipos de contexto: “*choriston*” reporta-se ao modo de existência da *ousia* supra-sensível, ou reporta-se simplesmente ao modo de existência da *ousia* (qualquer que seja) em oposição aos *symbebekota*. É difícil atinar perfeitamente com as relações exatas entre essas duas esferas de sentido do “*choriston*”: trata-se de um tema difícil, que merece árdua e paciente pesquisa. Apenas após etapas mais satisfatórias dessa pesquisa poderia arriscar-me a propor uma tradução alternativa, para substituir os termos tradicionais “separado” e “separável”.

dianoia. Traduzi por “pensamento”. Creio que a palavra “pensamento”, com sua maleabilidade de sentidos, envolve as acepções relevantes que estão presentes no texto original, e o leitor saberá, pelo contexto, qual sentido atribuir à palavra. Às vezes, trata-se de “pensamento” no sentido de modo de pensar (984a 5, 986b 10), ou

pensamento como *aquilo que alguém realmente quer dizer*, por oposição às suas palavras (985a 4), ou pensamento como exercício do pensar (987b 4), ou como faculdade de pensar (995a 30).

to tini einai. Em publicações anteriores, com o único objetivo de minimizar cacofonias e evitar o estranhamento do leitor, eu havia traduzido essa expressão sem atender ao dativo. Assim, por exemplo, “*to einai anthropoi*” foi traduzido como “ser homem”, e não como “o ser para homem”. Em alguns casos, essa tradução pode ser mantida. No entanto, é necessário considerar que, do ponto de vista da teoria da predicação, há grande diferença entre “*to einai anthropoi*” (com dativo) e “*to einai anthropon*” (com acusativo): a primeira expressão consiste num jargão que equivale ao enunciado *definiens*, que fornece o sentido essencial de “homem” (“*anthropos*”) e estabelece o critério para o uso atributivo desse mesmo termo (“homem é – se define como – *o ser para homem*”); a segunda expressão, por sua vez, consiste já numa expressão predicativa, na qual o termo “homem” é atribuído a algum item particular que satisfaz o critério estipulado pelo enunciado *definiens* (“__ é homem”). Por isso, em alguns casos procurei manter na tradução a diferença entre essas duas expressões.

episteme. Traduzi por “ciência” ou “conhecimento”, de acordo com o contexto. Os sentidos básicos do termo envolvem duas noções: a noção de conjunto de proposições explanatórias a respeito de um gênero de coisas e a noção de estado cognitivo daquele que sabe algo a respeito de um gênero de coisas. Na maior parte das vezes, a primeira noção foi traduzida por “ciência” (por exemplo, 982a 2, 3, 983a 21), ao passo que a segunda foi traduzida por “conhecimento” (por exemplo, em 982b 27, 32, 983a 5, 25, 985a 16). Além disso, a palavra pode designar, de acordo com o contexto, uma acepção mais estrita e rigorosa de ciência (de acordo com os padrões expostos nos *Segundos Analíticos*: uma disciplina limitada a um gênero, do qual demonstra os atributos, a partir de princípios apropriados, etc.), ou uma acepção mais ampla, na qual se incluiria qualquer disciplina que se pronuncia racionalmente sobre um gênero de coisas (incluindo aí as “técnicas” e a “filosofia primeira”).

hypokeimenon, kath' hypokeimenou. Para a justificativa da tradução de “*hypokeimenon*” por “subjacente”, remeto para Angioni [2006], p. 110-113 e Angioni [2001], p. 141.

kath' hautō. Traduzi por “em si mesmo”, e não “por si mesmo”. A expressão quer dizer, no seu sentido mais imediato, “sozinho, isolado”, isto é, sem relação com nenhum pressuposto externo, sem depender de nenhuma condição ulterior.

logos. Este termo comporta uma pluralidade de sentidos.

(i) O termo “*logos*” tem o sentido de *argumento* em 989a 31, 989b 10, 998a 13 – “argumento” não apenas no sentido de *raciocínio (ou silogismo) completo*, constituído por proposições encadeadas logicamente entre si, mas também no sentido de *premissa ou proposição fundamental* a partir da qual se determina um raciocínio ou silogismo completo; esse uso é corrente em português, em frases como “o argumento de fulano é __”, em que a lacuna, ao invés de ser preenchida pelo silogismo inteiro, preenche-se com a proposição decisiva para o mesmo. Em 987b 31, o termo no plural foi traduzido por “argumentos”, no sentido de *argumentações, discussões*.

(ii) Em 981a 15, “*logos*” tem o sentido de “*explicação*”: uma explicação equivalente a *prestação de contas*, ou a *explicitação do porquê* (em inglês: “account”).

(iii) Em 996a 2, “*logos*” (no plural) foi traduzido por “enunciados”.

(iv) Em 998b 12, “*logos*” tem o mesmo sentido de “*horismos*” e foi traduzido por “definição”.

(v) Em 996b 9, “*logos*” foi traduzido por “razão”, no sentido que usamos em frases triviais como “sua mãe tem razão!”.

(vi) Em 996b 8, “*logos*” aparece em estreita associação com “*eidos*”. Traduzi por “definição”, mas é difícil saber se a palavra, nesse contexto, refere-se de fato exclusivamente a uma entidade lógico-discursiva que afirma o que é a coisa a que se reporta. Problema similar está presente em 993a 17: “*logos*”, neste caso, refere-se ao princípio adicional que Empédocles teria acrescentado aos elementos, por reconhecer a insuficiência explanatória destes últimos. Traduzi por “razão”.

(vii) Em 985b 32 e 991a 13, trata-se de contexto matemático, referente a teorias pitagóricas. Traduzi respectivamente por “razão” e “proporção”.

(viii) Em 986b 17, 32, a expressão “*kata ton logon*” refere-se à opinião de Parmênides sobre os princípios. Traduzi por “razão”, mas essa opção não é óbvia. É claro que “*logos*” neste contexto opõe-se à sensação, mas seu sentido pode envolver algo mais preciso, como se “*kata ton logon*” quisesse dizer *na ordem do discurso* ou *pelo raciocínio*.

on, on hei on. Não temos em português um particípio presente morfológicamente equivalente ao grego “*on*”. Ao invés do infinitivo “ser” – que não adotei para nenhuma ocorrência de “*on*” –, preferi o termo “ente”, ou então, dependendo do contexto, uma oração relativa, “que é”. Em Aristóteles, o particípio “*on*” não se restringe a designar itens individuais, aos quais costumamos dar o nome de “coisas” e que percebemos como unidades separadas no espaço e no tempo, etc.; “*on*” também pode designar isso, mas designa primordial e preferencialmente um *fato complexo*, constituído pela presença de uma propriedade em um subjacente, e expresso através de uma sentença predicativa. Na medida em que *participa* da natureza do nome e do verbo, o particípio “*on*” abre-se para duas articulações: de um lado, ele pode ser atribuído como predicado e, assim, apresenta uma lacuna para o sujeito e, de outro lado, enquanto verbo, comporta um complemento e, por isso, apresenta uma lacuna para o predicado. Assim, “*on*” equivale a “*algo que é isto*”. Mas, no seu uso filosófico, o particípio “*on*” participa precisamente da natureza do substantivo: ele consiste na nominalização dessa relação entre um subjacente e sua propriedade, designada pelo predicado. “Ente”, assim, é *o fato de que tal ou tal subjacente apresenta tais e tais propriedades*.

ousia: “essência”, e não “substância”, tampouco “entidade”. Ver a justificativa na Introdução do volume com a tradução dos livros VII e VIII da *Metafísica* (*Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* no. 12).

semainein. Traduzi por “significar” ou “designar”. Nos livros I-II-III da *Metafísica*, este verbo não ocupa o papel central que desempenhará no livro IV. Mas é útil lembrar, como disse no Glossário do volume com a tradução do livro IV, que Aristóteles não se preocupa em padronizar sua terminologia e utiliza-se do verbo “*semainein*” para designar operações que, em termos fregeanos, situaríamos respectivamente no terreno do *sentido* ou no da *referência*. Mas isso não significa que Aristóteles, por não dispor de uma terminologia padronizada para *marcar* certas distinções conceituais, tenha “confundido”, como metafísico simplório, diversas facetas do problema da significação.

symbebekos, kata symbebekos. Para justificativa detalhada da tradução de “*kata symbebekos*” por “por concomitância” e de “*symbebekos*” por “concomitante”,

remeto a Angioni [2006], p. 110-1. Remeto também a essas páginas para a elucidação dos diversos sentidos que “*symbebekos*” preserva enquanto *predicado* ou mesmo *propriedade* qualquer que pertence a subjacentes. Além disso, é preciso ressaltar um ponto importante: em 997a 19 ss., o termo “*symbebekota*” (no plural) parece designar as propriedades que se seguem necessariamente da essência de um subjacente e que. Traduzi essas ocorrências igualmente por “concomitantes”, mas não tenho certeza de que se trata da melhor alternativa. Para lidar com a diversidade de usos de “*symbebekos*”, temos duas opções: traduzir uniformemente o termo “*symbebekos*”, para deixar claro ao leitor moderno o quão pouco Aristóteles se preocupava com a padronização normativa de uma terminologia; ou traduzir de acordo com o sentido em cada contexto, mesmo que isso corra o risco de oferecer ao leitor moderno um texto já muito mastigado pela interpretação, e sem as dificuldades que talvez sejam sentidas por quem lê o grego fluentemente. As soluções que aqui ofereço ainda são provisórias e não me decidi inteiramente por nenhuma dessas duas alternativas. O problema agrava-se porque o verbo “*sumbainein*” deve ser traduzido, de acordo com cada contexto, por palavras diversas: “ocorrer”, “decorrer”, “resultar”, “atribuir-se a”, etc.

techne. Traduzi por “técnica”. Uma alternativa plausível seria “arte”. No entanto, embora este último termo, em seu uso clássico, possa ser conveniente, preferi o primeiro, devido aos sentidos mais restritos que “arte” veio a adquirir. Tal como “*techne*”, o termo “técnica” pode designar em geral um saber-fazer, pelo qual o ser humano “imita ou aperfeiçoa” a natureza – isto é, mais do que uma “ciência”, uma habilidade produtiva que envolve certo conhecimento.

theorein. A tradução tradicional por “contemplar” não me parece conveniente, por evocar certos pressupostos epistemológicos estranhos a Aristóteles. “*Theorein*” quer dizer apenas *considerar como objeto de estudo, de exame, de averiguação*. Daí as traduções, de acordo com cada contexto, por “estudar” (995a 33, 997a 20, 22, 24), “considerar” (997a 15, 999a 25), “observar” (998a 10).

theoretike. Pelas razões expostas acima, a respeito de “*theorein*”, seria inconveniente traduzir “*theoretike*” por “contemplativa”. Traduzi por “teórica”.

BIBLIOGRAFIA

1. Edições críticas e traduções:

- BEKKER, E. (1961). *Aristotelis Opera*, editio altera Olof Gigon, Berlin: Walter De Gruyter.
- JAEGER, Werner. (1957). *Metaphysica*, Oxford: Clarendon Press.
- MADIGAN, Arthur, (1999). *Metaphysics, Books Beta and Kappa 1-2*, Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, David. (1984). *Metaphysics*, in Barnes, J. (ed.), *The Oxford Revised Translation*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- YEBRA, Valentín G. (1982). *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe, Madrid: Gredos, 2ª ed.

2. Bibliografia secundária:

- ANGIONI, L. (1998). “‘Não ser dito de um subjacente’, ‘um isto’ e ‘separado’: o conceito de essência como subjacente e forma (?-3)”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 8, nº. especial, p. 69-126.
- ANGIONI, L. (1999a). “Princípio da não-contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles”, *Analytica* vol. 4, nº. 2, p. 121-158.

Lucas Angioni

- ANGIONI, L. (1999b). Resenha de Charles Kahn, *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser* (trad. Maura Iglésias et alli, Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ), *Analytica*, vol. 4, nº. 1, p. 148-156.
- ANGIONI, L. (2005). *Metafísica de Aristóteles, Livros VII-VIII*, (tradução), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 12.
- ANGIONI, L. (2006). *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*, Campinas: Editora da Unicamp.
- AUBENQUE, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BÄCK, Allan T. (2000). *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden: Brill.
- BERTI, Enrico. (1997). "Philosophie, dialectique et sophistique dans *Metaphysique* Å 2", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, nº. 201, pp. 379-396.
- BERTI, Enrico. (1998). *As Razões de Aristóteles*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: edições Loyola.
- BOLTON, Robert. (1993). "Aristotle's Account of the Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 11, p. 121-152.
- BOLTON, Robert. (1994). "Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science", in Scaltsas, T., Charles, D. & Gill, M. L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 321-354.
- BRUNSCHWIG J. [1979]. "La forme, prédicat de la matière?", in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VIº Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp.131-158.

- CELLUPRICA, Vicenza. (1987). "Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione", *Phronesis*, vol. 32, n° 2, p. 166-187.
- CODE, Alan. (1986). "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction?", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n° 3, p. 341-358.
- COHEN, S. Marc. (1986). "Aristotle on the Principle of Non-Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16, n° 3, p. 359-370.
- CRIVELLI, Paolo. (2001). *Aristotle on Truth*, Oxford: Clarendon Press.
- EBERT, Theodor. (1998). "Aristotelian Accidents", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 16, p. 133-159.
- FURTH, Montgomery. (1986). "A Note on Aristotle's Principle of Non-Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n° 3, p. 371-381.
- HADOT, P. (1980). "Sur divers sens du mot 'pragma' dans la tradition philosophique grecque", in P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin, p. 309-319.
- HAMLYN, D. W. (1961). "Aristotle on Predication", *Phronesis*, vol. 6, p. 110-126.
- HAMLYN, D. W. (1990). "Aristotle on Dialectic", *Philosophy*, vol. 60, p. 465-476.
- HINTIKKA, Jaakko. (1973). "Aristotle and the ambiguity of ambiguity", in *Time and Necessity*, Oxford: Clarendon Press, p. 1-26.
- IRWIN, Terence. (1981). "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics*, vol. 34, p. 523-544.

- IRWIN, Terence. (1988). *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press.

- KAHN, Charles. (1997). *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ.

- KAHN, Charles. (1966). "O Verbo Grego 'Ser' e o Conceito de Ser", in Kahn, C. (1997), p. 1-32.

- KAHN, Charles. (1972). "Sobre a Terminologia para *Cópula e Existência*", in Kahn, C. (1997), p. 63-90.

- KAHN, Charles. (1973). "Sobre a Teoria do verbo *Ser*", in Kahn, C. (1997), p. 33-62.

- KAHN, Charles. (1976). "Por que a Existência não emerge como um Conceito distinto na Filosofia Grega?", in Kahn, C. (1997), p. 91-106.

- KAHN, Charles. (1981). "Alguns Usos Filosóficos do Verbo 'Ser' em Platão", in Kahn, C. (1997), p. 107-153.

- KAHN, Charles. (1986). "Retrospectiva do Verbo *Ser* e do Conceito de Ser", in Kahn, C. (1997), p. 155-195.

- KAHN, Charles. (1988). "Ser em Parmênides e em Platão", in Kahn, C. (1997), p. 197-227.

- LEWIS, Frank A. (1991). *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.

- LUKASIEWICZ, J. (1910/79). "Aristotle on the Law of Contradiction", in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, Londres: Duckworth, 1979, p. 50-62. Traduzido em português in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Odysseus, 2005, p. 1-24.

- MANSION, A. (1958/85). “Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique d’après Aristote”, in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliennes – Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, p. 53-109. Traduzido em português in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Odysseus, 2005, p. 123-176.
- MATTHEN, Mohan. (1983). “Greek Ontology and the ‘Is’ of Truth”, *Phronesis*, vol. 28, n°. 2, p. 113-135.
- MODRAK, Deborah. (2001). *Aristotle’s Theory of Language and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- OWEN, G. E. L. (1957/86). “Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986, p. 180-199. Traduzido em português in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Odysseus, 2005, p. 187-204.
- OWEN, G. E. L. (1965/86). “Aristotle on the Snares of Ontology”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986, p. 259-278.
- OWEN, G. E. L. (1966/86). “The Platonism of Aristotle”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986, p. 200-220. Traduzido em português in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Odysseus, 2005, p. 205- 233.
- PORCHAT, Oswaldo. (2001). *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo: Edunesp.
- SHIELDS, Christopher. (1999). *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.
- WILLIAMS, C. J. F. (1985). “Aristotle’s Theory of Descriptions”, *Philosophical Review*, vol. 94, n°. 1, p. 63-80.

À
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO Nº 13
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

Tel.: (0XX 19) 3521.1604/3521.1603
Telefax.: (0XX 19) 3521.1589
<http://www.ifch.unicamp.br/pub>
pub_ifch@unicamp.br

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received:

FALTA-NOS: _____

We are lacking:

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA REMESSA

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução

A coleção *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* destina-se a publicar traduções de clássicos do pensamento filosófico, em versões provisórias e experimentais, destinadas a fornecer instrumentos de trabalho viáveis a alunos e pesquisadores. A coleção procura contribuir para reverter a situação de escassez de textos clássicos da Filosofia disponíveis em língua portuguesa, atendendo às peculiaridades dos mesmos, cuja tradução exige anos de meticulosa pesquisa e, por isso mesmo, convida à publicação de versões preliminares, a serem submetidas ao exame crítico do público especializado e dos leitores em geral. Nessa perspectiva, a coleção tem por objetivo não apenas fornecer instrumentos didáticos, atendendo de imediato à crescente demanda gerada pelos cursos de Filosofia, mas também propiciar um laboratório para os pesquisadores-tradutores, permitindo que resultados almejados num prazo mais amplo possam amadurecer através do aprimoramento crítico de tentativas publicadas anteriormente.

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 1

Aristóteles – *Física, Livros I e II* (trad. de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 2

Jean-Jacques Rousseau - *Escritos sobre a Religião e a Moral* (trad. de José Oscar de A. Marques et al.).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 3

Friedrich Nietzsche – *A “Grande Política” de Friedrich Nietzsche: Fragmentos* (seleção, introdução e trad. de Oswaldo Giacoia Jr.).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 4

Aristóteles – *Segundos Analíticos, Livro II* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 5

G. W. F. Hegel – Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. *Primeira Parte - O Direito Abstrato*. (tradução, introdução e notas de Marcos L. Müller).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 6

G. W. F. Hegel – Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. *Terceira Parte – A Eiticidade. Segunda Seção - A Sociedade Civil*. (tradução, introdução e notas de Marcos L. Müller).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 7

Aristóteles - *Segundos Analíticos, Livro I* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 8

Jean-Jacques Rousseau – *Carta a Christophe de Beaumont* (trad. de José Oscar de Almeida Marques).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 9

Aristóteles – *Metafísica, Livros IX e X* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 10

G. W. F. Hegel – Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. *Introdução – (§ 1-33)*. (tradução, notas e apresentação de Marcos L. Müller).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 11

Aristóteles – *Metafísica, Livros VII e XIII* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 12

Thomas Hobbes. Elementos da Filosofia. Primeira Seção. *Sobre o Corpo*. Parte I. *Computação ou Lógica*. (tradução e notas de José Oscar de Almeida Marques).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 13

João Quartim de Moraes. *Epicuro Máximas Principais*. (Introdução e notas de João Quartim de Moraes).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14

Aristóteles – *Metafísica, Livros IV, VI* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).