

ISSN: 1676-7047

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 9

Aristóteles

Metafísica

Livro IX e X

Tradução, introdução e notas

Lucas Angioni

Departamento de Filosofia

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH

UNICAMP

Novembro de 2004

CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO N. 9

IFCH/UNICAMP

Setor de Publicações

ISSN: 1676-7047

Diretor: Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretora Associada: Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral:

Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Coordenação da Revista Idéias:

Prof. Dr. Marcelo Ridenti

Coordenação da Coleção Idéias:

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari

Coordenação da Coleção Trajetórias:

Prof. Dr. Armando Boito Jr.

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Coordenação da Monografia, Cadernos da

Graduação e Cadernos do IFCH:

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Representantes dos Departamentos:

Profª Dra. Maria Suely Kofes – DA,

Prof. Dr. Armando Boito Jr. – DCP,

Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari – DH,

Prof. Dr. Lucas Angioni – DF e Prof.

Dr. Marcelo Ridenti – DS.

Representantes dos funcionários do

setor: Marilza A. Silva, Magali Mendes

e Sebastião Rovaris

Representante discente: Fábio Scherer a

(pós-graduação) e Rafael Rodrigues Testa

(graduação)

Setor de Publicações:

Marilza A. da Silva, Magali Mendes e Maria Aparecida P. de 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) 3788.1604 / 1603 - Fax: (019) 3788.1589

morewa@unicamp.br - <http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/>

SOLICITA-SE PERMUTA
EXCHANGE DESIRED

Capa - Composição e Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

SUMÁRIO

Introdução	5
Livro IX	15
Livro X	37
Notas – Livro IX	61
Notas – Livro X.....	81
Glossário.....	93
Bibliografia	103

INTRODUÇÃO

Lucas Angioni

É curioso notar que os livros Theta (IX) e Iota (X) da *Metafísica* de Aristóteles não encontraram na tradição exegética o prestígio que seria condizente com a importância e a riqueza de suas teorias e seus argumentos (e isso se reflete na própria escassez de traduções e material bibliográfico). O livro Theta é frequentemente assumido como parte integrante do assim chamado “núcleo duro” da *Metafísica* de Aristóteles, constituído pela teoria da *ousia* nos ditos “livros centrais”, isto é, Zeta (VII), Eta (VIII) e Theta (IX). Não obstante, ele é tomado como uma espécie de coadjuvante do livro Zeta, que seria a estrela principal. Na literatura especializada, encontramos vários estudos sobre a teoria da *energeia* ou *entelecheia* desenvolvida em Theta, mas sempre à sombra da teoria da *ousia* desenvolvida em Zeta-Eta. De fato, dada a conexão intrínseca entre ambas as teorias, seria despropositado qualquer estudo que se dedicasse estritamente à questão da *energeia* ou *entelecheia* sem se preocupar em elucidar os problemas centrais envolvidos na teoria da *ousia*. Não obstante, a literatura especializada frequentemente atribui às teorias formuladas em Theta um papel menor, como se fossem meros complementos da teoria da *ousia* desenvolvida em Zeta-Eta. De igual modo, estudos sobre a teoria da modalidade e os futuros contingentes le-

vam em conta as considerações de Aristóteles em Theta 3-4, mas sempre à sombra de outros textos considerados como mais importantes (*Da Interpretação* 9, *Do Céu* I 12, etc.)

O livro Iota (X) goza de um prestígio ainda menor. Embora desenvolva uma noção de insubstituível importância na metafísica aristotélica (a noção de “um”, ou de unidade) e tenha, por isso mesmo, uma clara conexão com o plano geral da Filosofia Primeira proposto em *Metafísica* IV 2, o livro Iota não foi estudado, traduzido e comentado de maneira condizente com a importância de suas teorias e argumentos. É claro que o livro Iota tem uma importância comparativamente menor e, por isso, é de se esperar que ele fique à sombra do “núcleo duro”, à sombra do livro Gamma (que resolve problemas centrais formulados no livro Beta e delimita de modo decisivo o projeto metafísico de Aristóteles) e até mesmo à sombra do livro Lambda (que é uma espécie de compêndio da metafísica aristotélica – e é o único lugar em que sua ontologia se desdobra realmente numa teologia, para além de meras sugestões alusivas). No entanto, é muito menos compreensível que o livro Iota tenha menos prestígio do que o livro Epsilon, que articula a transição entre o livro Gamma e o “núcleo duro”. O livro Epsilon é referência obrigatória para quem estuda a “tripartição das ciências teóricas” (capítulo 1) e o problema do determinismo (capítulos 2 e 3), e assim tem sido contemplado na literatura especializada. O livro Iota, de sua parte, traz consideráveis contribuições à teoria semântica, à teoria da individuação e à refutação do platonismo, mas a literatura especializada parece não reconhecê-lo de modo apropriado.

Também por essas razões, é aconselhável que esta introdução, além de justificar a importância de ter tais livros traduzidos para o português, ofereça um breve resumo de seus respectivos conteúdos. É o que se segue abaixo.

Breve Resumo dos livros IX e X da *Metafísica*

Livro IX (Theta)

No primeiro capítulo, Aristóteles deixa claro o propósito de estudar as noções de capacidade (*dunamis*) e efetividade (*energeia*, *entelecheia*) e apresenta tal assunto como uma continuação natural das “discussões sobre a *ousia* e o ente”, empreendidas nos livros anteriores. O texto concentra-se então em definir a capacidade que se concebe em referência ao movimento ou mudança. No capítulo seguinte, este tipo de capacidade é dividido em dois grupos: as racionais e as irracionais.

Os capítulos 3 e 4 constituem um novo bloco, no qual Aristóteles se preocupa em delimitar a *dunamis* entendida mais propriamente como *possibilidade lógica e ontológica*. Aristóteles enfrenta a tese dos Megáricos, que rejeitavam a distinção entre capacidade e efetividade, ou, em outros termos, a distinção entre possibilidade e realidade.

O capítulo 5, reportando-se à distinção entre capacidades racionais e irracionais, procura delimitar *em que condições* as capacidades passam necessariamente à efetividade.

No capítulo 6, inicia-se o estudo da efetividade (*energeia*) propriamente dita. Aristóteles julga que é logicamente impossível oferecer uma definição para tal noção e, por isso, restringe-se a elucidá-la através de exemplos particulares, em que ela se contrasta com a mera capacidade. A segunda parte deste capítulo propõe uma difícil e controversa distinção entre *movimento (kinêsis)* e *atividade (energeia ou praxis)*, a qual está de algum modo ligada a critérios para o uso do

perfeito grego, e que se funda na presença ou ausência de uma completude intrínseca nos processos: se o processo for em si mesmo dotado de completude intrínseca, é uma atividade; se não for, é um movimento.

No capítulo 7 – o mais elucidativo em relação ao hilemorfismo e à teoria da substância desenvolvida nos livros anteriores –, Aristóteles procura delimitar as condições e critérios para a aplicação correta da expressão “*dunamei*”, a qual modaliza as relações predicativas sobre as quais se aplica. Tal expressão é uma espécie de operador que incide sobre uma relação predicativa, “*A é B*”, e as considerações de Aristóteles têm relevância imediata para várias de suas doutrinas, como o hilemorfismo, o essencialismo e a teoria da predicação.

O capítulo 8 é o mais longo: nele, Aristóteles se empenha em mostrar a anterioridade da *energeia* sobre a *dunamis*, sobretudo de um ponto de vista ontológico (assinalado pela controversa expressão no dativo, “*ousia*”), mas também do ponto de vista definicional e até mesmo, sob certo aspecto, do ponto de vista cronológico. É neste mesmo capítulo que se encontra uma célebre passagem em que se tecem as relações entre *energeia* e *ergon*, assim como entre *telos* e *entelecheia*.

No capítulo 9, Aristóteles procura mostrar que a efetividade é, em geral, melhor que a mera capacidade ou possibilidade, embora esta última seja melhor que a realização do pior dos contrários.

Finalmente, no capítulo 10, a oposição entre *energeia* e *dunamis* sai de cena e Aristóteles empenha-se em elucidar o *ser como verdadeiro* e o *não-ser como falso*. O texto é por vezes enigmático e confuso, sobretudo ao se pronunciar a respeito da verdade concernente às entidades “não-compostas”, mas a primeira metade do capítulo delimita com clareza a teoria aristotélica da verdade como correspondência entre estados de coisas e proposições que pretendem descrevê-los.

Livro X (Iota)

No primeiro capítulo, Aristóteles empenha-se em encontrar uma definição para o *um*. De início, três candidatos se apresentam: (i) aquilo que é contínuo, (ii) aquilo que é um certo todo, (iii) aquilo cuja apreensão é indivisível. Entre essas três definições preliminares, Aristóteles ressalta que o fator comum é ser indivisível e, mais propriamente, ser *medida* daquilo que é divisível, ou seja, ser medida de uma pluralidade. No desenrolar dessa discussão, Aristóteles tece importantes considerações sobre a distinção irreduzível entre o *ser para o um* (dado em sua definição) e as coisas a que *um* se reporta – trata-se de uma importante distinção semântica entre o uso do termo como denominação que se refere a outra coisa, e a menção do termo como *definiendum*.

No capítulo seguinte, mediante a distinção semântica acima assinalada, Aristóteles refuta a teoria platônica que atribuía ao Um substancialidade e existência separada: o *um* sempre se reporta a alguma natureza subjacente, cuja essência não se esgota no fato de *ser um*, mas que é definida por critérios distintos daqueles que circunscrevem o *ser para o um*. Daí se segue que o *um* tem existência efetiva apenas na medida em que é *um certo um*, ou seja, na medida em que se atribui, como predicado, a alguma coisa distinta.

No capítulo 3, Aristóteles analisa a oposição entre “um” e “múltiplo”, bem como aquilo que, em *Metafísica* IV 2, fora reconhecido como sendo as “formas do um e do múltiplo”, a saber, o mesmo e o outro, o semelhante e o dessemelhante. O capítulo apresenta algumas anomalias terminológicas e algumas inconsistências conceituais, mas esse problema é pouco estudado pelos especialistas.

No capítulo 4, Aristóteles empenha-se em delimitar a noção de *contrariedade* (*enantiotês*) como *diferença completa de um gênero* (ou domínio), assim como

outras noções complementares. Também aqui há alguns problemas de consistência conceitual que não receberam a devida atenção da literatura especializada.

No capítulo 5, Aristóteles volta ao assunto da oposição entre “um” e “múltiplo”, mas é a oposição entre o igual e o desigual que rouba a cena, a qual é analisada segundo um parâmetro absolutamente similar à filosofia analítica contemporânea.

A semelhança com a filosofia analítica ressalta também no capítulo 6, no qual Aristóteles se empenha em analisar os critérios para o uso logicamente correto da expressão “qual dos dois” (*poteron ... ê*), com a correspondente análise dos pressupostos implícitos nos usos ordinários dessa mesma expressão. Após essa análise, Aristóteles volta ao tema da oposição entre “um” e “múltiplo”, e, de passagem, tece várias considerações a respeito das quatro formas de oposição.

No capítulo 7, a teoria da contrariedade, já exposta no capítulo 4, é complementada pela exposição da noção de *intermediário* (*metaxy*), a qual serve, entre outras coisas, para sedimentar a distinção entre contrariedade e contradição.

O capítulo 8 é dedicado à análise dos critérios que regulam o uso logicamente correto da expressão “distinto em espécie” (*heteron tõi eidei*) e, por extensão, das expressões “distinto em gênero” e “idêntico em espécie”.

No capítulo 9, há uma considerável mudança de registro: sob um prisma mais propriamente ontológico do que lógico, Aristóteles enfrenta o problema de saber por que algumas contrariedades produzem diferenças específicas, ao passo que outras não. A resolução do problema tem conseqüências relevantes para o hilemorfismo das substâncias sensíveis e para a doutrina da individuação.

No capítulo 10, enfim, a perspectiva muda novamente: o objetivo consiste em refutar a teoria platônica das idéias mostrando que um mesmo gênero não pode conter coisas corruptíveis e coisas incorruptíveis, pois o corruptível e o in-

corruptível são heterogêneos. No entanto, é bastante controverso o modo pelo qual Aristóteles chega a essa premissa, bem como o modo pelo qual ele a aproveita no argumento.

Método de tradução

Sobre os pressupostos que guiaram minhas opções de tradução, não tenho muito a acrescentar além daquilo que já foi dito nas Introduções de outros volumes desta coleção – sobretudo os volumes com as traduções de *Física* I-II (*Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* nº 1) e *Segundos Analíticos* II (*Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* nº 4).

Minhas opções lexicais, de fato pouco ortodoxas (“efetividade” para *energeia*, “capacidade” para *dunamis*), encontram-se justificadas com algum detalhe no Glossário deste volume.

Texto grego e traduções consultadas

Para delimitar o texto grego desta tradução preliminar, utilizei como instrumento preponderante a edição crítica comentada de David Ross [1924]:

- *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1924.

Utilizei também as seguintes edições:

- *Metaphysica*, Werner Jaeger, Oxford: Clarendon Press, 1957.

- *Aristotelis Opera*, E. Bekker, editio altera Olof Gigon, Berlin: Walter De Gruyter, 1961.

- *Aristotelis Metaphysica*, W. Christ, Leipzig: Teubner, 1906.

- *Metafísica de Aristóteles*, Valentín G. Yebra, ed. trilingüe, Madrid: Gredos, 2ª ed., 1982.

Conheço muito melhor o texto do livro IX do que o texto do livro X, em virtude de minhas pesquisas sobre a teoria da *ousia*, exposta no “núcleo duro” da *Metafísica*. Assim sendo, para o livro IX (Theta), li cuidadosamente todas as edições acima e efetuei um exame meticoloso de cada variante do texto. Muitas variantes não têm grande relevância, outras não são defensáveis do ponto de vista filosófico. O resultado final de nossa análise é que o texto estabelecido por Ross ainda é um bom parâmetro a ser seguido como ponto de partida e, apesar de algumas poucas divergências (indicadas nas notas deste volume), foi o texto grego assumido para a tradução.

Com relação ao livro X (Iota), excetuando-se algumas poucas passagens decisivas (como as duas primeiras partes do capítulo I, os capítulos 9 e 10), tomei como ponto de partida o texto de Ross e consultei as demais edições apenas (i) nas passagens filologicamente mais difíceis e/ ou (ii) a partir das indicações do aparato crítico de Ross. É óbvio que, numa futura tradução revisada do livro Iota, não poderei me contentar com esse recurso e deverei proceder a um exame mais minucioso de todas as variantes do texto grego, inclusive as que são atestadas pelos comentadores antigos. Para a presente edição, no entanto, pareceu-me aceitável poupar-me de tal tarefa.

Para as saudáveis comparações que fazem parte do trabalho do tradutor, consultei a tradução inglesa de Ross (tanto a original, como a revista por Barnes na Oxford Revised Translation) e a tradução espanhola de Yebra:

- *Metaphysics*, D. Ross (trad.), in *Complete Works of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1924.

- *Metaphysics*, D. Ross (trad.), in BARNES, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Oxford Revised Translation), Princeton: Princeton University Press, 1984.

- *Metafísica de Aristóteles*, Valentín G. Yebra, ed. trilingüe, Madrid: Gredos, 2ª ed., 1982.

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: a FUNCAMP, que, através do FAEP, deu apoio a algumas etapas da pesquisa que resulta no presente volume; a FAPESP, na medida em que as discussões sobre a *Física* e a *Ética Nicomaquéia*, no bojo dos seminários do Projeto Temático FAPESP “Ética e Metafísica em Aristóteles”, durante os anos de 2003-4, tiveram forte influência em minhas opções de tradução; o CNPq, pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa, à qual esta tradução está ligada.

ARISTÓTELES

METAFÍSICA

Livro IX

Capítulo 1

[1045b 26] Está dito a respeito do ente que é primeiramente, ao qual todas as demais categorias do ente se reportam, isto é, a respeito da essência (de fato, é conforme à definição da essência que os demais entes se dizem entes, o *de tal quantidade*, o *de tal qualidade* e os demais que assim se enunciam, pois todos não de envolver a definição da essência, como dissemos nas primeiras discussões). Mas, visto que se diz ente, por um lado, o *que*, ou o *de tal qualidade*, ou o *de tal quantidade*, e, por outro lado, o que é pela capacidade e pela efetividade ou função, delimitemos também a respeito de capacidade e efetividade, e, inicialmente, a respeito da capacidade da qual mais se fala ordinariamente, embora não seja a mais útil para aquilo que agora pretendemos. De fato, a capacidade e a efetividade se estendem sobre mais casos que as que se dizem apenas conforme ao movimento. No entanto, depois de nos pronunciar a respeito desta, elucidaremos também a respeito das outras, nas delimitações a respeito da efetividade.

[1046a 4] Pois bem: foi por nós delimitado, em outras discussões, que a capacidade e o “ser capaz de” se enunciam de vários modos. Entre esses, deixem-se de lado todas as capacidades que assim se denominam de maneira homônima (de fato, algumas assim se denominam por uma certa semelhança, tal como na geometria dizemos “potências” e “não-potências” por serem ou não serem de um certo modo); por outro lado, são princípios de um certo tipo todas as que se reportam à mesma forma, e elas assim se denominam em relação a uma primeira, que é princípio de mudança em outra coisa ou na própria coisa enquanto ela é outra. De fato, há uma capacidade que é capacidade de padecer: ela está no próprio padecente e é princípio de mudança passiva por ação de outro ou pela ação de si mesmo enquanto outro. Outro tipo de capacidade, por sua vez, é a condição de insuscetibilidade a uma mudança para pior ou a uma corrupção por ação de outro, ou por ação de si mesmo enquanto outro, por ação de um princípio de mudança. De fato, em todas essas definições, encontra-se presente o enunciado definitório da primeira capacidade.

[1046a 16] Por outro lado, essas mesmas capacidades assim se denominam como capacidades apenas de fazer (ou de padecer), ou como capacidades de fazer apropriadamente. Por conseguinte, também nas definições destas últimas estarão de certo modo presentes as definições das capacidades anteriores.

[1046a 19] Assim, é manifesto que, de certo modo, são uma só a capacidade de fazer e a de padecer (pois algo é “susctível de” ou “capaz de” porque ele próprio possui capacidade de padecer, ou porque outra coisa possui capacidade de padecer sob sua ação), mas, de outro modo, são diversas. De fato, uma está no padecente (pois o padecente padece, isto é, algo padece sob ação de outro, por possuir um certo princípio, e porque também a matéria é um certo princípio: aquilo que é gorduroso é combustível, ao passo que aquilo que cede de tal e tal

modo é quebrável, e semelhantemente nos demais casos), ao passo que a outra está no agente, por exemplo, o quente (que está naquilo que esquentar) e a arte de construir casa (que está no construtor de casa). Por isso, uma mesma coisa, sob o aspecto em que é naturalmente coesa, não padece por ação dela mesma, pois, neste aspecto, ela é uma só, e não outra.

[1046a 29] E a incapacidade (bem como o “não suscetível a” ou “incapaz de”) é a privação contrária à capacidade deste tipo, de modo que toda capacidade é capacidade da mesma coisa da qual há incapacidade (e sob o mesmo aspecto). E a privação se diz de vários modos: denomina-se privado tanto aquilo que não possui algo, como aquilo que, sendo naturalmente apto a possuí-lo, não o possui, ou em geral, ou quando é naturalmente apto a possuí-lo, ou exatamente de tal e tal modo (por exemplo, inteiramente), ou de um modo qualquer. Em alguns casos, dizemos que estão privadas as coisas que, sendo naturalmente aptas a possuir algo, não o possuem devido a alguma violência.

Capítulo 2

[1046a 36] Dado que alguns princípios desse tipo estão presentes nos inanimados, outros, nos animados, isto é, na alma, e na parte da alma que possui razão, é também evidente que, entre as capacidades, algumas não de ser irracionais, ao passo que outras não de ser acompanhadas de razão. Por isso, todas as técnicas e conhecimentos produtivos são capacidades, pois são princípios de mudança em outra coisa ou no próprio produtor enquanto ele é outra coisa.

[1046b 4] Para todas as capacidades acompanhadas de razão, há uma mesma capacidade em relação a ambos os contrários; já no caso das irracionais, cada uma é capaz de apenas um contrário; por exemplo, o quente é capaz ape-

nas de esquentar, ao passo que a medicina é capaz de produzir doença e saúde. A causa disso é que o conhecimento é definição, e a mesma definição elucida a coisa e sua privação, embora não do mesmo modo, isto é, de certo modo, a definição é a respeito de ambas, mas, de outro modo, é antes daquilo que é o caso. Por conseguinte, também os conhecimentos deste tipo, necessariamente, são conhecimentos dos contrários, embora, por si mesmos, sejam da coisa, e não sejam, por si mesmos, conhecimento da privação. De fato, também a definição é, por si mesma, de um dos contrários, mas, de certo modo, é por concomitância do outro contrário, pois ela elucida o contrário por negação e subtração (de fato, a privação primeira é o contrário, e ela é subtração do outro). Dado que os contrários não surgem em um mesmo item, e dado que o conhecimento é uma capacidade por possuir razão, e dado que a alma possui princípio de movimento, aquilo que é saudável produz apenas saúde, aquilo que é calorífico produz apenas calor, e aquilo que é refrigerativo produz apenas frio, mas quem possui o conhecimento produz ambos os contrários. Com efeito, a definição é a respeito de ambos os contrários, embora não de maneira semelhante, e está na alma, que possui princípio de movimento. Por conseguinte, a alma pode produzir ambos os contrários a partir do mesmo princípio, na medida em que os articula ao mesmo. Por isso, as coisas que são capazes pela razão produzem o contrário das que são capazes sem razão, pois os contrários estão envolvidos num só princípio, a definição.

[1046b 24] É evidente também que a capacidade de apenas fazer (ou padecer) acompanha a capacidade de fazer bem, ao passo que esta nem sempre acompanha aquela; de fato, necessariamente, quem produz bem também produz, mas não é necessário que quem apenas produz também produza bem.

Capítulo 3

[1046b 29] Há alguns que afirmam, como os Megáricos, que algo tem capacidade apenas quando está em atividade, e que, quando não está em atividade, não tem capacidade; por exemplo, aquele que não está construindo não teria capacidade de construir, mas apenas a teria aquele que constrói, quando está construindo; semelhantemente também nos outros casos.

[1046b 32] Não é difícil ver os absurdos que decorrem disso. De fato, é evidente que não poderá ser construtor se não estiver construindo (pois o ser para construtor é ser capaz de construir), e semelhantemente para as demais técnicas. Ora, se é impossível possuir tais técnicas sem tê-las aprendido e adquirido em certo momento, e se é impossível não tê-las sem tê-las perdido em algum momento (ou por esquecimento, ou por algum sofrimento, ou pelo tempo, pois, certamente, não é por destruir-se o assunto, pois este sempre é o caso), quando parar, não possuirá a técnica? E, ao subitamente estar construindo de novo, de que maneira a terá adquirido?

[1047a 4] Semelhantemente também em relação aos inanimados: nada poderá ser frio, nem quente, nem doce, nem em geral sensível, se não houver algo que os perceba; por conseguinte, decorrerá que eles afirmam o argumento de Protágoras. Com efeito, nada poderá possuir sensação, se não estiver sentindo, isto é, se não estiver em atividade. Assim, se é cego aquele que não possui visão, sendo naturalmente apto a possuí-la, quando é apto e enquanto ainda existe, os mesmos hão de ser cegos várias vezes ao dia, e também surdos.

[1047a 10] Além do mais, visto que incapaz é aquilo que é privado de capacidade, seria impossível que viesse a ser aquilo que não está vindo a ser; e diria algo falso quem afirmasse que algo impossível de vir a ser é ou há de ser (pois

era isso que “incapaz” significava), de modo que tais argumentos suprimem o movimento e o devir. Com efeito, sempre haveria de estar de pé aquilo que está de pé, e sempre haveria de estar sentado aquilo que está sentado, pois ele não poderia levantar-se, se estivesse sentado: seria impossível que se levantasse aquele que não pudesse levantar-se.

[1047a 17] Assim, se não é admissível afirmar tais coisas, é evidente que a capacidade é distinta da atividade (aqueles argumentos fazem da capacidade e da atividade uma mesma coisa, e, por isso, buscam destruir algo não pouco importante). Por conseguinte, é admissível que algo seja capaz de ser, mas não seja o caso, e que algo seja capaz de não ser, mas seja o caso; semelhantemente também para as demais categorias: é admissível que algo, sendo capaz de andar, não ande, e que, sendo capaz de não andar, ande. Eis o que é o capaz: aquilo com relação a que não resultará nada impossível, se lhe suceder a atividade da qual se diz ter capacidade. Quero dizer o seguinte: se algo é capaz de sentar-se e é possível sentar-se, se lhe suceder sentar-se, não resultará nada impossível; semelhantemente, se for capaz de ser movido ou mover, ou estar de pé ou levantar-se, ou ser, ou vir a ser, ou não ser ou não vir a ser.

[1047a 30] Com relação ao nome, “atividade” (a que se equipara à efetividade) veio do movimento, sobretudo, até as demais coisas. De fato, reputa-se que a atividade seja sobretudo o movimento; por isso, inclusive, não atribuem o mover-se aos não-entes, mas sim outros predicados; por exemplo, afirmam que os não-entes são pensáveis e desejáveis, mas não suscetíveis de movimento, porque, não sendo efetivamente, haveriam de ser efetivamente. De fato, entre os não-entes, alguns são em potência; no entanto, não são o caso, pois não são efetivamente.

Capítulo 4

[1047b 3] Visto que o “possível” é aquilo que foi dito, ou o acompanha, é evidente que não é cabível que seja verdadeiro afirmar que “*tal e tal coisa é possível, mas não poderá ser o caso*”, de modo a evitar, por esta via, que coisas impossíveis sejam o caso. Quero dizer: se alguém (que não leva em consideração que tal coisa é impossível) dissesse que “é possível que a diagonal seja comensurada, mas não poderá ser comensurada, porque nada impede que algo, sendo capaz de ser ou vir a ser, não seja nem possa ser”. Ora, a partir do que se estabeleceu, é necessário o seguinte: se supormos que é o caso ou que veio a ser aquilo que não é o caso, mas é possível, não há de se dar nada impossível. No entanto, neste caso decorreria algo impossível: de fato, é impossível que a diagonal seja comensurada. Com efeito, não são idênticos o falso e o impossível: é falso que tu agora estejas em pé, mas não é impossível.

[1047b 14] Ao mesmo tempo, é evidente também que, se é necessário que *B* seja o caso quando *A* é o caso, também é necessário que *B* seja possível quando é possível que *A* seja o caso; pois, se não for necessário que ele seja possível, nada impedirá que ele não seja possível de ser o caso.

[1047b 17] Ora, assumase que *A* é possível. Assim sendo, quando é possível que *A* seja o caso, se for suposto que *A* é o caso, nada decorrerá (conforme se estabeleceu) que seja impossível de ser o caso; e era necessário *B* ser o caso. No entanto, *B* era (conforme se estabeleceu) impossível. Ora, assumase então que *B* é impossível. Assim, se é impossível que *B* seja o caso, é necessário que também *A* seja impossível. Mas, (conforme se estabeleceu), o primeiro, *B*, era impossível; logo, também o segundo, *A*, é impossível. Portanto, se *A* for possível, também *B* há de ser possível, se precisamente (como se estabeleceu) se comportam entre si

de tal modo que é necessário que *B* seja o caso, quando *A* é o caso. Se, quando *A* e *B* se comportam deste modo, *B* não for possível deste modo, tampouco *A* e *B* hão de se comportar entre si do modo como se supôs. E se é necessário que *B* seja possível quando *A* é possível, se *A* é o caso, é necessário que também *B* seja o caso. Pois “necessariamente ser possível que *B* seja o caso, se *A* é possível”, significa isto: se *A* for o caso, quando e da maneira em que era possível ser o caso, é necessário que, nestas circunstâncias e deste modo, também aquele, *B*, seja o caso.

Capítulo 5

[1047b 31] Entre todas as capacidades, algumas são inatas (por exemplo, as sensações), outras se dão por hábito (como a de tocar flauta), outras se dão por aprendizado (por exemplo, a das técnicas); assim sendo, para algumas – todas as que se dão por hábito ou razão –, é necessário possuí-las na medida em que as exercemos anteriormente; mas, para as que não são desse tipo, bem como para aquelas concernentes ao padecer, isso não é necessário.

[1047b 35] Dado que aquilo que é capaz é capaz de algo, em algum instante e de um certo modo (e todos os demais itens que necessariamente são adicionados na definição), e dado que algumas coisas são capazes de mover pela razão e suas capacidades são acompanhadas de razão, ao passo que outras são irracionais e suas capacidades são irracionais, e dado que é necessário que aquelas se dêem em algo animado, e estas se dêem em ambos, é necessário que, com relação a estas últimas, quando o agente e o padecente se aproximam (conforme ao modo pelo qual têm a capacidade), um produza e o outro padeça. No entanto, com relação àquelas primeiras, isso não é necessário, pois elas produzem os contrários (ao passo que cada uma das outras produz uma só coisa), de modo que haveriam de produzir ao mesmo tempo os contrários; no entanto, isso é impossível.

[1048a 10] Assim, é necessário que algum outro item seja o decisivo; e digo que tal item é o desejo ou a escolha. Pois o agente há de fazer qualquer um dos dois contrários que deseje decisivamente, quando lhe estiver disponível no modo pelo qual é capaz e quando se aproximar do padecente. Por conseguinte, com relação a tudo que é capaz pela razão, quando ele deseja aquilo de que tem capacidade e do modo em que a tem, é necessário que ele o faça. E ele tem a capacidade na medida em que o padecente está presente e se dispõe de tal e tal maneira; caso contrário, não será capaz de fazê-lo (não mais é preciso delimitar em acréscimo o “nada de fora impedindo”, pois o agente possui a capacidade de tal modo que ela é capacidade de fazer, e ela o é não de um modo qualquer, mas sim na medida em que certas coisas se comportam de certo modo, das quais não de estar excluídas as que impedem a partir de fora; de fato, alguns itens adicionados na definição as suprimem). Por isso, mesmo se quiser ou desejar fazer ao mesmo tempo duas coisas ou coisas contrárias, não poderá fazê-las; pois não é deste modo que ele possui a capacidade relativa a essas coisas, isto é, a capacidade não é capacidade de fazê-las simultaneamente (visto que ele poderia fazer aquilo de que fosse capaz deste modo).

Capítulo 6

[1048a 25] Visto que já nos pronunciamos a respeito da capacidade que se diz segundo o movimento, delimitemos a respeito da efetividade: o que é a efetividade, e de que tipo ela é. De fato, para os que fazem tal distinção, ao mesmo tempo também em relação ao “capaz” ficará evidente que afirmamos ser “capaz” não apenas aquilo que é naturalmente apto a mover outra coisa ou ser movido por outra coisa (ou sem mais, ou de um certo modo), mas também de uma maneira diversa (é por isso que, ao investigar, discorreremos também sobre aqueles modos).

[1048a 30] Pois bem, eis o que é a efetividade: a coisa ser o caso não do modo em que afirmamos ser em potência. Afirmamos ser “em potência”, por exemplo, um Hermes na madeira, ou a metade na linha inteira, porque ela poderia vir a ser subtraída, e também o conhecedor que não estiver considerando seu conhecimento, desde que for capaz de considerá-lo; por outro lado, afirmamos ser “efetivamente”.

[1048a 35] O que queremos dizer é evidente, em casos particulares, pela indução, e não é preciso buscar definição de tudo, mas apenas considerar o análogo: tal como quem está construindo está para o construtor, do mesmo modo quem está desperto está para quem dorme, e quem está vendo está para aquele que está de olhos fechados, mas possui visão, e aquilo que foi discriminado a partir da matéria está para a matéria, e o elaborado está para o não-elaborado. Nesta diferenciação, para uma parte fique delimitada a efetividade, e, para a outra, o “capaz”.

[1048b 6] “Efetivamente” não se diz de maneira semelhante para todas as coisas, mas sim pelo análogo: tal como *esta coisa* está *nisto* (ou é em relação a *isto*), do mesmo modo *tal e tal coisa* está *naquilo* (ou é em relação a *aquilo*). De fato, algumas coisas se dizem efetividade como o movimento em relação à capacidade, outras, porém, como a essência em relação a certa matéria.

[1048b 9] Também o ilimitado e o vazio (e todos os itens que são desse tipo) se afirmam em potência e efetividade de um modo diverso de muitos entes, por exemplo, o que vê, o que caminha ou o que é visto. Nestes casos, em um dado momento é possível que eles sejam verdadeiramente afirmados sem mais (de fato, uma coisa é “objeto da visão” porque está sendo vista, outra, porque é suscetível de ser vista); o ilimitado, no entanto, não é em potência assim, de tal modo que pudesse ser separado em efetividade; pelo contrário, ele é de tal modo

que pode ser separado apenas pelo conhecimento. Pois “não terminar a divisão” corresponde a “essa atividade [*sc.* de dividir] estar em potência”, mas não ao “existir como algo separado”.

[1048b 18] Visto que nenhuma ação da qual há um limite é um acabamento, mas se conta, antes, entre as coisas que concernem ao acabamento – por exemplo: o emagrecer ou o emagrecimento; as próprias coisas, quando emagrecem, estão em movimento deste modo: não se encontra presente aquilo em vista de que se dá o movimento – elas não são uma atividade, ou, ao menos, não são uma atividade completa (pois não são acabamento); mas aquela em que se encontra presente o acabamento é, de fato, uma atividade.

[1048b 23] Por exemplo: ao mesmo tempo está vendo e viu, está pensando e pensou, está entendendo e entendeu; no entanto, não é ao mesmo tempo que está aprendendo e aprendeu, nem está vindo a ser saudável e encontra-se saudável ao mesmo tempo; está vivendo bem e vive bem ao mesmo tempo, bem como está sendo feliz e é feliz. Se não fosse assim, seria preciso parar em algum momento, tal como quando se emagrece; no entanto, não pára, mas está vivendo e vive.

[1048b 28] Entre essas ações, é preciso denominar umas como “movimentos”, outras, como “atividades”. Pois todo movimento é imperfeito: emagrecimento, aprendizagem, caminhada, edificação; estas coisas são movimentos e, de fato, são imperfeitas. De fato, não é ao mesmo tempo que está caminhando e caminhou, ou está edificando e edificou, ou está nascendo e nasceu, ou está se movendo e se moveu – pelo contrário, são distintos, assim como está movendo e moveu. No entanto, ao mesmo tempo viu e está vendo a mesma coisa, assim como está entendendo e entendeu. Assim, a ação deste tipo, denomino “atividade”; mas aquela, denomino “movimento”.

[1048b 35] Portanto, a partir de tais considerações, fique evidente para nós o que é e de que tipo é o “efetivamente”.

Capítulo 7

[1048b 37] Devemos delimitar quando é que cada coisa está em potência e quando é que não está, pois não é em qualquer circunstância. Por exemplo: será que a terra é em potência homem? Ou não é, mas apenas quando já se tornou esperma, e talvez nem sequer nesse momento?

[1049a 3] Do mesmo modo, não é qualquer coisa que poderia vir a se tornar saudável, seja pela ação da medicina, seja por acaso; pelo contrário, há algo que é capaz de ser saudável, e isto é que é o saudável em potência.

[1049a 5] Eis a marca daquilo que pode vir a ser efetivamente saudável a partir do ser saudável em potência: se vem a ser por obra do pensamento, é quando pode vir a ser na medida em que o produtor quer e nenhum dos itens de fora impedir; já no outro caso, é quando nenhum dos itens que estão nele próprio, que pode vir a ser saudável, impede.

[1049a 8] É de maneira semelhante que também uma casa é em potência: se nenhum item, entre os que estão *em tal e tal coisa*, isto é, na matéria, impede que venha a ser casa, nem há nada que seja preciso acrescentar, ou subtrair, ou transformar, tal coisa é uma casa em potência.

[1049a 11] É da mesma maneira também nos demais casos em que o princípio do vir a ser vem de fora, bem como naqueles em que o princípio está na própria coisa que o tem (as quais, se nenhum item de fora impedir, hão de ser, devido a elas mesmas). Por exemplo: o esperma ainda não é um homem em potên-

cia (pois é preciso que ele sofra transformação e esteja em outra coisa), mas quando, devido ao seu próprio princípio, já é de tal e tal tipo, já é tal coisa em potência; naquele caso, porém, carece de um outro princípio (tal como a terra ainda não é em potência estátua, pois é ao se transformar que ela será bronze).

[1049a 18] Afigura-se que, com relação ao item que afirmamos ser não “esta coisa”, mas “de tal coisa” – por exemplo, não afirmamos que a banquetta é madeira, mas sim “de madeira”, tampouco afirmamos que a madeira é terra, mas sim “de terra”, e, novamente, se a terra for assim, não a afirmaremos ser tal e tal coisa, mas ser “de tal e tal coisa” – aquilo de que algo se constitui sempre é em potência o item ulterior, sem mais. Por exemplo: a banquetta não se diz “de terra”, nem “terra”, mas sim “de madeira”, pois é isto que é em potência uma banquetta, e esta é a matéria da banquetta (sem mais, da banquetta sem mais, desta banquetta aqui, esta madeira aqui). E se há um item primeiro que não mais se denomina “de tal coisa” segundo um outro, ele é uma matéria primeira; por exemplo: se a terra fosse de ar, e se o ar não fosse fogo, mas sim de fogo, o fogo seria uma matéria primeira, que não seria *um certo isto*.

[1049a 27] De fato, é nisto que diferem entre si o “de que” e o subjacente: por ser ou não ser *um certo isto*. Por exemplo: para as afecções, o subjacente é um homem, ou um corpo ou uma alma, ao passo que são afecções o musical e o branco (na medida em que a música se instila, tal coisa [*sc.* o subjacente] não se denomina como “música”, mas sim como “musical”, e um homem não se denomina como “brancura”, mas sim como “branco”, nem como “caminhada” ou “movimento”, mas sim como “caminhante” ou “movido”, assim como o “de tal coisa”).

[1049a 34] Portanto, para todos os casos em que se afirma deste modo, o item extremo é uma essência. Contudo, para os casos em que não se afirma assim, mas em que aquilo que se predica é uma forma e *um certo isto*, o item extremo é matéria e essência material. E acertadamente ocorre que se afirme o “de tal coisa” conforme à matéria e às afecções, pois ambas são indefinidas.

[1049b 2] Portanto, está dito quando se deve dizer “em potência”, e quando não.

Capítulo 8

[1049b 4] Visto que se encontra delimitado de quantos modos se diz “anterior”, é evidente que a efetividade é anterior à capacidade. Quero dizer: não apenas à capacidade que foi definida, a que se concebe como princípio de mudança em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra, mas, em geral, a todo princípio de movimento ou repouso (pois também a natureza se encontra no mesmo gênero que a capacidade: é princípio de movimento, não em outra coisa, mas na própria coisa enquanto ela é ela mesma).

[1049b 10] Pois bem: a efetividade é anterior a toda capacidade desse tipo, tanto pela definição como também pelo modo de ser. No entanto, pelo tempo, de certo modo ela é anterior, mas, de certo modo, não.

[1049b 12] Assim, é evidente que ela é anterior pela definição (pois aquilo que é primeiramente capaz é “capaz” porque é possível que ele entre em atividade; por exemplo: denomino como “edificador” aquilo que é capaz de edificar, como “dotado de visão”, aquilo que é capaz de ver, e, como “visível”, aquilo que é capaz de ser visto; é o mesmo argumento também nos demais casos; por conseguinte, é necessário que a definição e o conhecimento da atividade estejam previamente dados em relação à definição e ao conhecimento da capacidade).

[1049b 17] Por outro lado, no tempo, a efetividade é anterior do seguinte modo: é anterior aquilo que está em efetividade e é idêntico em forma; no entanto, em número, não é anterior. Digo isso porque, a este homem, que já é efetivamente, é anterior no tempo a matéria, que é em potência um homem, mas ainda não é um homem efetivamente – e a este trigo, é anterior no tempo a semente, que é em potência trigo, mas ainda não é trigo efetivamente, e, a tal e tal coisa que vê, é anterior no tempo aquilo que é dotado de visão, que é em potência algo que vê, mas ainda não é efetivamente algo que vê –; no entanto, a estes itens, são anteriores no tempo outros, que são efetivamente, a partir dos quais os primeiros vieram a ser. Pois aquilo que é efetivamente vem a ser, sempre, a partir de algo que é em potência e devido a algo que é efetivamente; por exemplo: um ser humano vem a ser a partir de um ser humano, e algo musical vem a ser por obra de algo musical, pois sempre algum item primeiro move, e aquilo que move já é efetivamente.

[1049b 27] Foi dito, nas discussões a respeito da essência, que tudo que vem a ser vem a ser algo, a partir de algo e por obra de algo, e que este último lhe é idêntico em forma. Por isso, inclusive, reputa-se que é impossível ser um edificador sem ter edificado nada, ou ser um citarista sem ter jamais tocado cítara. Pois é tocando cítara que aprende a tocá-la quem aprende a tocar cítara; semelhantemente também nos outros casos.

[1049b 33] Foi daqui que surgiu o argumento sofisticado de que alguém, sem possuir um dado conhecimento, poderia fazer aquilo a respeito de que é tal conhecimento; pois quem o está aprendendo não o possui. No entanto, visto que algo daquilo que está vindo a ser já veio a ser, assim como algo daquilo que, em geral, está se movendo já se moveu (isso é evidente nas discussões sobre o mo-

vimento), é também igualmente necessário que quem está aprendendo possua algo do conhecimento. Ora, por esta via é evidente que a efetividade, também deste modo, é anterior à capacidade no vir a ser e no tempo.

[1050a 4] Mas também pelo modo de ser a efetividade é anterior à capacidade, primeiramente, porque as coisas que são posteriores no vir a ser são anteriores pela forma e pela essência (por exemplo: o varão é anterior à criança, e o ser humano é anterior ao esperma, pois um já tem a forma, ao passo que o outro não), e também porque tudo que vem a ser progride para um princípio e acabamento (pois é princípio aquilo *em vista de que*, e o vir a ser é em vista do acabamento), e é acabamento a efetividade, e é em vista dela que a capacidade é adquirida. De fato, não é para que tenham visão que os animais vêm, mas têm a visão para que vejam; semelhantemente, possuem a arte da edificação a fim de que edifiquem, assim como possuem a capacidade de estudo a fim de que estudem; mas não estudam a fim de que tenham a capacidade de estudo, a não ser os que treinam; mas estes não estudam, a não ser de certo modo ou porque de modo algum precisam estudar.

[1050a 15] Além disso, a matéria é em potência porque pode ir até a forma; mas quando, de fato, é efetivamente, está na forma. Semelhantemente também nos outros casos, mesmo naqueles cujo acabamento é um movimento. Por isso, tal como os que ensinam julgam apresentar seu acabamento na medida em que mostram o pupilo em atividade, também a natureza é de maneira semelhante. Pois, se não viesse a ser deste modo, seria o caso o Hermes de Pauson; de fato, não seria evidente se o conhecimento está dentro ou fora, como também aquele. Pois o efeito é acabamento, e a efetividade é o efeito, e, por isso, inclusive, o nome “efetividade” se diz conforme a “efeito” e se estende para a “entelequia”.

[1050a 23] Dado que, a respeito de certas coisas, o extremo é a utilização (por exemplo: da vista, é o ato de ver, e, além dele, não surge nenhuma outra coisa a partir da visão), ao passo que, a partir de outras, surge algo (por exemplo: a partir da edificação, surge uma casa, para além da edificação), não obstante, não menos é verdade que, naquele caso, a atividade é acabamento, e que, neste caso, é mais acabamento do que a capacidade. Pois a edificação está presente naquilo que foi edificado, e é e vem a ser ao mesmo tempo que a casa.

[1050a 30] Assim, em todos os casos em que aquilo que surge é algo distinto para além da utilização, a efetividade está presente naquilo que foi produzido (por exemplo: a edificação está naquilo que foi edificado, assim como a tecelagem está naquilo que foi tecido, e semelhantemente nos demais casos, e, em geral, o movimento está no movido); por outro lado, a efetividade se encontra na própria coisa, em todos os casos em que não há um efeito distinto para além da efetividade (por exemplo: o ato de ver está em quem vê, o estudo está em quem estuda e a vida está na alma, pelo que, também a felicidade, já que ela é uma vida de um certo tipo). Por conseguinte, é evidente que a essência e a forma são efetividade. E, por este argumento, é evidente que a efetividade é anterior à capacidade pelo modo de ser, e, como dissemos, no tempo, uma efetividade sempre é assumida previamente a outra, até à efetividade daquilo que primeiramente sempre move.

[1050b 6] Mas a efetividade é anterior à capacidade também de modo mais decisivo: pelo modo de ser, os eternos são anteriores aos corruptíveis, e nenhum eterno é em potência. A explicação é esta: toda capacidade é ao mesmo tempo capacidade da contradição, pois aquilo que não é capaz de ser o caso não pode se dar em nada, mas tudo aquilo que é capaz pode não estar em atividade. Portanto, aquilo que é capaz de ser pode tanto ser como também não ser; assim, a

mesma coisa é capaz de ser e de não ser. Mas aquilo que é capaz de não ser pode não ser; e aquilo que pode não ser é corruptível, ou sem mais, ou em relação àquilo mesmo pelo que se diz que pode não ser (ou pelo lugar, ou pela quantidade ou qualidade); e é sem mais corruptível aquilo que o é em sua essência.

[1050b 16] Portanto, nada daquilo que é, sem mais, incorruptível é, sem mais, em potência (mas nada impede que seja em potência em algum aspecto, por exemplo, em certa qualidade ou onde). Portanto, todos os incorruptíveis são efetivamente. Tampouco é em potência nenhuma das coisas que são por necessidade (pois estas são primeiras, visto que, se elas não fossem, nada seria), tampouco o movimento, se há algum que seja eterno; e, se há algo que seja movido eternamente, ele tampouco é em potência movido, a não ser de um certo lugar para outro (nada impede que se dê a matéria para isso); por isso, o sol, as estrelas e o céu inteiro sempre estão em atividade, e não é de se temer que porventura parem – como temiam os estudiosos da natureza.

[1050b 24] Tais coisas tampouco se cansam ao fazer isso [*sc.* estar em atividade]; pois, para eles, o movimento não é (como é para os corruptíveis) concernente à capacidade da contradição, como se lhes fosse penosa a continuidade do movimento. Pois a essência é causa disso na medida em que é matéria e capacidade, não na medida em que é efetividade.

[1050b 28] Imitam os incorruptíveis também os entes que estão em mudança, como terra e fogo. Pois também eles sempre estão em atividade, pois têm o movimento em si mesmos e por si mesmos.

[1050b 30] Todas as outras capacidades (a partir do que foi delimitado) são capacidades da contradição. De fato, aquilo que é capaz de mover de tal e tal

modo também é capaz de mover não de tal e tal modo (ao menos tudo que é conforme à razão); por outro lado, quanto às capacidades irracionais, uma mesma há de ser da contradição por estar presente ou não.

[1050b 34] Portanto, se há certas naturezas ou essências tais quais dizem nos argumentos gerais serem as Idéias, elas não seriam o conhecimento em si, mas, antes, algo que conhece, assim como não seriam o movimento em si, mas, antes, algo movido; pois são estes que são, antes de tudo, efetividades, ao passo que aqueles são capacidades destes.

[1051a 2] Portanto, é evidente que a efetividade é anterior à capacidade e a todo princípio de mudança.

Capítulo 9

[1051a 4] Que a efetividade é melhor e mais valiosa que a boa capacidade, é evidente pelo seguinte: para todas as coisas que se denominam por serem capazes, a mesma coisa é capaz dos contrários; por exemplo: aquilo que dizemos *ser capaz de ser saudável* é idêntico àquilo que dizemos *ser capaz de adoecer*, e se dão ao mesmo tempo; de fato, é a mesma a capacidade de estar em repouso e a de ser movido, bem como a de construir e a de demolir, e a de ser construído e a de ruir.

[1051a 10] Assim, é ao mesmo tempo que se dá ser capaz dos contrários; no entanto, é impossível que os contrários se dêem ao mesmo tempo, e também é impossível que as efetividades se dêem ao mesmo tempo (por exemplo: estar saudável e estar doente); por conseguinte, é necessário que um deles seja o bom, ao passo que o ser capaz é semelhantemente ambos, ou nenhum deles. Portanto, a efetividade é melhor.

[1051a 15] No caso dos males, é necessário que o acabamento e a efetividade sejam piores que a capacidade; de fato, é uma mesma coisa que é capaz de ambos os contrários. É evidente, portanto, que o mal não está para além das coisas, pois, por natureza, o mal é posterior à capacidade. Portanto, nas coisas que são desde o princípio e são eternas, não há nenhum mal, nem algo que seja uma falha, nem que esteja destruído (pois também a destruição se conta entre os males).

[1051a 21] Construções geométricas também são descobertas pela efetividade: descobrem-nas na medida em que as distinguem. Se já estivessem distinguidas, seriam evidentes; no entanto, estão imanentes em potência. Por que o triângulo tem dois ângulos retos? Porque os ângulos em torno de um único ponto são iguais a dois retos. Se a linha paralela ao lado fosse projetada, para quem o percebesse seria diretamente evidente por que. E por que há no semi-círculo, em geral, um ângulo reto? Visto que são três linhas iguais – as duas bases e a reta que se apruma a partir do meio –, para quem o percebe seria evidente, na medida em que conhecesse aquela primeira relação. Por conseguinte, é evidente que tais relações, dadas em potência, são descobertas na medida em que são conduzidas à efetividade. A causa disso é que a inteligência é efetividade. Por conseguinte, a capacidade provém da efetividade, e por isso vêm a conhecer as relações geométricas na medida em que as produzem (já a efetividade enumerável é posterior no vir a ser).

Capítulo 10

[1051a 34] Dado que “ente” se diz (assim como “não-ente”) conforme às figuras das categorias, e, de outro modo, conforme à capacidade e efetividade destas últimas (ou dos contrários), e, preponderantemente, como verdadeiro ou falso, e dado que este último depende das coisas, por estarem compostas ou separadas – de modo que diz a verdade quem julga estar separado aquilo que está

separado e estar composto aquilo que está composto, ao passo que diz algo falso quem se dispõe contrariamente às coisas –, em que condição é o caso ou não é o caso aquilo que se denomina como verdadeiro ou falso? Devemos investigar o que afirmamos ser tal coisa. De fato, não és branco porque nós julgamos verdadeiramente que tu és branco, mas é por tu seres branco que nós, que o afirmamos, dizemos a verdade.

[1051b 9] Pois bem: dado que algumas coisas estão sempre compostas e é impossível que estejam separadas, outras, por sua vez, sempre estão separadas e é impossível que estejam compostas, e outras, finalmente, admitem os contrários, o ser é o estar composto e ser um, ao passo que o não ser é o não estar composto, mas ser mais de um. Assim, a respeito das coisas que admitem os contrários, uma mesma opinião é suscetível de ser falsa ou verdadeira, assim como um mesmo enunciado, isto é, é possível que às vezes se afirme a verdade, às vezes, se afirme algo falso. No entanto, a respeito daquilo que é impossível ser de outro modo, não se dá que às vezes seja verdadeiro, às vezes, falso, mas são sempre tais e tais coisas que são verdadeiras e falsas.

[1051b 17] Mas, no que concerne às coisas incompostas, o que é o ser ou o não ser, bem como o verdadeiro e o falso? Pois não se tem um composto, de modo a ser quando estivesse composto, e não ser quando estivesse separado (tal como o lenho branco, ou o incomensurável e a diagonal); o verdadeiro e o falso não mais pode se dar de maneira semelhante a respeito dessas coisas.

[1051b 22] Ou será que, tal como o verdadeiro não é o mesmo no caso delas, assim tampouco o ser? Mas pode haver verdadeiro ou falso: por um lado, atingir e enunciar é verdadeiro (pois não são o mesmo afirmação e enunciação), ao passo que ignorar é não atingir (pois não é possível enganar-se a respeito do

“o que é” a não ser por atribuição, e semelhantemente, também a respeito das essências compostas; de fato, não é possível se enganar. E todas elas são efetivamente, não em potência, pois, caso contrário, viriam a ser e se destruiriam, mas, de fato, o ente em si mesmo não vem a ser nem se destrói, já que, caso contrário, viria a ser a partir de algo – pois bem: com respeito a todas as coisas que são, precisamente, aquilo que certo *ser* é efetivamente, não é possível enganar-se, mas é possível pensá-las ou não; no entanto, pode procurar-se o “o que é” a respeito delas: se são de tal e tal tipo, ou não).

[1051b 33] O ser como verdadeiro e o não ser como falso – um deles, o verdadeiro, se dá quando há composição, ao passo que o outro, o falso, se dá quando não há composição. E a coisa una, se realmente é o caso, é desse modo, e, se não for desse modo, não é o caso. O verdadeiro consiste em pensar tais coisas, ao passo que o falso não se dá, nem o engano, mas sim a ignorância, não tal como a cegueira (pois a cegueira seria como se alguém fosse inteiramente desprovido da capacidade intelectual).

[1052a 4] É evidente também que, a respeito das coisas não suscetíveis de mudança, não é possível engano pelo “quando”, se alguém as concebe como não suscetíveis de mudança. Por exemplo, se alguém julga que o triângulo não sofre mudança, não há de julgar que às vezes ele possui dois ângulos retos, mas às vezes não (se assim fosse, ele sofreria mudança). Mas poderá julgar que algo é assim, ao passo que algo não é assim; por exemplo: poderá julgar que não há nenhum número par primo, ou que alguns números o são, ao passo que outros não; no entanto, a respeito de cada um isoladamente, nem sequer isso: não mais poderá julgar que um é assim e que outro não é assim, mas há de acertar a verdade ou dizer o falso, visto que tal coisa é sempre de tal modo.

ARISTÓTELES

METAFÍSICA

Livro X

Capítulo 1

[1052a 15] Que “um” se diz de diversos modos, foi afirmado antes, nas discussões que delimitaram *de quantos modos* [sc. cada coisa se diz]. Ainda que ele seja dito de mais modos, são quatro os principais, entre as coisas que se dizem “um” primeiramente e em si mesmas, mas não por concomitância:

[1052a 19] (i) O contínuo, ou sem mais, ou sobretudo o que é contínuo por natureza, e não por contato, nem por amarração (e, entre eles, é mais um e anterior aquele cujo movimento é mais indivisível e mais simples); (ii) além disso, é de tal tipo, e ainda mais, o todo que possui uma configuração e uma forma, sobretudo se for algo de tal tipo por natureza e não por força (como todas as coisas que são uma só por cola, ou por pinos, ou por amarração), e se possuir em si mesmo a causa pela qual ele mesmo é contínuo. E há de ser de tal tipo porque seu movimento é único e indivisível pelo lugar e pelo tempo; por conseguinte, é evidente que, se algo possui o primeiro princípio do movimento primeiro (quero dizer: da locomoção, a circunvolução), essa grandeza será primeiramente uma.

[1052a 29] Assim, certas coisas são umas desse modo, na medida em que são contínuas e inteiras; (iii) outras, porém, são umas se o enunciado delas for um; e são desse tipo aquelas cuja intelecção é única, e, deste tipo, aquelas cuja intelecção é não-dividida, e é não-dividida a intelecção daquilo que é indivisível em forma ou em número. Ora, em número, é o particular que é indivisível, e, em forma, é aquilo que é indivisível enquanto cognoscível e pelo conhecimento. Por conseguinte, será primeiramente um a causa do um para as essências.

[1052a 34] Portanto, “um” se diz destes tantos modos: o contínuo por natureza, o inteiro, o particular e o universal; e todos eles são um porque, de uns, o movimento é não-dividido, de outros, a intelecção ou o enunciado.

[1052b 1] É preciso considerar o seguinte: não devemos compreender que se afirme de maneira idêntica *quais coisas* se dizem “umas”, e o *que é o ser para o um* (isto é, qual é a definição dele). De fato, o um se diz desses tantos modos, e há de ser um cada coisa à qual for atribuído algum desses modos; mas o *ser para o um* às vezes será o ser para algum desses modos, às vezes, porém, o ser para outra coisa, que, antes de tudo, se encontra próxima do nome; no entanto, pela capacidade, são aqueles modos que são o *ser para o um* – como se, no que concerne a “elemento” e “causa”, fosse preciso dizer reportando-se às coisas ou fornecendo a definição do nome. De fato, de certo modo, é elemento o fogo (certamente também é elemento, em si mesmo, o ilimitado, ou algum outro desse tipo), mas, de certo modo, não; pois o *ser para o fogo* e o *ser para o elemento* não são idênticos. Pelo contrário: o fogo é elemento como uma certa coisa e natureza, ao passo que tal denominação significa que *tal e tal fato* lhe sucede como atributo, a saber: que há algo que se constitui dele, a título de primeiro inerente.

[1052b 14] É deste mesmo modo também a respeito de “causa”, “um” e todos os demais itens desse tipo. Por isso, com efeito, o *ser para o um* é o *ser para o indivisível* (sendo precisamente o que isso é) ou o *ser para o não-separável* (seja pelo lugar, seja pela forma, seja pelo pensamento), ou também o *ser para o inteiro e indivisível*, mas, sobretudo, o *ser medida primeira* para cada gênero, e, preponderantemente, do *quanto* – pois foi a partir deste que chegou aos demais casos. De fato, é medida aquilo pelo que o quanto pode ser reconhecido; e o quanto, na medida em que é quanto, é reconhecido ou pelo um ou pelo número, e todo número, por sua vez, é reconhecido pelo um, de modo que tudo que é um certo tanto, na medida em que é um certo tanto, se reconhece pelo um, e aquele primeiro pelo qual se reconhecem as coisas que são um certo tanto, eis o próprio um. Por isso, o um é princípio do número enquanto número.

[1052b 24] A partir daqui, também nos demais casos se concebe como medida aquele item primeiro pelo qual cada coisa é reconhecida, e é algo uno a medida de cada coisa: no comprimento, na largura, na profundidade, no peso, na rapidez (de fato, o peso, bem como a velocidade, é comum aos contrários, pois cada um deles é de dois modos; por exemplo: é pesado tanto aquilo que possui qualquer inclinação, como também aquilo que tem excesso de inclinação; e é veloz tanto aquilo que possui uma quantidade qualquer de movimento, como também aquilo que possui excesso de movimento; de fato, há uma velocidade até mesmo daquilo que é lento, assim como há um peso daquilo que é mais leve). Com efeito, em todos esses casos, a medida e o princípio são algo uno e indivisível, visto que, até mesmo entre as linhas, utilizam-se da de um pé como se fosse indivisível. De fato, em toda parte buscam como medida algo uno e indivisível; e isto é aquilo que é simples, seja pelo *qual*, seja pelo *quanto*.

[1052b 35] Assim, é uma medida exata aquilo em relação a que se reputa que não é possível subtrair, ou acrescentar (por isso, a medida do número é a mais exata, pois consideram que a unidade é indivisível de todo modo); nos demais casos, imita-se tal situação. De fato, é mais plausível que passe despercebido quando algo é subtraído ou acrescentado em relação a estádio, talanto, e sempre a algo maior, do que quando o é em relação a algo menor; por conseguinte, aquilo em relação a que, conforme à sensação, não é possível subtrair e acrescentar, eis o que todos fazem ser medida, seja dos líquidos, dos secos, dos pesos ou das grandezas. E julgam conhecer o *quanto* quando conhecem através dessa medida.

[1053a 8] Inclusive o movimento se mede pelo movimento simples e mais veloz (pois este comporta o menor tempo); por isso, na astronomia, aquilo que é um deste modo é princípio e medida (de fato, estabelecem por hipótese como uniforme e mais veloz o movimento do céu, em relação ao qual julgam os demais), e, na música, é o semitom, porque é o menor, e, na voz, a letra.

[1053a 13] E todas essas coisas são algo uno deste modo: não como se o um fosse algo comum, mas sim do modo como foi dito.

[1053a 14] A medida nem sempre é uma em número, mas às vezes é mais de uma; por exemplo: os semitons são dois (os que não são conforme à audição, mas nas proporções), e também são várias as vozes, pelas quais medimos; o diâmetro e o lado se medem por duas, bem como todas as grandezas.

[1053a 18] Com efeito, é deste modo que o um é a medida de tudo: porque é por dividir (ou pelo *quanto*, ou pela forma) que reconhecemos aquilo de que se constitui uma essência. E, por isso, o um é indivisível, porque o primeiro de cada coisa é indivisível.

[1053a 21] Mas não é de maneira semelhante que todos são indivisíveis (por exemplo, o pé e a unidade), mas um é indivisível de todo modo, ao passo que outro, por sua vez, deve-se considerar como não suscetível de ser dividido em itens indivisíveis para a sensação, como já foi dito; pois certamente todo contínuo é divisível.

[1053a 24] A medida é sempre congênera: de grandezas, é uma grandeza, e – em cada caso – de comprimento, é um comprimento, de largura, é uma largura, de voz, é uma voz, de peso, é um peso, de unidades, é a unidade (de fato, é desse modo que devemos conceber, mas não que, de números, seja um número – embora fosse forçoso, se fosse de maneira semelhante. No entanto, não se considera de maneira semelhante, mas tal como se se considerasse que a medida de unidades são unidades, mas não unidade; e o número é uma multidão de unidades).

[1053a 31] Por isso mesmo, também dizemos que o conhecimento e a sensação são medida das coisas: porque reconhecemos algo por meio deles, embora eles mais sejam mensurados do que meçam. No entanto, sucede-nos como se reconhecêssemos de que tamanho somos porque um outro nos mede – porque o côvado se nos aplica num certo tanto.

[1053a 35] Protágoras disse que o ser humano é medida de tudo, como se dissesse que o é aquele que conhece ou aquele que percebe, e estes, porque possuem a sensação, ou o conhecimento, que dizemos ser medida daquilo que lhes está subjacente. Com efeito, sem estar afirmando nada de mais, aparecem como se dissessem algo singular.

[1053b 4] Assim, é evidente que o *ser para o um*, como indica seu nome, é sobretudo uma certa medida, e preponderantemente do *quanto*, em seguida, do *qual*. E há de ser de tal tipo, por um lado, se for indivisível pelo *quanto*, por outro, se o for pelo *qual*. Por isso, precisamente, o um é indivisível sem mais, ou enquanto um.

Capítulo 2

[1053b 9] No que concerne a sua essência e natureza, devemos investigar de que modo se dá, tal como, nas Aporias, discorreremos sobre o que é o um e de que modo é preciso conceber a respeito dele: como se o um em si mesmo fosse uma essência (conforme dizem, primeiro, os Pitagóricos e, depois, Platão), ou se, pelo contrário, há uma natureza que lhe é subjacente, e se é preciso se pronunciar de maneira mais clara, de preferência, tal como os que investigam a natureza; pois, entre eles, afirma-se que o um é amizade, ou ar, ou o ilimitado.

[1053b 16] Ora, se não é possível que nenhum universal seja essência, conforme foi dito nas discussões a respeito da essência e do ente, e se tampouco é possível que este último em si mesmo seja essência como algo uno à parte dos múltiplos (pois ele é comum), mas apenas como denominação, é evidente que tampouco é possível para o um; pois o ente e o um se predicam o mais universalmente de tudo.

[1053b 21] Por conseguinte, tampouco os gêneros são certas naturezas e essências separadas das demais coisas, tampouco é possível que o um seja um gênero, pelas mesmas razões pelas quais tampouco é possível que o sejam o ente e a essência.

[1053b 24] Além do mais, é necessário que se dê semelhantemente em todos os casos. O ente e o uno se dizem em um número igual de maneiras. Por conseguinte, visto que, no domínio das qualidades, o um é algo, isto é, uma certa natureza, e semelhantemente também no domínio das quantidades, é evidente que, em geral, deve-se procurar que coisa é o um, assim como que coisa é o ente, pois não é suficiente dizer que “isto mesmo” é a natureza dele. Com efeito, no domínio das cores, o um é uma cor, por exemplo, o branco, e, em seguida, as outras cores manifestamente se geram a partir dele e do negro, e o negro é privação do

branco, assim como a treva é privação da luz. Por conseguinte, se os entes fossem cores, os entes seriam um certo número, mas um número de quê? Ora, é evidente que seria de cores, assim como o um seria um certo um, por exemplo, o branco.

[1053b 34] Semelhantemente, se os entes fossem frases musicais, seriam um número, mas de semitons; no entanto, não é o número que seria a essência deles, e o um seria algo, cuja essência não seria o um, mas sim semi-tom. Semelhantemente também no caso dos sons articulados: os entes seriam um número de letras, e o um seria a letra vogal. Se os entes fossem figuras retilíneas, seriam um número de figuras, e o um seria o triângulo. É o mesmo argumento também nos demais gêneros. Por conseguinte, se, não apenas no domínio das afecções, mas também no domínio das qualidades, das quantidades, do movimento, havendo números e havendo um certo um, em todos esses casos o número é número *de certas coisas* e o um é *um certo um*, mas não é isto mesmo que é sua essência, é necessário que também no caso das essências seja do mesmo modo; pois se dá de modo semelhante em todos os casos.

[1054a 9] Portanto, é evidente que o um, em todos os gêneros, é uma certa natureza, e que de coisa alguma a natureza é isto mesmo, o um; pelo contrário, tal como, no domínio das cores, deve-se buscar o próprio um como uma cor, assim também entre as essências se deve buscar o próprio um como uma essência. Que, de certo modo, o um e o ente significam o mesmo, é evidente porque ele acompanha as categorias em igual número e não se restringe a nenhuma (isto é, não se restringe ao “*o que é*”, nem ao *qual*, mas comporta-se semelhantemente ao ente) e porque não denominam nada diverso, pelo acréscimo, “homem uno” e “homem” (como tampouco o ser denomina algo diverso à parte do *que*, do *qual* ou do *quanto*), e porque o *ser para o um* é o *ser para cada coisa*.

Capítulo 3

[1054a 20] “Um” e “muitos” opõem-se de diversos modos, um dos quais é “um e múltiplo” como indivisível e divisível; de fato, aquilo que é dividido ou divisível se denomina como algo múltiplo, ao passo que o indivisível ou não-dividido se denomina como um. Assim, visto que as oposições se dizem de quatro modos, e que um dos itens acima mencionados se diz por privação, eles se denominam como contrários, não como contradição, nem como relativos.

[1054a 26] O um se denomina e se elucida a partir do contrário – o indivisível a partir do divisível – por serem o múltiplo e o divisível mais perceptíveis do que o indivisível, de modo que, graças à sensação, o múltiplo é anterior em definição ao indivisível.

[1054a 29] Pertence ao um, conforme escrevemos na distinção dos contrários, o mesmo, o semelhante e o igual, ao passo que, ao múltiplo, pertence o outro, o dessemelhante e o desigual. Na medida em que o “mesmo” se diz de vários modos, num dos modos às vezes queremos dizer o mesmo em número; de outro modo, dizemos que é “o mesmo” se for um só pela definição e em número (por exemplo: tu és um só em relação a ti mesmo, tanto pela forma como pela matéria); além disso, se for um só o enunciado da essência primeira, por exemplo: as linhas retas iguais são as mesmas, assim como os quadrados iguais e de ângulos iguais, embora sejam vários; nestes casos, a igualdade é unidade.

[1054b 3] Dizemos que são semelhantes se, não sendo idênticos sem mais, tampouco indiferenciados em sua essência constituinte, forem idênticos em forma, tal como o quadrado maior é semelhante ao menor, bem como as linhas retas desiguais (de fato, estas são semelhantes, mas não são as mesmas, sem mais). Também dizemos que são semelhantes se, possuindo a mesma forma,

não forem nem mais, nem menos, naquilo em que cabe o mais e o menos. E, se houver uma única e mesma afecção em forma (por exemplo, o branco), intensamente e menos, dizem ser semelhantes, porque é única a forma delas. Outras coisas se dizem semelhantes quando comportam itens idênticos em maior número que itens distintos, ou sem mais, ou os que estão à mão, tal como o estanho é semelhante à prata enquanto são claros, e o ouro é semelhante ao fogo enquanto são amarelos e avermelhados.

[1054b 13] Por conseguinte, é evidente que também o distinto e o dessemelhante se dizem de vários modos. E o “outro” se diz em oposição ao “mesmo”, e, por isso, toda e qualquer coisa, em relação a qualquer coisa, é ou a mesma, ou outra. Também se diz “outro” se a matéria não for uma só, nem a definição for uma só; por isso, tu e o fulano do teu lado são distintos. Em terceiro lugar, como nas matemáticas.

[1054b 18] Por isso, toda e qualquer coisa, em relação a qualquer coisa, se diz “outra” ou a “mesma” – tudo que se diz ser um e ente; pois “outro” não é contradição de “mesmo”, e, por isso, não se diz a respeito dos não-entes (ao passo que o não-idêntico se diz), mas sim a respeito de todos os entes, pois tudo que é ente e um naturalmente é um ou não um.

[1054b 22] Assim, o “outro” e o “mesmo” opõem-se desse modo, ao passo que são diversas a diferença e a alteridade. De fato, não é necessário que tal e tal coisa e aquilo de que ela é distinta sejam “outras” por referência a algo, já que tudo que porventura é um é ou “outro”, ou o “mesmo”. Por outro lado, aquilo que é diferente de tal e tal coisa é diferente por referência a algo, de modo que é necessário haver algo idêntico através do que sejam diferentes. E isto é o mesmo gênero ou a mesma espécie, pois tudo que é diferente difere ou em gênero, ou

em espécie: em gênero, as coisas para as quais não há matéria comum, nem vir a ser recíproco, por exemplo, as coisas cuja figura de predicação é diversa; em espécie, as coisas cujo gênero é o mesmo (denomina-se gênero o item idêntico que ambos os diferentes se dizem ser por sua essência). Os contrários são diferentes, e a contrariedade é uma diferença.

[1054a 32] Que estabelecemos isso com acerto, é evidente pela indução: todas as coisas que se manifestam diferentes se manifestam também deste modo: não são apenas distintas, mas, umas, distintas em gênero, ao passo que outras estão na mesma ordem de categoria, de modo que estão no mesmo gênero e são idênticas em gênero.

[1055a 2] Encontra-se delimitado em outras discussões quais coisas são idênticas ou distintas em gênero.

Capítulo 4

[1055a 3] Dado que é possível que coisas diferentes entre si sejam mais diferentes ou menos diferentes, há uma diferença que é a maior de todas, e a denomino contrariedade. Que ela é a maior diferença, é evidente pela indução. De fato, as coisas que diferem em gênero não têm caminho de uma para outra, mas se distanciam mais e são incomparáveis; por outro lado, para as coisas que diferem em espécie, o vir a ser se dá a partir dos contrários tomados como extremos, e a distância entre os extremos é a maior, de modo que também é a maior a distância entre os contrários.

[1055a 10] Pois bem: a maior distância em cada gênero é completa. É maior aquela em relação à qual não há excedência, assim como é completa aquela fora

da qual não é possível assumir nada; de fato, a diferença completa possui completude (como também as demais coisas se dizem “completas” por possuírem completude) e, fora da completude, não há nada, pois, em todos os casos, ela é o extremo e circunscreve o resto; por isso, não há nada fora da completude, e o que é completo tampouco carece de nada.

[1055a 16] Assim, é evidente, a partir dessas considerações, que a contrariedade é diferença completa; e, sendo os contrários ditos de diversas maneiras, o “completamente” os acompanhará tal como lhes pertence o serem contrários.

[1055a 19] Sendo assim, é claro que não é possível haver mais de um contrário para uma única coisa (pois não é possível haver algo mais extremo que o extremo, nem é possível haver mais de dois extremos de um único intervalo); em geral, a contrariedade é uma diferença e a diferença é de dois contrários, de modo que também a completa o será.

[1055a 23] É necessário que também sejam verdadeiras as outras definições dos contrários; de fato, também difere no maior grau a diferença completa (pois não é possível tomar nenhum outro item mais afastado, sejam eles diferentes em gênero ou em espécie, pois foi provado que não há diferença em relação às coisas que estão fora do gênero, ao passo que, dos segundos, esta é a maior), e as coisas que mais diferem em um mesmo gênero são contrárias (pois a maior diferença entre elas é completa), e as coisas que mais diferem em um mesmo domínio são contrárias (pois a matéria para os contrários é a mesma), assim como aquelas que mais diferem sob uma mesma capacidade (pois também o conhecimento é único a respeito de um gênero único); casos em que a diferença completa é a maior.

[1055a 33] A primeira contrariedade é posse e privação; no entanto, não qualquer privação (pois a privação se diz de vários modos), mas a que for completa. E as demais coisas hão de ser denominadas contrárias de acordo com essas: umas, por possuírem-nos, outras, por produzi-los ou serem capazes de produzi-los, outras, por serem aquisição ou perda deles, ou de outros contrários.

[1055a 38] Pois bem: dado que são oposições a contradição, a privação, a contrariedade e os relativos; e dado que, entre elas, a primeira é a contradição, e, na contradição, não há nenhum intermediário, ao passo que, nos contrários, é possível havê-los, é evidente que não são idênticos a contradição e os contrários. A privação, porém, é uma certa contradição. De fato, encontra-se privado – ou inteiramente, ou delimitadamente, de certo modo – aquilo que em geral é incapaz de possuir algo, ou aquilo que, sendo naturalmente apto a possuir algo, não o possui (de fato, dizemos isso de vários modos, como foi delimitado por nós em outras discussões), de modo que a privação é uma certa contradição, ou incapacidade determinada, ou assumida juntamente com o receptáculo; por isso, da contradição, não há intermediário, mas, de certo tipo de privação, há; de fato, tudo é igual ou não igual, mas não é tudo que é igual ou desigual, mas, precisamente, apenas no domínio do igual.

[1055b 11] Ora, visto que as transformações na matéria provêm dos contrários, e vêm a ser ou a partir da forma e da posse da forma, ou a partir de uma privação da forma e da configuração, é evidente que toda contrariedade é privação, mas, certamente, nem toda privação é contrariedade (a causa é que de vários modos é possível que esteja privado aquilo que se encontra privado); pois eis o que são os contrários: os extremos a partir dos quais procedem as mudanças. É evidente pela indução. De fato, toda contrariedade tem um dos contrários como

privação, mas não todos de maneira semelhante: a desigualdade é o contrário da igualdade, a dessemelhança, da semelhança, a vicissitude, da excelência. No entanto, tais coisas diferem entre si conforme foi dito: num caso, basta que se esteja privado; noutra, se se estiver em algum momento, ou em algum lugar (por exemplo, em certa idade, ou no lugar decisivo), ou de todo modo. Por isso, de algumas coisas, há intermediários (há um homem que não é nem bom nem mau), mas, de outros, não há (é necessário ser ou ímpar ou par).

[1055b 26] Além disso, alguns contrários possuem um subjacente definido, ao passo que outros não. Por conseguinte, é evidente que um dos contrários sempre se denomina por privação; basta que sejam assim os primeiros e os gêneros dos contrários, por exemplo, “um” e “muitos”, pois os demais se reduzem a eles.

Capítulo 5

[1055b 30] Dado que um contrário é contrário de uma só coisa, é plausível perguntar de que modo se opõem “um” e “muitos”, e de que modo o igual se opõe ao grande e ao pequeno. Com efeito, se é sempre numa oposição que dizemos “qual dos dois” – por exemplo, “qual dos dois: branco ou negro?”, ou “qual dos dois: branco ou não-branco?” (mas não dizemos “qual dos dois: homem ou branco?”, a não ser sob uma hipótese, e na medida em que investigamos; por exemplo: “qual dos dois veio: Cleonte ou Sócrates?”; mas isso não é necessário em nenhum gênero; pelo contrário, também este caso provém daquele, pois são apenas os opostos que não podem se dar ao mesmo tempo, e é esse pressuposto que se utiliza também aqui, em “qual dos dois veio?”; de fato, se fosse possível que ambos viessem ao mesmo tempo, a pergunta seria ridícula; e se fosse possível, até mesmo assim se cairia semelhantemente na oposição,

“um ou muitos”, por exemplo: “qual das duas alternativas: ambos vieram, ou apenas um deles?”) – pois bem: se a procura pelo “qual dos dois” se dá sempre entre os opostos, e se se diz “qual deles: maior, menor ou igual?”, qual é a oposição do igual em relação aos outros dois? De fato, ele não é contrário de apenas um deles, nem contrário de ambos; com efeito, por que seria contrário do maior, ao invés de ser contrário do menor? Além do mais, o igual é contrário do desigual, de modo que seria contrário de mais de um item. Se o desigual designa o mesmo que ambos conjuntamente, o igual seria o oposto de ambos (e essa dificuldade contribui para os que afirmam que a díade é o desigual), mas sucede que, sendo um só, seria contrário de dois: o que é, precisamente, impossível.

[1056a 12] Além disso, o igual manifesta-se como intermediário do grande e do pequeno, mas nenhuma contrariedade se manifesta como intermediária, nem é possível a partir da definição; pois, se fosse intermediário de algo, não seria completa; antes, é sempre ela que possui algum intermediário em si mesma.

[1056a 15] Assim, resta que ele se oponha como negação ou como privação. Mas não cabe que seja privação apenas de um dos dois (de fato, por que seria privação do grande, mais que do pequeno?); portanto, é negação privativa de ambos, e, por isso, o “qual deles” se diz em relação a ambos, mas não em relação a apenas um deles (isto é: “qual dos dois, maior ou igual?”, ou “qual dos dois, igual ou menor?”), mas sempre são três. Mas não é privação necessariamente; pois não é igual tudo aquilo que não for maior nem menor, mas sim aquilo em que tais itens se dão naturalmente.

[1056a 22] Pois bem: o igual é o que não é nem grande, nem pequeno, mas naturalmente apto a ser grande ou pequeno; e opõe-se a ambos, como negação privativa; por isso, é intermediário. Também aquilo que não é nem bom nem

mau se opõe a ambos, embora não tenha designação; de fato, cada um dos dois se diz de vários modos, e o domínio não é um só; antes, é um só para o que não é nem branco, nem negro. Mas tampouco isto se denomina como um só, mas, de certo modo, são delimitados a partir daquilo de que se afirma privativamente essa negação – com efeito, é necessário que seja ou cinza, ou amarelo, ou algum outro desse tipo.

[1056a 30] Por conseguinte, não é correta a reprimenda daqueles que julgam que tudo se afirma semelhantemente a estes casos, de tal modo que haveria de ser intermediário entre calçado e mão aquilo que não é nem calçado, nem mão, dado que aquilo que não é nem bom nem mau é intermediário entre o bom e o mau – como se de tudo devesse haver intermediário. No entanto, não é necessário que isso se dê. Pois é a respeito dos opostos que a negação conjunta é uma negação da qual há intermediário e na qual há naturalmente um intervalo; daqueles itens, no entanto, não há diferença: pois as coisas a respeito das quais se dá a negação conjunta estão respectivamente em gêneros diversos, de modo que não há um só subjacente.

Capítulo 6

[1056b 3] Semelhantemente, alguém poderia perguntar também a respeito de “um” e “muitos”: se “muitos” se opõe a “um”, sem mais, sucedem algumas impossibilidades. De fato, o um haverá de ser pouco, ou poucos, pois “muitos” opõe-se também a “poucos”. Além do mais, o dois haveria de ser muitos, se o dobro é um múltiplo e se diz conforme ao dois; conseqüentemente, o um seria pouco. Pois, com relação a que o dois poderia ser “muitos”, senão com relação ao um e ao pouco? Pois não há nada menor.

[1056b 10] Além disso, se, tal como no comprimento há o longo e o curto, do mesmo modo na pluralidade há o muito e o pouco, e se aquilo que é muito é também muitos, e aqueles que são muitos são muito (a não ser que seja diferente naquilo que é um contínuo facilmente definível), o pouco haverá de ser uma pluralidade. Por conseguinte, o um haverá de ser uma pluralidade, se precisamente for pouco; e isto é necessário, se o dois é “muitos”.

[1056b 14] Mas, certamente, as coisas que são “muitas” se dizem, de certo modo, também “muito”, mas diferentemente; por exemplo: a água se diz “muita”, mas não “muitas”. Mas se dizem “muitos” no caso daquilo que é divisível: de um modo, se for uma pluralidade que comporta excedência, ou sem mais, ou em relação a algo (e “pouco”, do mesmo modo, é pluralidade que comporta falta); de outro modo, como número, o qual é o único que se opõe, de fato, ao um. Com efeito, é deste modo que dizemos “um” ou “muitos”: como se alguém dissesse “um” ou “uns”, ou “branco” e “brancos”, ou as coisas mensuradas em relação à medida. É também assim que se denominam os múltiplos: cada número é “muitos” porque é “uns” e porque é mensurável pelo um, e é mensurável enquanto oposto ao um, não ao pouco.

[1056b 25] Assim, desse modo até mesmo o dois é “muitos”, mas, como pluralidade que comporta excedência (ou em relação a algo, ou sem mais), não é, mas é primeiro. E o dois é “pouco” sem mais, pois é a pluralidade primeira que comporta falta (por isso, Anaxágoras não se saiu bem ao afirmar que todas as coisas estavam juntas, ilimitadas em pluralidade e pequenez, pois seria necessário que dissesse, no lugar de “e em pequenez”, “e em pouquidão”; pois não são ilimitadas), dado que o pouco não é devido ao um, como alguns afirmam, mas devido ao dois.

[1056b 32] Com efeito, “um” e “muitos”, nos números, opõem-se como a medida ao mensurável; e eles são como os relativos – como os relativos que não o são por si mesmos. Foi delimitado por nós, em outras discussões, que os relativos se dizem de dois modos: uns, como contrários, outros, como o conhecimento em relação ao cognoscível, porque uma outra coisa se denomina em relação a ele. Mas nada impede que o um seja menor que algo, por exemplo, que o dois; pois não é verdade que, se for menor, também há de ser pouco.

[1057a 2] A pluralidade, por sua vez, é como que gênero do número; pois número é pluralidade mensurável pelo um, e de certo modo se opõem o um e o número, não como contrários, mas sim, conforme foi dito, como alguns relativos. De fato, opõem-se enquanto um é medida e o outro, mensurável; por isso, nem tudo aquilo que é um é número, por exemplo, se for algo indivisível.

[1057a 7] Mas o conhecimento, que semelhantemente se diz assim em relação ao cognoscível, não o explicam semelhantemente. De fato, seria plausível que se reputasse que o conhecimento é medida e o cognoscível, mensurável; no entanto, sucede que todo conhecimento é cognoscível, ao passo que nem tudo que é cognoscível é conhecimento, porque, de certo modo, o conhecimento é mensurado pelo cognoscível.

[1057a 12] A pluralidade não é contrária nem ao pouco – a este, enquanto pluralidade excedida, é o “muito” que se opõe, enquanto pluralidade excedente –, nem, de qualquer modo, ao um. Mas, conforme foi dito, de um modo, se opõe ao um porque é divisível, enquanto ele é indivisível; de outro modo, opõe-se como relativo, conforme o conhecimento se opõe ao cognoscível, se for número e o um, medida.

Capítulo 7

[1057a 18] Dado que é possível haver algo intermediário entre os contrários, e, de alguns, há, é necessário que os intermediários provenham dos contrários. Pois todos os intermediários estão no mesmo gênero que os itens de que são intermediários. De fato, dizemos que são intermediários os itens nos quais é necessário que se mude antes aquilo que se muda (por exemplo, se mudasse minimamente a partir da corda mais alta em direção à mais baixa, haveria de chegar antes nos sons intermediários, e, entre as cores, se mudasse a partir do branco em direção ao negro, haveria de chegar no púrpura e no cinza antes de chegar no negro; e semelhantemente também nos demais casos); no entanto, não é possível mudar de um gênero para outro gênero diverso, a não ser por concomitância, por exemplo, a partir de cor, em direção a figura. Portanto, necessariamente, os intermediários estão num gênero que é o mesmo para eles próprios e para aquilo de que são intermediários.

[1057a 30] Pois bem: todos os intermediários estão entre certos opostos, pois é apenas a partir destes que é possível que algo sofra mudança, em si mesmo (por isso, é impossível haver intermediários que não estejam entre opostos, pois, caso contrário, haveria uma mudança que não proviria dos opostos). Mas, entre os opostos, na contradição não há intermediário (de fato, eis o que é contradição: oposição da qual uma das partes está presente em um item qualquer, e que não comporta nenhum intermediário), ao passo que, entre os restantes, uns são relativos, outros são privações, outros, contrários. Ora, entre os relativos, não têm intermediários todos os que não são contrários; e a causa é que não estão num mesmo gênero; com efeito, o que seria intermediário entre o conhecimento e o cognoscível? Mas há intermediário entre o grande e o pequeno. E se os intermediários estão num mesmo gênero, conforme se mostrou, e se são interme-

diários entre contrários, é necessário que provenham desses contrários. De fato, ou há de haver um gênero para eles, ou nenhum. E se houver um gênero, de tal modo que haja, entre os contrários, algum anterior, não de ser anteriores as diferenças contrárias que perfazem as espécies contrárias do gênero; pois as espécies são constituídas do gênero e das diferenças (por exemplo: se o branco e o negro são contrários, e se um é cor dissolutiva, o outro, cor congregativa, estas diferenças, “dissolutivo” e “congregativo”, serão anteriores; por conseguinte, elas, sendo contrárias entre si, serão anteriores). Pois bem: são mais contrários os itens que diferem entre si contrariamente; e os itens restantes e os intermediários não de ser constituídos do gênero e das diferenças (por exemplo: é preciso que todas as cores intermediárias entre branco e negro sejam denominadas a partir do gênero – e é a cor que é gênero – e de algumas diferenças; mas estas não serão os primeiros contrários; se não fosse assim, cada cor seria ou branco ou negro; portanto, elas não de ser diversas, elas não de ser, portanto, intermediárias entre as primeiras diferenças contrárias, e as primeiras diferenças não de ser o dissolutivo e o congregativo). Por conseguinte, para todos os contrários que não estão num gênero, deve-se procurar esses itens primeiros: a partir de que provêm seus intermediários? (Pois, necessariamente, os itens que estão num mesmo gênero são constituídos de itens não-compostos em gênero, ou são não-compostos).

[1057b 22] Portanto, os contrários não podem ser compostos um do outro, de modo que são princípios; os intermediários, por sua vez, ou todos eles podem ser compostos dos contrários, ou nenhum. E é a partir dos contrários que vem a ser algo, de modo que pode haver mudança para o intermediário antes da mudança até eles; pois aquilo que vem a ser há de ser respectivamente menos e mais que cada um dos dois contrários. Portanto, ele há de ser, de fato, intermediário entre os contrários.

[1057b 26] Assim, também todos os demais intermediários hão de ser compostos; de fato, aquilo que é mais do que um contrário e menos do que o outro é, de certo modo, constituído desses itens de que se diz ser mais e menos. Dado que não há outros itens homogêneos que sejam anteriores aos contrários, absolutamente todos os intermediários hão de provir dos contrários, de tal modo que também todos os contrários e intermediários inferiores hão de provir dos primeiros contrários.

[1057b 32] Portanto, é evidente que, para todos os casos, os intermediários estão num mesmo gênero, são intermediários entre contrários e se constituem de contrários.

Capítulo 8

[1057b 35] Aquilo que é distinto em espécie é algo distinto por referência a certa coisa, e é preciso que esta seja atribuída a ambos os itens; por exemplo, se é animal distinto em espécie, ambos são animais. Assim, necessariamente, itens distintos em espécie estão no mesmo gênero; pois denomino “gênero” tal e tal coisa que, sendo uma só e a mesma, ambos se dizem ser, e que comporta diferença não por concomitância (seja como matéria, seja de outro modo). De fato, é preciso não apenas que seja atribuído aquilo que é comum (por exemplo: que ambos sejam animais), mas também que isto mesmo, o animal, seja distinto para cada um dos dois; isto é: um é cavalo, outro é homem, e por isso este item comum é distinto em espécie um em relação ao outro. Com efeito, em si mesmos, um deles há de ser animal de tal e tal tipo, ao passo que o outro há de ser animal de tal outro tipo, isto é: um deles, cavalo, o outro, homem.

[1058a 6] Assim, é necessário que essa diferença seja alteridade do gênero. Denomino “diferença do gênero” a alteridade que o faz distinto em si mesmo. Logo, ela há de ser contrariedade (é evidente inclusive pela indução), pois tudo se divide nos opostos, e foi provado que os contrários estão no mesmo gênero. De fato, a contrariedade era a diferença completa, e toda e qualquer diferença em espécie é algo em referência a certa coisa, de modo que esta última é a mesma a respeito de ambos, isto é, é gênero (por isso, todos os contrários que são diferentes em espécie, mas não em gênero, estão na mesma ordem de categoria, e são distintos entre si no maior grau, pois a diferença é completa, e não vêm a ser um ao mesmo tempo que o outro); portanto, a diferença é contrariedade. Assim, eis o que é o *serem distintos em espécie*: estando no mesmo gênero, e sendo indivisíveis, comportar contrariedade (ao passo que são idênticos em espécie aqueles que, sendo indivisíveis, não comportam contrariedade); pois, na divisão e entre os intermediários, surgem contrariedades antes que se chegue nos indivisíveis.

[1058a 21] Por conseguinte, é evidente que uma espécie de um gênero, em relação àquilo que se denomina gênero, não é nem idêntica nem distinta em espécie (apropriadamente: pois a matéria se elucida por negação, e o gênero é matéria daquilo de que se diz gênero, não como o gênero dos Heraclidas, mas como o que reside na natureza), nem em relação aos itens que não estão no mesmo gênero, mas, destes, ela há de diferir em gênero, ao passo que há de diferir em espécie dos itens que estão no mesmo gênero. Pois é necessário que a diferença pela qual difere em espécie seja uma contrariedade, e esta se encontra apenas nos itens que estão no mesmo gênero.

Capítulo 9

[1058a 29] Alguém poderia formular a seguinte dificuldade: por que a mulher não difere em espécie do homem – dado que fêmea e macho são contrários, e que a diferença é contrariedade – , tampouco são distintos em espécie um animal macho e um animal fêmea. E essa diferença pertence ao animal em si mesmo, não como a brancura e a negritude; pelo contrário, o fêmeo e o macho se atribuem ao animal enquanto animal.

[1058a 34] Essa dificuldade é, por assim dizer, idêntica à seguinte: por que algumas contrariedades produzem coisas distintas em espécie, ao passo que outras não? Por exemplo, pedestre e alado sim, mas brancura e negritude, não. Ou seria porque umas são afecções próprias do gênero, ao passo que as outras o seriam menos?

[1058a 37] De fato, visto que há, de um lado, definição, e, de outro, matéria, produzem diferença em espécie todas as contrariedades que residem na definição, ao passo que não a produzem todas as contrariedades que residem naquilo que está composto com a matéria.

[1058b 3] Por isso, a brancura não produz diferença de homem em espécie, nem a negritude; nem há uma diferença por espécie do homem branco em relação ao homem negro, nem mesmo se lhes estipulássemos nomes. Pois o homem está como matéria, e a matéria não produz diferença. Por isso, tampouco os homens são espécies de homem, embora sejam distintos os ossos e as carnes de que se constitui este e de que se constitui aquele. Ora, o composto é, de fato, distinto, mas não é distinto em espécie, porque não há contrariedade na definição. E esta é o extremo não mais suscetível de divisão. Cálías, por sua vez, é a definição junto com a matéria; também o é, com efeito, o homem branco, porque é Cálías que é branco: assim, é por concomitância que o homem é branco.

[1053b 12] Tampouco há diferença em espécie entre círculo de bronze e círculo de madeira; tampouco é devido à matéria que triângulo de bronze difere em espécie de círculo de madeira, mas, antes, porque há contrariedade na definição. Ora, será que a matéria, sendo de certo modo distinta, não produz coisas distintas em espécie, ou de certo modo produz? Por que são distintos em espécie este cavalo aqui e este homem aqui? Com efeito, as definições deles se encontram junto com a matéria. Ou seria antes porque há contrariedade na definição? Pois também há diferença, precisamente em espécie, entre homem branco e cavalo negro, mas não enquanto um é branco e o outro é negro, visto que, mesmo se ambos fossem brancos, seriam igualmente distintos em espécie.

[1058b 21] Macho e fêmea são afecções próprias do animal, mas não estão presentes na essência, mas sim na matéria e no corpo; por isso, o mesmo esperma pode se tornar fêmea ou macho, na medida em que sofrer certa afecção.

[1058b 24] Assim, está dito o que é *ser distinto em espécie*, e por que algumas coisas diferem em espécie, ao passo que outras não.

Capítulo 10

[1058b 26] Dado que os contrários são distintos em espécie, e que corruptível e incorruptível são contrários (pois a privação é incapacidade determinada), é necessário que sejam distintos em gênero o corruptível e o incorruptível. Agora, no entanto, falamos a respeito dos próprios nomes universais, de modo que plausivelmente não parece necessário que, em qualquer caso, incorruptível e corruptível sejam distintos em espécie, tal como não é para branco e negro (de fato, é possível que um mesmo item seja ambos os contrários, e o seja ao mesmo tempo, se for um universal, tal como o homem pode ser tanto branco como ne-

gro, e até mesmo os particulares, pois um mesmo particular pode ser, embora não ao mesmo tempo, branco e negro, embora o branco seja contrário ao negro).

[1058b 36] No entanto, entre os contrários, uns atribuem-se às coisas por concomitância (por exemplo, os que foram agora mencionados, e muitos outros), ao passo que, para outros, isso é impossível – entre os quais estão o corruptível e o incorruptível; de fato, nada é corruptível por concomitância, pois o concomitante admite não ser atribuído, ao passo que o corruptível se conta entre os atributos que necessariamente são atribuídos às coisas a que se atribuem; caso contrário, uma única e mesma coisa poderia ser corruptível e incorruptível, se fosse possível que o corruptível não lhe fosse atribuído.

[1059a 6] Portanto, é necessário que, a cada coisa corruptível, o corruptível seja atribuído ou como essência, ou entre os itens que se dizem na essência. O mesmo argumento vale também para o incorruptível, pois ambos se contam entre os atributos que são atribuídos necessariamente. Assim, aquilo pelo que primeiramente um é corruptível e outro, incorruptível, comporta oposição, de modo que é necessário que ambos sejam distintos em gênero.

[1059a 10] Assim, é evidente que não é possível haver Formas de tal tipo, como dizem alguns; pois, se houvesse, o homem haveria de ser, por um lado, corruptível, e, por outro, incorruptível. No entanto, diz-se que as Formas são idênticas em espécie aos *alguns*, e não homônimas. Mas as coisas distintas em gênero são mais distantes entre si do que as distintas em espécie.

NOTAS

Livro IX (Theta)

1045b 26-32: o livro Theta começa por remeter claramente ao “estudo da *ousia*” empreendido nos livros anteriores (Zeta-Eta).

1046a 8: para o uso de “*dunaton*” para exprimir as potências matemáticas, ver *Teeteto* 147d-e (os termos empregados no texto platônico são, precisamente, “*dunameis*”, “*dunamenon*” e “*adunaton*”). Para uma discussão dessa passagem do *Teeteto*, ver T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, vol. 1, p. 203-9.

1046b 18-9: “*aquilo que é saudável produz apenas saúde, aquilo que é calorífico produz apenas calor etc.*”: o grego permite que o presente do indicativo (“*poiei*”, traduzido por “produz”) seja tomado no sentido de possibilidade ou capacidade, como equivalente a “pode produzir”. É óbvio que o sentido do verbo “*poiei*” neste contexto é “pode produzir”, pois, caso contrário, a frase seguinte, “quem possui o conhecimento produz ambos os contrários”, diria algo absurdo; na verdade, o conhecedor *pode* produzir ambos os contrários exatamente no sentido de que tem a capacidade de produzir, a cada vez e de acordo com cada circunstância, *um dos* contrários, mas não tem a capacidade de produzir *simultaneamente* ambos os contrários (ver 1048a 8-10, 21-3).

1046b 21-2: “*a alma pode produzir ambos os contrários a partir do mesmo princípio, na medida em que os articula ao mesmo*”: não é claro o que Aristóteles quer dizer com “articular ao mesmo” (*pros tauto sunapsasa*). Ross [1924], vol. 2, p. 242-3, entende, com Alexandre, que se trata de deduzir ambos os movimentos a partir do mesmo princípio, e dá evidências para tal uso de “*sunaptein*” nos *Primeiros Analíticos*. No entanto, mesmo assim não é possível evitar a sensação de que a frase em questão é redundante, pois não acrescenta nada que já não estivesse contido em “*apo tês autês archês*”.

1047a 11: “*incapaz é aquilo que é privado de capacidade*”: a frase em questão, “*adunaton to esterêmmenon dunamêos*”, oferece alguma dificuldade em sua sintaxe: qual é o sujeito e qual é o predicado? O sentimento mais natural a que o leitor propende é tomar “*adunaton*”, sem artigo, como predicado, e “*to esterêmmenon dunamêos*” como sujeito – a tradução seria, então: “é impossível aquilo que é privado de capacidade”, ou, na ordem direta, “aquilo que é privado de capacidade é impossível”. Esse sentimento é também favorecido pela reconstituição do argumento: para a conclusão de que “aquilo que não está vindo a ser é impossível de vir a ser” (*to mê gignomenon estai adunaton genesthai*), é natural que as premissas sejam, (i) Maior: “tudo que é privado de capacidade é impossível” (*to esterêmmenon dunamêos estin adunaton*), (ii) Menor: “aquilo que não está vindo a ser é privado de capacidade” (*to mê gignomenon esti esterêmmenon dunamêos*). Acrescente-se que a menor parece representar bem a posição megárica que Aristóteles discute neste capítulo.

No entanto, parece-me que o andamento da argumentação é, antes, o seguinte: (i) Aristóteles formula uma proposição definicional, em que o sujeito *definiendum* não é quantificado, nem precedido de artigo (esse procedimento é usual em seus textos); assim, temos que “o impossível é, *por sua definição*, privado de

capacidade”. Ser privado de capacidade é, nessa perspectiva, o critério pelo qual algo pode ser verdadeiramente denominado como “impossível”. Assim, o passo seguinte consiste em relatar que, na concepção megárica, aquilo que não está vindo a ser no presente momento é privado de capacidade, de onde se segue que aquilo que não está vindo a ser é impossível de vir a ser, dado que atende ao critério para ser denominado como “impossível”.

Em favor dessa interpretação, temos três fatores: (i) ela permite a estruturação do mesmo silogismo em Barbara, exposto acima como primeira possibilidade de interpretação, dado que a primeira sentença, sendo uma definição, é *conversível*; (ii) ela atenta ao hábito aristotélico de introduzir sentenças definicionais do modo que acima indicamos, isto é, com o sujeito *definiendum* sem artigo e sem nenhuma quantificação; (iii) ela permite dar um sentido mais razoável à frase “*to adunaton touto esêmainen*” em 1047a 13-4, a qual poderia ser tomada como se elucidasse aquilo a que “*to adunaton*” (tomado como descrição definida) se refere neste contexto particular, como se tivéssemos o seguinte: “com efeito, a expressão ‘incapaz’, neste contexto, se referia a tal coisa”; tal leitura, no entanto, não condiz com o contexto argumentativo, o qual exige que a frase em questão seja tomada como alusão à definição de “incapaz” (fornecida em 1047a 11), dado que é à luz desta definição que fica evidente a falsidade das asserções que pretendessem afirmar que aquilo que não está em processo de vir a ser (sendo, portanto, impossível) *é* ou *será*.

1047a 30: “*atividade*’ (a que se equipara à *efetividade*)”: entendo “*suntithemênê pros*” como se Aristóteles dissesse que a *energeia* pode ser posta lado a lado com a *entelecheia*, enquanto termos mais ou menos equivalentes. Aristóteles é o responsável pela divulgação dos dois termos, sendo ele próprio também o inventor de “*entelecheia*” Ver Menn [1994], p. 75. Ver também notas a 1050a 21-3.

1047b 5: “*mas não poderá ser o caso*”: trata-se de uma frase difícil, “*ouk estai de*”. Ross toma o futuro “*esta*” num sentido estritamente literal, como se o futuro grego se prestasse aos mesmos usos que o futuro das línguas modernas. É claro que “it will not be” (ou “não será o caso”) pode ser entendido num sentido atenuado, mas em grego é evidente que se trata de uma afirmação com valor modal: o futuro grego é freqüentemente utilizado no sentido de possibilidade e capacidade. Daí, segue-se que a melhor tradução é “não poderá ser o caso”, ao invés da asserção mais categórica de que “não será o caso”.

Esse detalhe tem conseqüências para a compreensão do argumento. Na interpretação que proponho, o adversário que Aristóteles quer combater defende a pretensão (a) de que cabe definir a noção de *possível* inscrevendo em suas notas essenciais a negação da possibilidade, de tal modo que (b) seria igualmente admissível chamar de “possível” algo que manifestamente *não poderá ser o caso*. O objetivo de tal adversário seria evitar a conclusão (claramente errônea, ou melhor, falaciosa) de que *coisas impossíveis seriam o caso*. Isto quer dizer que a conseqüência introduzida por “*hoste*” ainda estaria dentro do escopo do argumento adversário.

Este último ponto, porém, talvez não dependa do primeiro. Ainda que eu abandone esta interpretação a respeito da sentença introduzida por “*hoste*”, poderia sustentar que o adversário de Aristóteles pretende definir o possível como (i) algo que *pode ser o caso*, (ii) mas que *não pode ser o caso* (o que é diferente de dizer que o possível é algo que *pode ser o caso e não ser o caso*, que é a definição correta). O adversário em questão não pretende definir o possível como (i) algo que *pode ser o caso*, (ii') mas que *não será o caso*. Assim, a refutação de Aristóteles consiste em negar (ii), mas não em negar (ii'), o que não o compromete com nenhum “princípio de plenitude” (ver Hintikka [1973], criticado por

Waterlow [1982], p. 2, n. 1, p. 14-5). Aristóteles nega (ii) com base em critérios puramente lógicos: (ii) é incompatível com (i), pois a possibilidade de ser o caso é, igualmente, possibilidade de não ser o caso, de modo que, na definição proposta pelo adversário, a segunda cláusula anularia a primeira. Por outro lado, se Aristóteles negasse (ii'), ele estaria se comprometendo com o princípio de que o possível é aquilo que *será o caso*. Não é esta, porém, a posição de Aristóteles, ao menos aqui neste texto.

Sobre a frase introduzida por “*hoste*”, é difícil atinar com seu sentido e sua função no argumento. Suponho que a situação subjacente seja a seguinte: x é impossível. No entanto, o adversário de Aristóteles, desconhecendo a definição mesma do impossível, ou desconhecendo que tal definição se aplica verdadeiramente a x (“*ho mē logizomenos to adunaton einai*”, 1047b 7-8), assume que x é possível e, para evitar (*diapheugein*) o absurdo de que x seja o caso (ou seja, para evitar que algo impossível seja o caso), afirma que, não obstante ser possível, x não poderá ser o caso. É claro que esse erro, em última instância, consiste na mera ignorância das definições de “possível” e “impossível” e, conseqüentemente, numa falha em reconhecer quais coisas devem ser ditas “possíveis” ou “impossíveis”. Isso se encaixa perfeitamente no exemplo subsequente: fulano afirma que *é possível* que a diagonal seja comensurada pelo lado – ele não leva em conta, ou não considera, que isto é impossível (“*to adunaton einai [touto]*”, isto é, “que tal fato é impossível”), seja por uma falha em aplicar o conceito de impossível, seja por ignorar totalmente tal conceito. Em seguida, para evitar o absurdo que daí se seguiria – a comensurabilidade da diagonal pelo lado, sendo possível, poderia ser o caso –, fulano diria que a diagonal *não poderá ser comensurada*, e ele justificaria sua emenda afirmando que (1047b 8-9) nada impede que seja verdadeiro afirmar que algo, sendo *possível*, não é o caso e *não pode ser o*

caso (“*esesthai*”). A emenda sai pior do que o soneto. Ignorando o conceito de *impossível e/* ou sua aplicação, fulano tenta corrigir seu erro com uma definição contraditória de *possível*: seria possível aquilo que, não obstante poder ser o caso, não é o caso *nem poderá ser o caso*.

Na tradução de Ross, preservada na Oxford Revised Translation, de modo algum é claro o vínculo existente entre a presumida consequência de que “nada é impossível” e a contra-argumentação aristotélica, esteja esta última comprometida com a noção de que tudo que é possível será o caso, esteja ela comprometida com a noção mais moderada de que tudo que é possível poderá ser o caso como poderá igualmente não ser o caso, tornando incorreta a definição de *possível* com a cláusula (ii’) acima exposta.

1047b 7-8: “*não leva em consideração que tal coisa é impossível*”: a frase “*to adunaton eina*” é ambígua, mas a ambigüidade não é lesiva ao argumento, dado que ambas as possibilidades de interpretação lhe servem. Do modo como traduzimos, “*to adunaton eina*” seria a abreviação de uma expressão predicativa, que teria como sujeito subentendido “*tên diametron metrêthêna*” (“tal coisa”) e como predicado “*to adunatôn*”. Assim, o adversário de Aristóteles falharia em reconhecer que a comensurabilidade da diagonal com o lado é impossível. A outra leitura consiste em tomar “*to adunaton eina*” como equivalente de “*to adunatôi eina*”, ou seja, como equivalente à própria noção de impossível. A familiaridade com a terminologia habitual de Aristóteles nos inclina a tomar a primeira leitura como mais adequada, até mesmo porque ela permite, de algum modo, contemplar o aspecto essencial envolvido na segunda, dado que a falha em reconhecer a impossibilidade de comensurar a diagonal com o lado pode decorrer justamente de uma falha em compreender a noção mesma de impossibilidade.

1047b 19, 20, 22: “*nada decorrerá (conforme se estabeleceu) etc.*”: Aristóteles usa os verbos no imperfeito (“*sunebainen*” em 1047b 17, “*ên*” em 20 e 22) para remeter a suposições anteriormente assumidas (nos dois últimos casos) ou a conseqüências dessas suposições (no primeiro caso). Julguei mais adequado parafrasear com a frase parentética “conforme se estabeleceu” esse valor peculiar que o imperfeito assume neste contexto. Esse uso do imperfeito é bastante comum em Aristóteles e acredito (embora poucos concordem com isso) que está na origem da expressão “*to ti ên einaí*”.

1047b 22: “*o primeiro, B, era impossível; logo, também o segundo, A, é impossível*”: leio o texto grego estabelecido por Ross (“*to prôton adunaton, kai to deuteron ara*”), o qual foi também adotado por Jaeger. A tradução revisada por Barnes na Oxford Revised Translation toma o texto dos “codices recentiores”, “*to A dunaton kai to B*”, adotado por Bekker e Christ. Não vejo nenhuma razão para assumir este texto. A única razão minimamente plausível seria a expectativa, frustrada, de que “*prôton*” se referisse a *A*, que parece ser tomado como antecedente lógico de *B*. No entanto, é claro que, no texto seguido por Ross, “*prôton*” refere-se ao que foi enunciado em primeiro lugar na sentença anterior (1047b 20-1), isto é, *B*, sendo que “*to deuteron*”, então, refere-se a *A*.

1048a 5: “*... se dêem em ambos*”: “em ambos” (*amphô*), isto é, nos seres animados e nos inanimados.

1048a 10: “*o decisivo*”: o termo é “*kurion*”, o qual, em acepções mais latas, quer dizer apenas “senhor”, ou, de modo mais geral, aquilo que é importante, decisivo, que detém autoridade sobre outros, etc. No entanto, no contexto da ética, tal termo costuma ser utilizado para demarcar aquilo que é a causa imediata que dispara o movimento e a ação. Ver *Ethica Eudemia* 1222b 21. De modo

mais atenuado, “*kurion*” é a causa *de onde se inicia a ação* e que tem maior peso na determinação da ação e/ou da formação do caráter (ver, por exemplo, 1147a 26, b 10; 1163a 23).

1048a 13-5: “*quando ele deseja aquilo de que tem capacidade e do modo em que a tem, é necessário que ele o faça*”: Aristóteles não se compromete com a tese de que um agente racional, ao desejar algo que tem a capacidade de fazer, etc., *necessariamente* faz aquilo que deseja, como se o fenômeno da incontinência (*akrasia*) fosse impossível. De fato, “*anagkē*” na linha 14 não precisa ser entendido como um operador modal rigorosamente definido, tampouco remete à noção de necessidade lógica: ele pode significar algo como “forçosamente”, “normalmente”. O mesmo se dá com “*anagkē*” em *Ethica Nicomachea* 1147a 27. Sobre a discussão da incontinência, ver *Ethica Nicomachea* VII 3, especialmente 1147a 25- b 19.

1048a 15-6: “*tem a capacidade na medida em que o padecente está presente e se dispõe de tal e tal maneira*”: Ross e Jaeger seguem Christ e adotam a excisão de “*poiein*” na linha 16, que seria uma repetição errônea da mesma palavra presente na linha anterior. É claro que é natural supor que “*echei*” na linha 15 supõe como objeto “*tên dunamin*” (como na linha 14), mas não se deve de antemão descartar a possibilidade de que “*echei*” seja construído com “*poiein*” (mantendo-se o texto de Bekker), no sentido de *poder fazer, ter a capacidade de fazer*.

1048a 15, 16, 18: o verbo “*poiein*”, neste contexto, remete à ação. Não devemos esperar que Aristóteles honre sua distinção entre *praxis* e *poiēsis* (*Ethica Nicomachea* 1140a 2 ss.) com um uso terminológico correspondente. Nas *Éticas*, é comum que “*prattein*” e “*poiein*” (assim como seus cognatos) sejam usados intercambiavelmente para remeter à ação (cf., por exemplo, 1136b 27-8). Do

mesmo modo, às vezes “*prattein*” e seus cognatos são utilizados para descrever processos que jamais poderiam ser tidos como *ações* no sentido estrito (ver, por exemplo, *Física* II 9, 200a 23).

1048b 23-6: “*ao mesmo tempo está vendo e vê etc.*”: traduzi a passagem assumindo o texto grego de Ross, com todas as emendas propostas por Bonitz (as quais são também assumidas por Christ e Jaeger, mas estão ausentes na edição de Bekker). Qualquer tradução em língua moderna é incapaz de elucidar por si só o que Aristóteles quer dizer, dado que ele recorre a características específicas do presente e do perfeito da língua grega. O presente, tal como Aristóteles aqui o destaca, descreve uma ação em sua continuidade, como um processo (nem é tão relevante o fato de esta ação estar acontecendo agora). Já o perfeito descreve a ação sem levar em conta sua continuidade, sua natureza como processo, mas considera seu estado de acabamento e de perfeição intrínseca. Se aquilo que é a natureza essencial de certa ação está dado num certo momento, tal ação pode ser descrita pelo perfeito (sendo irrelevante o fato de essa ação dar-se num contínuo que vai do passado até o presente momento, ou dar-se agora, ou já ter-se dado no passado).

Ora, o ponto de Aristóteles é o seguinte: certas ações são tais que sua natureza essencial se encontra perfeitamente realizada durante todo e qualquer instante, ao longo de sua duração, ao passo que outras ações são processos em direção a um fim cuja realização implica, necessariamente, na cessação do processo que o produziu. Assim, por exemplo, é a edificação; sua natureza é ser um processo de realização de uma casa; quando a casa está plenamente pronta, de modo que possamos dizer que a edificação cumpriu seu fim ou atingiu seu acabamento, a edificação, enquanto processo, não mais existe. A efetividade da casa implica, ne-

cessariamente, o fato de que a edificação, enquanto processo, não mais existe, assim como o fato de que há, ainda, edificação, enquanto processo, implica o fato de que a casa ainda está incompleta. Por outro lado, esta incompatibilidade recíproca entre o processo e o acabamento a que leva tal processo estaria ausente de uma série de atividades. O exemplo mais claro é o viver: em qualquer momento da vida, *estamos vivos*, e, salvo usos metafóricos, não podemos dizer, enquanto estamos vivos, que o processo de viver está dissociado do fim a que ele levaria (obviamente, isso depende da concepção aristotélica de vida e de vida boa).

Infelizmente, não é muito claro, à primeira vista, o que Aristóteles quer dizer com os demais exemplos: estou vendo e vejo. Suponha-se que fui a uma loja ver um produto que desejo comprar. Em dado momento, a inspeção do produto está em andamento e não posso dizer que o fim da minha ação está presente. Quando termino a inspeção, posso dizer que “vi” o produto, mas, neste momento, justamente, não o vejo mais (no sentido de que não o examino).

Certamente, não é esse aspecto que Aristóteles tem em mente. Processos que, pelos critérios aqui propostos, contariam como *atividades*, e não como *movimentos*, também poderiam, sob certo aspecto, ser orientados para a produção de um fim. Exercito meu pensamento para compreender um determinado problema e, ao resolvê-lo satisfatoriamente, termino tal exercício de pensamento, de modo que a resolução do problema conta como *fim* a que se orientava todo o processo. A atividade de pensamento, sob este aspecto, é também um movimento (por tais razões, alguém poderia se ver tentado a voltar ao texto dos códices, sem as intervenções de Bonitz).

Ver discussão apurada do assunto em Ackrill [1965/1997].

1048b 28: “*entre essas ações*”: entendo que o pronome “*toutôn*” retoma “*praxeis*” no sentido lato de 1048b 18, o qual não se confunde com o sentido estrito de “*praxis*” em 1048b 21, 23, que corresponde a *energeia* e que traduzi por “atividade”. Causa-nos surpresa essa licenciosidade terminológica de Aristóteles, mas o fato é que não é incomum que uma mesma palavra seja usada em sentidos diversos num mesmo trecho (ou até em uma mesma linha, como ocorre com “*physis*” em 1054a 10). Por outro lado, assumi o texto com a emenda “*dei*”, proposta por Bonitz, adotada por Ross, Christ e Jaeger.

1048b 29: “*todo movimento é imperfeito*”: movimento, neste contexto, é concebido precisamente como um processo orientado à realização de algo não dado anteriormente. Aquilo que o movimento realiza é o *fim* e o *acabamento* do movimento, o qual não pertence, porém, à estrutura e à essência mesma do movimento. Por isso, por ser distinto do *fim* ou do *acabamento* que realiza, o movimento é algo *sem-acabamento* (*atelês*), isto é, incompleto ou imperfeito.

1049a 6: “*eis a marca daquilo que pode vir a ser efetivamente saudável etc.*”: entendo que o particípio presente “*gignomenou*” (“aquilo que pode vir a ser”) – assim como o verbo “*gignêtai*” – tem, neste contexto, um teor modal: não é rigorosamente assertórico, nem se comporta como presente contínuo, mas se reporta àquilo que, em geral, pode vir a ser. Como disse na nota a 1046b 18-9, o grego permite que o presente (inclusive o particípio presente) seja tomado exatamente nesse sentido de possibilidade ou capacidade.

1049a 7: “*já no outro caso, é quando etc.*”: a interpretação sintática que proponho diverge daquela adotada na tradução de Ross. Entendo que a pretensão geral de Aristóteles não é indicar a marca apenas daquilo que pode vir a ser efetivamente por obra do pensamento etc. (como Ross), mas indicar a marca daquilo

que, em geral, pode vir a ser efetivamente etc. Ross não considera “*men*” e “*de*” como partículas coordenadas, e toma “*ekei de*” como acréscimo de uma nova condição, localizada na própria coisa que sofre o processo de vir a ser efetivamente. Julgamos mais apropriado entender “*men*”/“*de*” como um balanceamento coordenado, que remete justamente aos dois casos mencionados um pouco antes (1049a 3-4): (i) quando alguém se cura “pela ação da medicina”, ele é curado “por obra do pensamento” (cf. *Metafísica* VII 7, 1032b 5 ss.); (ii) quando alguém se cura “por acaso”, é curado a partir de algum fator interno que é capaz de dar a si mesmo o movimento que lhe daria a ação da medicina (cf. *Metafísica* VII 9, 1034a 19 ss.).

1049a 12-3: “*É da mesma maneira também nos demais casos em que o princípio do vir a ser vem de fora, bem como naqueles em que o princípio está na própria coisa que o tem*”: a interpretação sintática que proponho diverge da pontuação adotada por Ross e Jaeger e assume a pontuação de Bekker e Christ. Não vejo por que manter o ponto final após “*geneseôs*” na linha 32 (a partícula “*de*” na sentença seguinte não me parece razão suficiente para tanto), dado que as observações que Aristóteles acabou de formular, nas linhas precedentes, valem igualmente para as coisas cujo princípio do vir a ser é externo e para as coisas cujo princípio do vir a ser é interno. Além do mais, a pontuação de Ross transforma o trecho 1049a 13-4 num truísmo sem conexão com o interesse argumentativo do capítulo, a não ser que se suponha, como ele de fato supõe, que “*dunamei*” está subentendido junto com a oração predicativa introduzida por “*hosa*”. No entanto, é possível tomar a frase iniciada por “*hosa*” como uma mera *aposição* à frase anterior (“*hosôn dê en autôi tôi echontî*”), e não como uma oração predicativa relacionada ao antecedente oculto de “*hosôn*”. A tradução fornecida na Oxford Revised Translation tenta evitar as dificuldades em que Ross se enveredou, mas não convence.

1049a 15: “*é preciso que ele sofra transformação e esteja em outra coisa*”: a adição de Ross, “*pesein*”, é desnecessária, pois o verbo “*einaí*” parece estar subentendido com “*en allôí*”.

1049a 18-21: “*item que afirmamos ser não ‘esta coisa’, mas ‘de tal coisa’*”: “esta coisa” traduz o pronome demonstrativo “*ekeino*”, ao passo que “de tal coisa” traduz “*ekeinon*”, que é um termo inventado por Aristóteles, que aplica ao pronome “*ekeino*” a terminação “*-ivov*”, a qual indica precisamente a constituição material de que algo é feito. Dada a ambigüidade da expressão em português, “de tal coisa”, é importante observar que o sufixo “*-ivov*” não indica proveniência, nem tampouco qualquer relação de posse.

Com esse artifício, Aristóteles aponta a forma geral dos adjetivos que indicam a constituição material de algo. O mesmo ponto aparece, de modo mais completo e justificado, em *Metafísica* VII 7, 1033a 5-23 e *Física* VII 3, 245b 9-12.

1049a 21: “*aquilo de que algo se constitui*”: toda essa expressão traduz apenas o pronome “*ekeino*”, o qual, no presente contexto, não tem um comportamento anafórico, mas apenas apresenta a noção geral de algo de que outra coisa se constitui, isto é, algo que serve como ponto de partida para o adjetivo “*ekeinon*”, que indica a constituição material (ver nota anterior). Uma tradução estritamente “literal”, neste caso, certamente tornaria obscuro o texto e o argumento (o leitor se perguntaria, em vão, “a que se refere ‘aquilo’?”). Por essas razões, pareceu-me necessário explicitar, na tradução, a que este “*ekeino*”, precisamente, remete.

1049a 28: “*diferem entre si o ‘de que’ e o subjacente*”: traduzimos o texto com a emenda de Apelt (“*kath’ hou*”), mantida por Ross, Jaeger e pela Oxford Revised Translation, embora a tradição manuscrita apresente “*katholou*” (lição

respeitada por Bekker e Christ). Para uma interpretação que preserva o texto dos códices, ver Gill [1989], p. 156-9.

1049a 35: “*aquilo que se predica*”: o termo usado por Aristóteles é “*katégoroumenon*”, aqui traduzido de acordo com o hábito consagrado (Ross traduz por “predicate”, e a Oxford Revised Translation mantém essa opção). No entanto, “*katégoroumenon*” pode significar, neste contexto, apenas *aquilo que recebe uma denominação*. Não é necessário supor que Aristóteles, meramente por usar o termo “*katégoroumenon*”, se comprometa com a tese de que a forma é um *predicado* da matéria, no mesmo sentido em que musical é um predicado de homem. Para a discussão do ponto, ver Brunschwig [1979], p. 133-4, 158.

1049b 11: “*tanto pela definição como também pelo modo de ser*”: “modo de ser” traduz, aqui, (como também em 1050b 4, 7) a expressão no dativo “*têi ousiaí*”, a qual qualifica um dos tipos de prioridade da *energeia* sobre a *dunamis*. Expressões como “pela essência” ou “por essência” não seriam muito adequadas neste contexto, dado que por “essência” entendemos aquilo que se reporta na definição de algo, e se supõe que a prioridade “pela essência” seja, neste contexto, diferente da prioridade definicional (“*logôí*”). A opção tradicional, “em substancialidade” (Ross), é razoável, mas não estou inteiramente certo de que a expressão aristotélica se funda na noção estrita de “*ousia*” que se traduz habitualmente por “substância”. O sentido de “*ousia*” aqui talvez seja mais vago: o fato de ser, ou, mais propriamente, o fato de ser de um certo modo (ser de modo autônomo e completo). De todo modo, este é um ponto a respeito do qual hesito.

1049b 27-8: “*discussões a respeito da essência*”: trata-se do livro VII (Zeta) da *Metafísica*. A referência é aos capítulos 7-8 e, mais precisamente, a 1032a 13-4, 1033a 24-8, b 30-2.

1049b 35- 1050a 1: “... *isso é evidente nas discussões sobre o movimento*”: a tese a que Aristóteles remete foi discutida e demonstrada em *Física* VI 6. É comum em Aristóteles o título “*en tois peri kineseôs*” (“discussões sobre o movimento”) para designar a obra *Física* ou, ao menos, sua segunda metade.

1050a 14: “*ou porque de modo algum precisam estudar*”: supõe-se que o texto grego tem aqui alguma lacuna, dado que o significado da frase não é de modo algum claro. Ver Ross [1924], vol. II, p. 262-3.

1050a 15: “*a matéria é em potência porque pode ir até a forma*”: a tradução de Ross, “matter exists in a potential state”, mantida na Oxford Revised Translation, corre o risco de gerar algumas confusões. As expressões gregas “*hê hylê*” e “*to eidos*” são descrições definidas: remetem a funções correlatas que, em cada caso particular, serão desempenhadas por coisas distintas. O que Aristóteles quer dizer é que *aquilo que é matéria para determinada coisa é em potência tal coisa* (cf. 1049a 21-2), porque *pode vir a adquirir a forma de tal coisa*, por exemplo, o bronze, que é matéria para a estátua, é em potência uma estátua, porque pode vir a adquirir a forma da estátua. Essa afirmação não compromete Aristóteles com a existência de alguma Matéria que existisse apenas em “estado potencial”.

1050a 20: “*Hermes de Pauson*”: a referência é obscura, mas é provável que se trate de algum tipo de pintura *trompe l’oeil*. Ver Ross [1924], vol. 2, p.263-4.

1050a 21-3: “*o efeito é acabamento, e a efetividade é o efeito, e, por isso, inclusive, o nome “efetividade” se diz conforme a “efeito” e se estende para a ‘entelequia’*”: esta frase não deve ser vista como mera etimologia barata (às vezes freqüente nos autores antigos), nem como o estabelecimento de nexos meramente predicativos entre *ergon*, *telos* e *energeia*. Aristóteles se compromete

com uma identificação forte entre essas três noções, tomadas em certo aspecto apropriado. Traduzi “*ergon*” por “efeito” para manter alguma conexão lexical imediata, no português, com “efetividade” (*energeia*), e também porque, obviamente, “efeito” é, por si só, uma boa tradução, embora outras (“proeza”, “obra”, “tarefa”, etc.) possam ser mais apropriadas em outros contextos. O mais importante é determinar o sentido preciso de “*telos*”, que não equivale, neste contexto como em tantos outros, à mera noção de fim, escopo, meta, etc. O *telos* também é a meta almejada por processos, etc., mas se define, antes, por ser um *acabamento* completo, que se apresenta como algo que se basta e a que nada falta. Através da identificação entre *ergon* e *telos*, Aristóteles pretende justificar a extensão da noção de *energeia* para a noção de *entelecheia*: assumindo-se que a *energeia* é o *ergon*, certa identidade entre *ergon* e *telos* garantiria certa identidade entre *energeia* e *entelecheia* (ver Menn [1994], p. 111). Seria de se desejar que a tradução preservasse alguma conexão lexical imediata entre “*telos*” e “*entelecheia*”. Talvez seja viável traduzir esses termos, respectivamente, por “completude” e “compleição”, mas preferi meramente transliterar “*entelecheia*”, neste caso, pois se trata claramente de uma ocasião em que Aristóteles elucida seu jargão.

1050b 4, 7: “*pelo modo de ser*”: esta expressão traduz o dativo “*ousia*”. Ver a este respeito nota a 1049b 11.

1050b 33-4: “*quanto às capacidades irracionais, uma mesma há de ser da contradição por estar presente ou não*”: tese similar aparece em *Física* I 7, 191a 6-7, e II 3, 195a 11-4.

1051a 22: “*construções geométricas*” traduz “*diagrammata*”, cf. Ross [1936], vol. II, p. 268-9.

1051a 24: “*o triângulo tem dois ângulos retos*”: a expressão de Aristóteles é, obviamente, uma abreviação para “o triângulo tem ângulos internos iguais a dois retos”. Discorri sobre o uso que Aristóteles faz dessa expressão (e outras correlatas) em *Aristóteles - Segundos Analíticos*, livro I, *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* nº 7, Campinas: IFCH/Unicamp, 2004, p. 75.

1051b 5-6: “*em que condição é o caso ou não é o caso aquilo que se denomina como verdadeiro ou falso*”: entendo que a expressão “*to alêthes legomenon*” não introduz a concepção abstrata de verdade ou verdadeiro, mas reporta-se a algo que se denomina, propriamente, como verdadeiro, isto é, uma proposição verdadeira. Suponha-se, assim, a proposição “Sócrates é branco”, e suponha-se que ela é verdadeira. O que Aristóteles quer saber são as condições ou circunstâncias (*pote*) em que tal proposição é verdadeira (e o mesmo vale para proposições falsas). Talvez essa interpretação seja compatível com a tradução de Ross, mantida na Oxford Revised Translation (“when is what is called truth or falsity present, and when is it not?”).

1051b 17: “*são sempre tais e tais coisas que são verdadeiras e falsas*”: leio o texto unânime dos códices, adotado por Bekker (“*taûta*”: essas coisas), ao invés da correção de Casaubon e Bonitz, adotada por Ross, Christ e Jaeger (“*tautà*”: as mesmas). A correção aprimora o sentido do texto, mas a tese aristotélica se exprime muito bem com o texto admitido na tradição manuscrita.

1051b 17: “*no que concerne às coisas incompostas etc.*”: o que são, precisamente, essas “coisas incompostas”? Qualquer resposta minimamente satisfatória me levaria a uma prolixidade não condizente com estas notas. A discussão do assunto deve levar em conta, para confrontação, os seguintes textos: *De Anima* III 6; *Interpretação* 1-4; *Metafísica* VII 17; *Segundos Analíticos* II 19 e,

talvez, *Metafísica* VIII 6. Há duas possibilidades mais viáveis: (i) as coisas incompostas seriam aquelas que, do ponto de vista metafísico, seriam absolutamente simples e necessárias, não envolvendo nenhum tipo de constituição (cf. *Metafísica* V 5, 1015b 11-4); (ii) coisas consideradas como *não-compostas* no contexto de uma predicação, isto é, consideradas *em si mesmas*. O problema com a primeira alternativa é que ela é muito restritiva em seu escopo: apenas deus seria incomposto neste sentido. Já com a segunda alternativa, o problema é de outra ordem: mesmo para definir o que é uma coisa *em si mesma*, devemos fazer uso do esquema sentencial “S é P” e pressupomos que a coisa a ser definida, embora considerada sem composição com fatores externos, apresente uma composição interna.

1051b 26: “*não é possível enganar-se a respeito do “o que é” a não ser por atribuição*”: “por atribuição” traduz neste contexto a expressão “*kata sumbebêkos*”. Traduções como “por acidente”, “acidentalmente”, etc., apenas se escoram no vocabulário consagrado pela tradição e não dizem nada. Parece-me, no entanto, muito claro o que Aristóteles quer dizer: como ele nos diz nos capítulos iniciais do *Da Interpretação*, não há erro ou engano sem a composição predicativa, assinalada pelo “é” e, mais particularmente, não há erro ou engano sem o “é” que indica precisamente uma *pretensão de verdade* na composição (ou separação) dos elementos dados na proposição (sujeito e predicado). Assim, posso compor à vontade as noções de animal, quadrúpede, etc. No entanto, se eu atribuí-las a ser humano, dizendo que “ser humano é animal quadrúpede”, direi algo falso a respeito dos seres humanos. O erro depende da copulação predicativa enquanto operador da pretensão de verdade.

No caso das coisas não-compostas, como deus, etc., parece ser impossível compor mais de um item dentro do predicado que pretende definir (como a

composição acima feita entre *animal* e *quadrúpede*), dado que tais coisas são absolutamente simples e não comportam elementos. No entanto, pode-se procurar o que elas são (cf. 1051b 32-3) e, neste registro, pode-se errar, mas apenas *pela atribuição*, por exemplo, se eu disser que “deus é um ponto”, ou que “a alma é número”. Neste contexto, Aristóteles lembra-se de que, a rigor, também no caso das coisas não-simples o erro se dá sempre por atribuição.

1051b 27: “*também a respeito das essências compostas*”: dado o caráter experimental e provisório desta tradução, aventurei-me a ler o texto, com alguns códices, sem a negação “*mê*” (a qual daria a expressão “essências não compostas”). Neste contexto, entendo que as essências compostas seriam aquelas dotadas de composição interna. A respeito delas, Aristóteles insistiria que “não é possível se enganar”, a não ser por atribuição, isto é, o erro a respeito do “o que elas são” sempre se dá pela composição predicativa que atribui o *definiens* ao *definiendum*, o que ocorreria também para as essências não-compostas (ver nota anterior).

Podemos estar errados. Se o texto adotado pelos editores (Bekker, Christ, Ross e Jaeger) deve ser mantido, impõe-se, porém, a pergunta: haveria alguma diferença entre “*ta asuntheta*” na linha 17 e “*tas mê sunthetas ousias*” da linha 26? De todo modo, o texto é difícil e aparenta-se pleonástico.

1051b 31: “*aquilo que certo ser é efetivamente*”: leio o texto unânime dos códices (*energeiai*, no dativo), adotado por Bekker, Christ e Jaeger, ao invés da correção de Ross (*energeiai*, nominativo plural), abandonada na Oxford Revised Translation. Ross não justifica sua correção nos comentários. No entanto, o argumento se desenvolve igualmente bem com o texto dos códices, e há evidências para o dativo “*energeia*” em 1045b 21.

1051b 34-5: “*um deles, o verdadeiro, se dá quando há composição, ao passo que o outro, o falso, se dá quando não há composição*”: o texto é extremamente compactado e confuso em sua sintaxe e seu sentido. Entendo “*hen men*” (equivalente a “*to men*”) e “*to dé*” como elementos coordenados, explicitados por apóstrofos, que seriam, respectivamente, “*alêthes*” e “*pseudos*”. Já o “*estin*” introduziria a noção de *ser o caso*, *dar-se*, etc., e “*ei sugkeitaí*”, “*ei mê sugkeitaí*”, as condições pelas quais cada um deles se dá. O problema é que esta leitura – contrariamente à perspectiva mais abrangente assumida em 1051b 3-5 – explicaria o verdadeiro e o falso apenas para as proposições afirmativas, e não para as negativas.

1052a 4, 5: “*a respeito das coisas não suscetíveis de mudança*”: as coisas “*não suscetíveis de mudança*” (“*akinêta*”) é um título freqüentemente usado por Aristóteles para se referir às entidades eternas e, neste caso, muito provavelmente coincide com as coisas “*não-compostas*” a que ele se refere em 1051b 17. A respeito deste título, ocorrem os mesmos problemas relatados na nota a 1051b 17: não é claro se os “*akinêta*” são (i) apenas as entidades absolutamente simples e eternas, isto é, deus e o que mais for de tal tipo, ou (ii) entidades como as formas das substâncias sensíveis, na medida em que elas são suscetíveis de definição e não admitem ser de outro modo. Ver a dificuldade em *Física* II 7, 198a 17, 29.

1052a 32: “*indivísivel enquanto cognoscível*”: a expressão “enquanto cognoscível” traduz “*tôi gnôstôl*”, literalmente, “pelo cognoscível”, mas não há dúvida de que isso quer dizer “na medida em que é cognoscível”.

1052b 4: “*há de ser um cada coisa à qual for atribuído algum desses modos*”: a sintaxe do texto tem alguma dificuldade e já se sugeriu a omissão do pronome “*toutôn*” (Bonitz, Jaeger), mas o fato é que a frase pode ser perfeitamente entendida do seguinte modo: “*hen*”, e apenas “*hen*”, é o predicado da sentença, construída com o verbo “*estar*”; o sujeito da sentença é “*hekaston*”, o qual (i) é qualificado por um partitivo indefinido, “*toutôn*”, (ii) qualificado por uma oração relativa (“*hôi an hyparchêi tis toutôn tôn tropôn*”), introduzida por um pronome que concorda, “irregularmente” (para nossas expectativas sintáticas), com o singular “*hekaston*” (é assim que traduz Ross). A combinação “*hekaston toutôn*”, com o “*toutôn*” na função partitiva e sem referência anafórica determinada, resultando em “cada uma dessas coisas”, é apenas um modo de dizer “cada coisa”. Por outro lado, não é impossível tomar o “*toutôn*” juntamente com o predicado “*hen*” e julgar que sua função partitiva remete às quatro definições do *um* há pouco mencionadas. O resultado seria o seguinte: “há de ser *certo tipo de um* (isto é, *um* segundo um desses [quatro] modos agora indicados) cada coisa à qual for atribuído algum desses modos”. A única desvantagem dessa leitura é um certo efeito pleonástico da oração relativa.

Por outro lado, observo que é recorrente em Aristóteles o uso do futuro para indicar uma relação predicativa condicionada por suas regras apropriadas: diz-se que “*A* há de ser *B*”, quando se enuncia as regras ou critérios definicionais para que *A* receba verdadeiramente o predicado *B*.

1052b 5-14: “*o ser para o um às vezes será o ser para algum desses modos, [...] que há algo que se constitui dele, a título de primeiro inerente*”: esta longa passagem merece comentários especiais, pela sua densidade filosófica e pelas dificuldades em sua interpretação. Há quatro pontos mais específicos nos quais se concentram as dificuldades:

(i) o que significam os dativos “*tiní*” e “*allôí*” na linha 1052b 6?

(ii) o que quer dizer “*onoma*” na linha 7 e, por conseguinte, o que quer dizer estar “mais próximo do *onoma*”?

(iii) qual é o significado da expressão “*têi dunameí*” na linha 7?

(iv) em que consiste a oposição relatada nas linhas 8-9?

Esta última questão é talvez a mais fácil de ser respondida satisfatoriamente. A oposição entre “*legein diorizonta epi tois pragmasin*” e “*legein apodidontan tou onomatos horon*” retoma a oposição – anunciada em 1052b 1-3 como algo a ser elucidado na seqüência – entre “*poia hen legetai*” e “*ti esti to heni einai kai tis ho logos autou*”. O ponto de partida de Aristóteles parece ser o seguinte: a pergunta “*ti to hen*” pode ser interpretada de dois modos. De um lado, podemos dizer que “o *um* é Sócrates”. Esta frase nada mais faz senão elucidar a que coisa se reporta o termo “*hen*” ou, dito de outro modo, elucidar qual é a coisa que recebe o predicado “*hen*”. Neste caso, ao dizer “*um*”, estamos reportando-o às coisas (*diorizein epi tois pragmasin*). O mesmo ocorre quando dizemos que “o elemento é o fogo” (1052b 9-13): estamos nos reportando à coisa que recebe a designação de “elemento”. De outro lado, podemos dizer que “o

um é aquilo que é indivisível, etc.” e, neste caso, estamos elucidando *o que é o ser para o um* ou, em outras palavras, estamos fornecendo a definição do termo (*apodidonai ton tou onomatos horon*). O mesmo ocorre quando dizemos que o termo “elemento” significa que *há algo que se constitui dele* etc. (cf. 1052b 13-4).

Voltemos então às três questões iniciais. É tentador julgar que a frase “*to de heni einai hote men toutôn tini esti*” queira dizer que a essência do *um* (o *ser para o um*) será, de acordo com cada contexto, a essência apresentada em alguma das quatro definições propostas anteriormente. Se é assim, é natural esperar que o dativo “*allôr*” esteja coordenado com “*tini*” – mas, agora, “*allôr*” não pode se reportar a nenhum dos quatro modos de definir o *um*, mas reporta-se a algo que “está mais próximo do nome”. Creio que – respondendo parcialmente à nossa questão (ii) – “*onoma*”, neste contexto, reporta-se ao termo enquanto *definiendum*, isto é, o termo tomado em si mesmo, à parte de seu uso denominativo e predicativo (à parte do “reportar-se às coisas”, cf. linhas 13-4). O que significa, neste caso, “estar mais próximo do nome ou do termo”? Significa, provavelmente, ter uma definição que está mais próxima de uma definição do *um*. Mas, se é assim, podemos entender que “*toutôn tini*” (linha 6) não se reporta aos quatro modos de definir o *um*, mas sim a alguma daquelas coisas que será denominada como “um”, e cujas definições serão “mais distantes” da definição do *um*. Eis, assim, as dificuldades envolvendo a questão (i).

A questão (iii) dependerá da resolução das duas anteriores. Sintaticamente, é possível justificar o dativo “*dynamei*” como complemento de “*eggus*” (como faz Ross, opção mantida na Oxford Revised Translation). No entanto, também é plausível supor que a frase em questão seja “*ekeina* (sujeito) *esti to heni einai* (predicado) *têi dunamei*”. É esta interpretação que julgo mais satisfatória. Neste caso, creio que se deve tomar “*ekeina*” (linha 7) como se referindo aos mesmos

itens assinalados pelo “*panta tauta*” de 1052a 36, isto é, a algum dos modos de definir o *um*. Assim, o contínuo por natureza, o todo, o particular, o indivisível, etc., todas essas noções são *um* em virtude de suas próprias definições. O dativo “*dynamei*” seria, aqui, equivalente a “*têi ousia*” ou “*têi autôn physei*” (situação similar ocorre com “*kata dunamin*” em *As Partes dos Animais* I 1, 640b 22): pela força própria da essência reportada em suas definições, tais coisas são *um e*, mais precisamente, são *o ser para o um*, antes mesmo de serem usadas como denominações predicativas de outras coisas. No entanto, não é impossível imaginar que “*ekeina*” se reporte às coisas que recebem a denominação de “um”, as quais seriam *um e* seriam *o ser para o um* apenas potencialmente, porque, em si mesmas, não são *o ser para o um*, mas podem receber o “um” como predicado. Eu mesmo não acho essa solução muito plausível.

1052b 12: “*como uma certa coisa e natureza*”: o termo “*physis*”, neste contexto e em vários outros do livro Iota, é usado no sentido de *coisa subjacente*, isto é, realidade auto-subsistente à qual se aplica uma designação, ou simplesmente, aquilo a que se aplica uma designação, e que é de algum modo independente dessa designação. Ver *Metafísica* IV 1, 1003a 27: “*physis*” aí quer dizer assunto de uma ciência.

1052b 17: “*ser para o não-separável*”: leio “*achôristô*”, lição dos manuscritos EJ (e da tradução latina) adotada por Bekker, ao invés da lição do manuscrito Ab, “*idiai chôristô*”, a qual é adotada por Ross e Jaeger, com respaldo em Alexandre. A lição que adotamos justifica-se de modo simples: “*achôriston*”, neste contexto, é tomado como equivalente de “*adiaireton*”, de modo que a observação que Aristóteles aqui faz simplesmente recapitula o que fora dito em 1052a 25-6 e 30-33: é um aquilo que é indivisível, “seja pelo lugar, seja pela forma, seja pelo pensamento”.

1053a 14: “*não como se o um fosse algo comum*”: o termo “comum” (“*koinon*”) tem aqui, assim como em 1053b 19, uma conotação platônica: ser comum consiste em ser um universal dotado de existência separada e independente, conforme proposto na teoria platônica.

1053b 4-5: “*como indica seu nome*”: não é muito claro o que Aristóteles quer dizer com a expressão “explicar o que é “*kata to onoma aphorizonti*””. Minha interpretação é a seguinte: “*aphorizein*” poderia ser tomado no sentido de *indicar, querer dizer*, e a expressão “*kata to onoma*” quer dizer *segundo a definição correspondente ao nome*, sem levar em consideração as coisas a que se aplica o nome. Isso condiz com o sentido atribuído a “*onoma*” em 1052b 7, 9 e, sobretudo, em 1052b 13. Ver notas a 1052b 5-14.

1053b 17-18: “*discussões a respeito da essência e do ente*”: trata-se de uma remissão clara ao livro VII (Zeta) da *Metafísica* e, mais especificamente, aos capítulos 13-16.

1053b 19: “*comum*”: “*koinon*” tem aqui uma conotação platônica (ver nota a 1053a 14).

1053b 19: “*denominação*” traduz “*katêgorêma*”, que se traduz, em geral, por “predicado”. As duas traduções são boas. Escolhi a primeira devido ao contexto argumentativo.

1053b 21, 26, 28: o termo “*physis*” em 1053b 21 e 26 tem o sentido de entidade subjacente à designação “um”, isto é, o sentido de coisa a que se aplica o predicado ou a designação “um”. Ver, acima, nota a 1052b 12. Por outro lado, é interessante notar que, em 1053b 28, o termo “*physis*” tem o sentido de *natureza essencial de algo*, a despeito do uso desse mesmo termo com outro sentido, duas linhas antes, em 1053 b 26.

1053b 33: “*os entes seriam um certo número, mas um número de quê?*”: a palavra “*arithmos*”, traduzida por “número”, tem em grego o sentido imediato de *montante, pluralidade*.

1054a 8: “*não é isto mesmo que é sua essência*”: “isto mesmo” quer dizer *ser precisamente um, isto é, medida indivisível, etc.* (cf. 1054a 10-11 e nota *ad locum*). A variante de leitura adotada por Bekker, a partir dos manuscritos EJ e da tradução latina (“*autou*” ao invés de “*auto*”) pode ser entendida do mesmo modo (“sua essência não é *isto*, a saber, *ser precisamente um*”). No entanto, em favor da lição de Ab, adotada por Ross e Jaeger, há a recorrência da mesma expressão, com o mesmo sentido e em contexto argumentativo similar, em 1053b 28 e 1054a 11.

1054a 10-11: “*de coisa alguma a natureza é isto mesmo, o um*”: a ocorrência de “*to hen*” como aposto de “*touto auto*” não deixa nenhuma dúvida a respeito do sentido da mesma expressão em 1053b 28 e 1054a 8. Por outro lado, deve-se notar que, na mesma linha 1054a 10, o termo “*physis*” aparece duas vezes com dois sentidos diferentes: na primeira ocorrência, “*physis*” tem o sentido de entidade subjacente à designação “um”, e cuja essência é independente de sua designação como “um”; já na segunda ocorrência, “*physis*” tem o sentido de *natureza essencial de algo* (equivalente a *ousia* em 1054a 8).

1054a 11-13: “*... deve-se buscar o próprio um como uma cor, [...] deve-se buscar o próprio um como uma essência*”: em *Física* I 3, 187a 8-9, Aristóteles formula o mesmo argumento, aplicando-o, porém, à noção parmenidiana de “ente em si mesmo” (*auto to on*): “quem entende o próprio ente em si mesmo a não ser como ‘aquilo que precisamente *certo* ente é?’” Em ambos os contextos, o argumento é o mesmo: o ente e o um não têm subsistência própria, à parte daquilo a que se aplicam como predicados.

1054a 13-7: “*de certo modo, o um e o ente significam o mesmo*”: compare-se este texto com *Metafísica* IV 2, 1003b 22-33.

1054a 30: “*distinção dos contrários*”: é possível que esta expressão, tal como “*eklogê tôn enantiôn*” em *Metafísica* IV, 1004a 2, refira-se a alguma obra inteiramente dedicada ao tema dos contrários. Ver Ross [1924], vol. I, p. 259. No entanto, é também plausível que esta expressão refira-se simplesmente a *Metafísica* IV 2, 1003b 33- 1004a 1, e/ ou 1004a 17-21.

1054b 14-5: “*o distinto e o dessemelhante ... o ‘outro’ se diz em oposição ao ‘mesmo’*”: neste contexto, “distinto” traduz “*heteron*” e “outro” traduz “*allo*”. A diferença entre os dois termos é que “*heteron*” habitualmente se reporta a algo distinto *dentro de um domínio determinado*, exaurido (no mais das vezes) por apenas dois conjuntos complementares, ao passo que “*allo*” se reporta a algo distinto, sem nenhuma condição suplementar. Além disso, se poderia dizer que um grão de feijão é “*allo*” em relação a outro grão de feijão, mas não se diria que ele é “*heteron*”. Não obstante, essas regras nem sempre são estritamente observadas no grego à época de Aristóteles, e em seus próprios escritos podemos encontrar vários exemplos de usos que não seguem esses parâmetros.

1054b 27: “*isto é o mesmo gênero ou a mesma espécie*”: Aristóteles utiliza os termos “*genos*” e “*eidos*” de maneira bastante livre (ver, a respeito da maleabilidade desses termos na biologia, Balme [1962], “*Genos and eidos in Aristotle’s Biology*”, *Classical Quarterly*, vol. 12, nº1, pp. 81-98). Aqui neste contexto, é claro que “*eidos*” não pode ter o sentido estrito de *espécie* subordinada a um gênero; “*eidos*” quer dizer, apenas, *tipo*, ou algo similar. No entanto, ao invés de traduzir imediatamente por “tipo” e facilitar o trabalho do leitor, julguei melhor usar o termo consagrado, “espécie”, para que o leitor se dê conta da maleabilidade terminológica de Aristóteles.

1055a 23: “*é necessário que também sejam verdadeiras as outras definições dos contrários*”: traduzi “*horous*” por “definições”, mas creio que o termo, neste contexto, ao invés de ter o sentido preciso de definição enquanto enunciado definatório que demarca todas as condições necessárias e suficientes para dizer o que é o *definiendum*, tem o sentido mais lato de *marca distintiva, nota definitória*.

1055a 29: “... *que mais diferem em um mesmo domínio*”: traduzimos “*dektikon*” por “domínio”, e não por “receptáculo”, que é a opção mais tradicional. *Receptáculo* sugere uma noção muito restrita à física. A noção de Aristóteles é mais ampla e, ao mesmo tempo, perfeitamente clara: *dektikon* é aquilo que hoje chamaríamos de “universo de discurso”, isto é, um *domínio* ao qual certas denominações podem ser aplicadas apropriadamente. Não se trata, porém, de uma noção restrita à filosofia da linguagem. Pelo contrário, a noção de *dektikon* tem forte enraizamento na análise do devir: um *dektikon* é certa coisa (determinada por critérios genéricos) apta a *receber* certo tipo de propriedades (especificadas como um gênero, confinado nos limites de uma diferença completa entre contrários, por exemplo, as propriedades entre o quente e o frio, ou entre o claro e o escuro, etc.) e, conseqüentemente, apta a receber os predicados e designações que se lhe aplicam pelo fato de possuir alguma dessas propriedades.

1055b 6-7: “*em outras discussões*”: Aristóteles provavelmente se reporta a *Metafísica* V 22.

1055b 11: “*as transformações na matéria*”: “transformações” traduz “*genesis*”, termo que, neste contexto, obviamente não tem o sentido preciso de geração absoluta, mas equivale a “*metabolê*” em geral (a Oxford Revised Translation traduz por “changes”). Como o plural é relevante no contexto, não é possível usar outra alternativa (“vir-a-ser”) às vezes viável para traduzir “genesis” (seria ridículo “vires-a-ser”!!). Por outro lado, prefiro reservar “mudança” para “*metabolê*”.

1055b 32: “*qual dos dois*”: esta expressão traduz o grego “*poteron*”, que é um adjetivo interrogativo, sempre utilizado em coordenação com “*ē*” (ou). Uma pergunta introduzida por “*poteron ... ē*” introduz sempre um dilema constituído por alternativas contraditórias, isto é, um problema que não pode ser resolvido por meios-termos. Aristóteles se preocupa em mostrar que, mesmo nos casos em que aparentemente não há incompatibilidade lógica entre os dois membros do dilema, o problema em questão pode ser reformulado em termos de contradição, dado que a aparente compatibilidade entre as alternativas se deve apenas a pressuposições implícitas na formulação do problema. É em trechos como este que Gilbert Ryle parece ter se inspirado.

1056a 22: “*naturalmente apto a ser grande ou pequeno*”: a expressão “*pephykos*” (traduzida por “naturalmente apto”) tem um sentido preciso que a tradução deixa escapar: não se trata daquilo que tem aptidão para crescer e tornar-se grande, e/ ou aptidão para diminuir e tornar-se pequeno. Estas condições são muito restritivas. Trata-se daquilo que, em virtude de sua própria natureza, pode receber predicados quantitativos quaisquer.

1056a 26: “*o domínio não é um só*”: “domínio” traduz “*dektikon*”. Ver, acima, nota a 1055a 29.

1056b 15-6: “*a água se diz ‘muita’, mas não ‘muitas’*”: o argumento de Aristóteles não requer a inaplicabilidade absoluta do predicado “muitas” (“*polla*”) ao termo “água”. Aristóteles apenas observa que, diante de uma porção particular de água – por exemplo, a água de um pote, ou de um reservatório – não dizemos que se trata de “muitas águas”, mas sim de “muita água”. Isso não requer que, em outros contextos, não possamos dizer “muitas águas”.

1056b 30: “*pouquidade*”: este termo não é usual em português, mas julguei apropriado recorrer a ele para traduzir “*oligotêti*”, substantivo abstrato formado a partir do adjetivo “*oligos*” (pouco).

1057a 34-6: sobre a noção de contradição, ver também *Da Interpretação* 17a 33-4, 17b 16- 18a 12.

1057b 35: “*aquilo que é distinto em espécie é algo distinto por referência a certa coisa*”: na frase “*tinós ti heterón*”, Ross (1924), vol. II, p. 301, entende que “*ti*” seria um acusativo de aspecto, ao passo que “*tinós*” se reportaria àquilo de que algo é distinto. Discordo disso modo de interpretar a sintaxe. Entendo que “*ti*” simplesmente retoma, como pronome indefinido, “*heterón tói eidei*”, ao passo que o genitivo “*tinós*”, ao invés de remeter àquilo de que algo é distinto, remete àquilo *a partir de que* duas coisas são distintas em espécie, ou seja, ao item comum, do qual ambas as coisas distintas são partes, ou ao qual ambas pertencem. A frase de Aristóteles quer dizer que a coisa apta a receber o predicado “distinto (de algo) em espécie” é sempre um elemento pertinente a um conjunto, no qual também se encontra aquilo de que ele é distinto. Ou seja: se *x* é distinto em espécie de *y*, *x* é *algo distinto contido em z*, sendo *z* o gênero comum em que *x* e *y* estão contidos. Assim, o genitivo “*tinós*” pode ser compreendido num sentido quase partitivo. A tradução dessa noção, no entanto, não poderia ser literal, daí o recurso à expressão que utilizei (“por referência a certa coisa”).

1058a 11: “*a contrariedade era a diferença completa*”: o imperfeito “era” quer dizer, “é, conforme se estabeleceu” (ver nota a 1047b 19, 20, 22). Aristóteles reporta-se a 1055a 16 ss.

1058a 23: “*a matéria se elucida por negação*”: muitos se veriam tentados a entender esta frase como testemunho em favor da noção de matéria-prima tradicionalmente atribuída a Aristóteles, lendo-a juntamente com *Física* I 7, 191a 7-

12. No entanto, a expressão “*he hyle*” (“a matéria”) funciona aqui como descrição definida (ver nota a 1050a 15): remete a certa entidade que, em virtude de ser elemento constituinte de outra coisa, *A*, recebe o título de “matéria de *A*”.

1058b 26-8: “*dado que os contrários são distintos em espécie, [...], é necessário que sejam distintos em gênero o corruptível e o incorruptível*”: interpretada ao pé-da-letra, esta passagem propõe falaciosamente um *non sequitur*. A premissa maior assume que “os contrários são distintos em espécie”; a premissa seguinte assume que “o corruptível e o incorruptível são contrários”; daí, a conclusão logicamente válida, em Barbara (supondo que a quantificação aparentemente indefinida dos sujeitos é, na verdade, universal, como é hábito em Aristóteles), seria a de que “o corruptível e o incorruptível são distintos em espécie”. No entanto, Aristóteles conclui que eles são distintos *em gênero*. Dada a maleabilidade da terminologia aristotélica, poderíamos supor, caritativamente, que “*genet*”, na linha 28, não quer dizer senão “*eidet*”, de modo que a conclusão seria formalmente correta. No entanto, o problema é que a conclusão requisitada pelo contexto é realmente aquela que afirma que corruptível e incorruptível são *heterogêneos*: ver 1059a 10-14, passagem na qual esta conclusão é utilizada para refutar a teoria platônica das Idéias. Se, em vista disso, propusermos que “*eidet*”, na linha 26, não quer dizer senão “*genet*”, teremos outras dificuldades insuperáveis: a premissa seria falsa, pois os contrários estão num mesmo gênero e são distintos em espécie.

Para uma análise dessas dificuldades, ver Ross [1924], vol. II, p. 305.

1059a 12: “*o homem haveria de ser, por um lado, corruptível, e, por outro, incorruptível*”: outra tradução aceitável desta frase seria a seguinte: “haveria, por um lado, um homem corruptível, e, por outro, um homem incorruptível”.

GLOSSÁRIO

Metafísica, Livros IX (Theta) e X (Iota)

Tendo em vista a especificidade do vocabulário e das correlações conceituais presentes em cada um dos dois livros contidos neste volume, dividi o léxico em duas partes. Não fiz um apontamento exaustivo de todas as ocorrências dos termos. Julguei suficiente indicar, entre parênteses, algumas ocorrências relevantes, a título de exemplo. Alguns termos que figuram na lista foram traduzidos de acordo com o hábito consagrado pelas traduções tradicionais, e, nestes casos, não acrescentei nenhum comentário. Eu poderia ter justificado minha opção pelas traduções tradicionais, mas o fato é que elas me parecem de fato, nestes casos, acertadamente consagradas.

I. Livro IX (Theta)

Dunamis: “capacidade”.

A opção mais tradicional para traduzir “*dynamis*” é “potência” – afinal, a oposição entre “ato e potência” é assim reconhecida como aristotélica pelo homem de cultura geral. No entanto, “potência” é, para nós, uma noção muito mais abstrata e de uso muito mais restrito do que a noção proposta por Aristóteles. Há vários usos mais específicos de “*dynamis*”, os quais devem ser traduzi-

dos, de acordo com o contexto, por “poder”, “força”. Para além desses usos mais estritos, parece-me mais adequado exprimir a noção aristotélica com o termo “capacidade” – seja a noção de *dynamis* restrita ao movimento, seja a *dynamis* “mais importante” para a investigação metafísica – esta última também poderia ser traduzida, de acordo com o contexto, por “potencialidade” ou “possibilidade”. Várias traduções inglesas (inclusive a de Ross) usam o termo “capacity” para traduzir “*dunamis*”.

Dunaton: de acordo com cada contexto particular, tal termo foi traduzido por uma das opções abaixo:

(i) “ser capaz de” (por exemplo 1047b 35; 1048a 1, 13, 27; 1048b 6; 1049b 13, 14): esta opção é a mais adequada para vários contextos em que “*dunaton*” tem por complemento uma oração infinitiva que exprime uma ação (por oposição a uma suscetibilidade passiva); além do mais, ela permite manter uma conexão lexical imediata com “capacidade” (*dunamis*);

(ii) “possível”: adotei esta opção no contexto do capítulo 4, (ver 1047b 3 e ocorrências seguintes), no qual Aristóteles discute a noção abstrata de *possibilidade*, por oposição à *necessidade* e à *impossibilidade*,

(iii) “ser suscetível de” (1046a 20): adotei esta opção para alguns casos em que “*dunaton*” é complementado por oração infinitiva de sentido passivo; o problema é que a expressão grega pode naturalmente ser complementada por orações coordenadas que exprimem, respectivamente, uma ação e uma suscetibilidade; neste caso, a saída do tradutor consiste em desdobrar a expressão original em duas (“ser capaz de” e “ser suscetível de/a”).

(iv) “potências” (“*dunata*”), em 1046a 8, para o caso “metafórico” das potências matemáticas.

Adunaton: de acordo com as duas primeiras opções de tradução para “*dunaton*”, temos:

- (i) “incapaz” (por exemplo, em 1047a 11);
- (ii) “impossível”: no contexto do capítulo 4, 1047b 5; (também em 1048a 10).

Dunamei: “em potência” (por exemplo, em 1047b 1; 1048a 32; 1048b 10, 37; 1049a 1, 5; 1050a 15; 1050b 8, 17). Mantive essa expressão tradicional, apesar de algumas desvantagens que ela apresenta. Não me pareceu adequado traduzir por “em capacidade” ou “por capacidade” apenas para manter a correlação com “capacidade”. Essa opção traria grandes dificuldades nos casos de potências passivas. Certa porção de madeira, por exemplo, *pode* vir a se tornar uma cama, e por isso dizemos que ela é *suscetível (dunaton)* de se tornar uma cama. Neste contexto, faz sentido dizer que “a madeira é uma cama *em potência*”, mas não faz sentido dizer que “a madeira é uma cama *por capacidade*”. Menn [1994], p. 98, sustenta que esse uso da expressão “*dunamei*” remete ao fato de que a madeira, para vir a ser uma cama, depende do exercício (*energeia*) da capacidade (*dunamis*) que uma causa externa tem de agir sobre a madeira em vista da produção de uma cama. Ser uma cama em potência seria, assim, ser algo que depende da potência de uma causa externa para se tornar uma cama. Nesta perspectiva, parece-me melhor usar a expressão “cama em potência” do que a expressão “cama em capacidade”. Em alguns casos, como 1052b 7, traduzimos por “pela capacidade” devido a exigências contextuais.

energeia: de acordo com a especificidade de cada contexto, traduzi por:

- (i) “efetividade” (por exemplo, em 1048a 26, 31; 1048b 5; 1049b 5; 1050a 22);
- (ii) “atividade” (por exemplo, 1047a 18, 30; 1048b 28, 34).

Nos contextos em que não se trata da noção trivial de atividade, disponível na experiência do homem comum, mas sim da noção metafísica especificamente elaborada por Aristóteles, dei preferência à primeira opção. Menn [1994], p. 98, 105, sustenta que o sentido original de “*energeia*” seria apenas o de atividade e exercício, e que é apenas em virtude de um argumento metafísico que Aristóteles usa este mesmo termo no sentido de efetividade (“actuality”).

Energieiai (no dativo): de acordo com cada contexto, inclusive, em alguns casos, para evitar cacofonias, a tradução variou entre duas opções:

- (i) “efetivamente” (por exemplo, em 1047a 35; 1048a 35, 1048b 6);
- (ii) “em efetividade” (por exemplo, em 1048b 15).

Energiein: “estar em atividade” (por exemplo, 1046b 29, 30; 1047a 8; 1050b 10, 22, 29); esta opção pareceu-me mais clara e menos ambígua do que “estar em efetividade”.

- o aoristo *energêsai* em 1049b 13 foi traduzido : “entrar em atividade”;
- o participio *to energoun* em 1049b 18 foi traduzido por “aquilo que está em efetividade”. Opção igualmente boa, neste caso, seria “aquilo que é efetivamente”.

Endechetai: por exigências contextuais, a tradução variou entre três opções:

(i) “é possível que” (por exemplo, em 1047a 26, 1049b 13). De fato, para exprimir a mera possibilidade lógica e/ou metafísica de um fato qualquer (expresso na proposição introduzida pela conjunção “que”), a expressão preferida de Aristóteles é “*endechetai*”, e não “*dunatai*” ou “*dunaton esti*” (embora ele também utilize largamente esta última);

(ii) “admissível” (por exemplo, em 1047a 18, 20): nestes contextos, o termo “possível” foi usado para traduzir uma das acepções de “*dunaton*”, de modo

que me pareceu de bom alvitre encontrar outra palavra para traduzir “*endecheita*”. Devemos notar, porém, que a admissibilidade em questão não é, obviamente, uma noção moral, mas apenas lógica (e/ ou metafísica);

(iii) “cabível” (em 1047b 4).

Entelecheia:

(i) “efetividade” (por exemplo, em 1047a 30): não me parece fatalmente grave dispor de apenas uma única palavra em português para exprimir duas palavras do léxico aristotélico, dado que Aristóteles (salvo em alguns contextos específicos) se utiliza de “*energeia*” e “*entelecheia*” como se fossem termos intercambiáveis, embora o primeiro seja mais comum, sendo o segundo uma invenção sua. A mesma situação ocorre com “*horismos*” e alguns usos de “*logos*”: ambos os termos exprimem a mesma noção de enunciado definitório.

(ii) “entelequia”: em 1050a 23, trecho em que Aristóteles explica a conexão etimológica e conceitual entre “*ergon*” e “*energeia*”, não vi outra opção senão meramente transliterar “*entelecheia*”.

Para excelente análise do sentido de “*entelecheia*”, ver Menn [1994], p. 100-1. Embora o termo inglês adotado por Menn (como por tantos outros) seja “*actuality*”, creio que suas observações ensejam o uso do termo “efetividade” em português – dado que a utilização de “atualidade” em português parece-me impor-se apenas pela comodidade em conformar-se com o que a tradição nos deixou de pior. Por outro lado, penso que Menn [1994], p. 75, 104-5, exagera ao sustentar que “*entelecheia*” nunca é usado no sentido mais trivial de atividade (ver, por exemplo, *Metafísica* VII 10, 1036a 7).

Entelecheiai (no dativo): “efetivamente” (por exemplo, em 1047b 2; 1049a 5). Valem aqui as mesmas observações feitas acima, sobre “*energeia*” e “*entele-*

cheia”: Aristóteles usa as duas palavras no dativo como se fossem expressões equivalentes e intercambiáveis entre si.

Ergon: no contexto destes livros, traduzi de dois modos:

(i) “função”;

(ii) “efeito” (em 1050a 21, 22, 23, 34): tal tradução por si só já é adequada, mas tem a vantagem adicional de manter uma relação lexical imediata com “efetividade”, que foi nossa escolha preponderante para “*energeia*”.

Kinesis: “movimento”. O termo foi assim traduzido inclusive em 1048b 28, trecho em que ele é relevantemente contrastado com “*energeia*”. Outra tradução considerada (e a ser eventualmente adotada numa revisão futura desta tradução) é a de “mudança”.

Logos: as observações mais relevantes a respeito da tradutibilidade deste termo foram feitas no glossário das traduções dos livros IV & VI e VII-VIII da *Metafísica*, que publiquei em 2001. Não tenho nada a acrescentar aqui. Na maior parte de suas ocorrências em Theta e Iota, “*logos*” ou tem o sentido de *argumento*, ou o sentido de *enunciado definitório*.

Ousia: tal como ocorre com “*logos*”, não tenho muito a acrescentar aqui quanto à tradutibilidade deste termo, dado que já fiz as observações que julgo relevantes no glossário das traduções dos livros IV & VI e VII-VIII da *Metafísica*, que publiquei em 2001. Relato nas notas (*ad* 1049b 11 e 1050b 4) dificuldades particulares para traduzir “*ousia*” (no dativo) como expressão que qualifica o adjetivo *proteron* (“anterior”).

Praxis: este termo tem um uso peculiar no capítulo 6 do livro Theta: em 1048b 18, traduzi por “ação”, embora não se trate, exclusivamente, do sentido preciso de “ação racional”. No entanto, apenas algumas linhas abaixo (1048b 22), Aristóteles o utiliza em outra acepção, pela qual “*praxis*” se aproxima mais do sentido preciso de ação racional (por não ter um fim extrínseco) e equivale à noção de *energeia*, oposta à noção de movimento (processo cujo fim é extrínseco); neste caso, traduzi por “atividade”.

Telos: “acabamento” (por exemplo, em 1048b 18, 19; 1050a 21). Evitei traduzir “*telos*” por “fim” justamente para evitar atribuir à metafísica aristotélica um finalismo psicologizado que a tradição exegética erroneamente associou ao seu nome. Discuti o assunto em várias ocasiões. Ver, por exemplo, ANGIONI, L. [2000]. “O hilemorfismo como modelo de explicação científica na filosofia da natureza em Aristóteles”, *Kriterion* v. XLI, n. 102, pp. 136-164.

II. Livro X (Iota)

hen: o termo grego envolve ao mesmo tempo a noção de unicidade (um = único) e a noção de coesão interna (um = uno). Em vários casos, “*hen*” é apenas um adjetivo que deve ser traduzido por “único”, o que não afeta o problema de compreender a noção de “*to hen*”, que é, afinal, o tema do livro Iota. De acordo com o contexto, traduzi “*hen*” de três modos:

(i) “um”: foi a tradução adotada na maioria dos casos; quando Aristóteles refere-se, particularmente, à noção platônica (à qual os platônicos teriam atribuído o título de *ousia* e princípio supremo da realidade), usei a inicial maiúscula, Um;

(ii) “uno” (em 1052b 32, por exemplo);

(iii) “algo uno” (1052b 26). É preciso observar, porém, que a expressão “algo uno” em dois contextos (1053a 13, 1053b 18) traduz a expressão “*hen ti*”.

Adiairetos, on: de acordo com o contexto, traduzi por:

(i) “indivisível” (por exemplo, em 1052a 32);

(ii) “não-dividido” (por exemplo, em 1052a 31, 36).

Antikeimena: “opostos”. O substantivo abstrato ligado a este particípio parece ser, no vocabulário aristotélico, “*antithesis*” (ver abaixo).

Antithesis: “oposição”: (1054a 23, 1055b 32).

Antiphasis: “contradição”.

Gignôskein: “reconhecer” (por exemplo, em 1052b 20 ss.). Como disse no glossário da tradução dos *Segundos Analíticos*, livro II, que publiquei em 2003, alguns usos do prefixo “re”, em português, longe de indicar mera repetição, indicam uma *reversão* ou uma *inflexão para direção contrária* (semelhantemente ao prefixo grego “*ana*”), como aqui é o caso: nas expressões “vôo de reconhecimento” e “reconhecimento da paternidade”, o que “*re*-conhecimento” designa é exatamente a emergência de um novo estado cognitivo a partir de um estado contrário. Foi esse sentido de “reconhecer” que julguei adequado para traduzir “*gignôskein*”.

Diaphora: “diferença”.

Enantion: “contrário”.

Kimêsis: “movimento”: 1052a 25, 1053a 8 ss.

Heteron: de acordo com o contexto, traduzi por:

- (i) “distinto” (por exemplo, em 1054b 14);
- (ii) “outro” (por exemplo, em 1054b 18, 22).

A variação entre essas duas opções obedeceu, no mais das vezes, à necessidade de encontrar em português expressões adequadas, que evitassem cacofonias e hábitos consagrados na língua.

– *heteron tôi eider*: “distinto em espécie” (1057b 35).

– *heterotês*: “alteridade” (1054b 23).

Metaxy: “intermediário”.

Sterêsis: “privação”.

Tauto: de acordo com o contexto, traduzi por:

- (i) “o mesmo” (em 1054a 32, por exemplo);
- (ii) “idêntico” (em 1054b 4, por exemplo).

Tal como no caso de “*heteron*”, a variação entre as duas opções obedeceu, no mais das vezes, à necessidade de respeitar hábitos consagrados na língua portuguesa e evitar cacofonias.

Telos: no contexto do livro Theta (bem como no contexto de Zeta-Eta, *Física* I-II, etc.), a tradução mais adequada para “*telos*” é “acabamento”. No livro Iota, porém, a maior parte das ocorrências de “*telos*” ocorrem em associação com o adjetivo “*teleion*”. Traduzir este último por “acabado” pareceu-me pouco apropriado ao contexto. Também tem suas desvantagens a tradução de “*teleion*” por

“perfeito”. Por isso, traduzi o adjetivo *teleion* por “completo” (1055a 11 ss.) e, para manter a associação lexical imediata (relevante no contexto em questão), traduzi *telos* por “completude” (1055a 12, 13, etc.).

Physis: traduzi sempre por “natureza”, apesar dos dois sentidos bastante diversos (cf., respectivamente, 1053b 26, 1053b 28), os quais aparecem até na mesma linha, em 1054b 10: de um lado, o sentido de coisa subjacente, por oposição a propriedades ou afecções; de outro lado, o sentido de determinação essencial.

BIBLIOGRAFIA

Como foi dito na Introdução deste volume, a bibliografia sobre os livros Theta e Iota da *Metafísica* de Aristóteles é extremamente escassa, sinal do interesse menor que tais livros despertaram na tradição interpretativa. Temos notícia de duas traduções comentadas do livro Theta em preparação no mundo anglófono. Buscas com critérios refinados em instrumentos apropriados (como o *Philosopher's Index*) nos dão apenas alguns itens (se a busca incluir, por exemplo, o campo Abstract), e uma leitura rápida do *abstract* mostra que os assuntos correlatos (p. ex., capacidade, efetividade, possibilidade, unidade, identidade, contrariedade, individuação) são analisados e desenvolvidos tendo por foco central outros textos (como *De Interpretatione*, *Metafísica* VII-VIII, etc.) e outras constelações conceituais (como o hilemorfismo, a psicologia, a teoria da predicação, a teoria do “focal meaning”, etc.). Para a discussão de passagens específicas, o melhor (ou talvez o único) recurso para o pesquisador é consultar o *Index Locorum* de livros que tratam de assuntos relacionados à metafísica de Aristóteles. O que se segue abaixo é um breve apanhado daquilo que, na literatura especializada, concentra-se mais especificamente nos livros Theta e Iota.

1. Edições críticas e traduções

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

- CHRIST, W. (1906). *Aristotelis Metaphysica*, Leipzig: Teubner.
- 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.
- ROSS, David. (1984). *Metaphysics*, in Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Oxford Revised Translation), Princeton: Princeton University Press.
- YEBRA, Valentín G. (1982). *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe, Madrid: Gredos, 2ª ed.

2. Bibliografia secundária sobre o livro Theta:

2.a) Comentários:

BURNYEAT, M. F. (ed.) [1984]. *Notes on Eta and Theta*. Study Aids, Monograph n° 4, Sub-faculty of Philosophy, Oxford.

2.b) Livros dedicados ao livro Theta e/ou às noções de potencialidade e efetividade:

- BECHLER, Zev. [1995]. *Aristotle's Theory of Actuality*. Albany: SUNY Press.
- WITT, Charlotte. [2003]. *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca & Londres: Cornell University Press.

2.c) Artigos especificamente dedicados às noções de potencialidade e efetividade:

- ACKRILL, John. [1965/1997]. "Aristotle's Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*", in *Essays on Plato and Aristotle*, London: Oxford University Press, 1997, p. 142-162.
- FREDE, Michael. [1994]. "Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics Theta*", in Scaltsas, T., Charles, D., & Gill, M.-L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, p. 173-193.
- FREELAND, Cynthia. [1986]. "Aristotle on Possibilities and Capacities", *Ancient Philosophy* vol. 6, p. 69-89.
- KOSMAN, L. A. [1984]. "Substance, Being and *Energeia*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, pp. 121-149.
- KOSMAN, L. A. [1994]. "The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*", in Scaltsas, T., Charles, D., & Gill, M.-L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, p. 195-213.
- MENN, Stephen. [1994]. "The Origin of Aristotle's Concept of *Energeia*: *Energeia* and *Dunamis*", *Ancient Philosophy* 14, p.73-114.

2.d) A literatura sobre *Metafisica Zeta-Eta*, sobre o problema da *ousia*, e sobre o hilemorfismo frequentemente desenvolve argumentos a respeito das noções de potencialidade e efetividade e/ ou analisa passagens do livro *Theta*. Nesse sentido, ver:

- ACKRILL, J. L. [1972/1997]. "Aristotle's Definition of *psuche*", in *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 163-178.

- CHARLES, David. [1994]. "Matter and Form: Unity, Persistence and Identity", in T. Scaltsas, D. Charles & M. L. Gill (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp 75-105.
- CHARLES, David. [2000]. *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press (p. 300-4).
- CHARLTON, William. [1987]. "Aristotelian Powers", *Phronesis* 32, pp.277-89.
- COHEN, Sheldon M. [1996]. *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*, Cambridge: Cambridge University Press (p. 164-8).
- FREELAND, Cynthia A. [1987]. "Aristotle on bodies, matter and potentiality", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 392-407.
- GILL, Mary Louise. [1989]. *Aristotle on Substance: the Paradox of Unity*, Princeton: Princeton University Press (caps. 5, 6 e 7).
- LEWIS, Frank A. [1994]. "Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter", in Scaltsas, T., Charles, D. & Gill, M. L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 247-277.

2.e) Sobre questões que, direta ou indiretamente, permeiam o livro Theta:

- BRUNSCHWIG J. [1979]. "La forme, prédicat de la matière?", in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp.131-158.
- GASKIN, Richard. [1995]. *The Sea Battle and The Master Argument*. Berlin: Walter de Gruyter.

- HINTIKKA, Jaakko. [1973]. *Time and Necessity*, Oxford: Clarendon Press (ver capítulos V, VIII e IX).
- MATTHEN, Mohan. [1983]. "Greek Ontology and the 'Is' of Truth", *Phronesis*, vol. 28, nº. 2, p. 113-135.
- MORAVCSIK, J. [1994]. "Essences, Powers and Generic Propositions", in Scaltsas, T., Charles, D., & Gill, M.-L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, p. 229-244.
- WITT, Charlotte. [1994]. "The Priority of Actuality in Aristotle", in Scaltsas, T., Charles, D., & Gill, M.-L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, p. 215-228.
- WATERLOW, Sarah. [1982]. *Passage and Possibility*, Oxford: Clarendon Press.

3. Bibliografia secundária sobre o livro Iota:

3.a) Livros dedicados ao livro Iota e/ou à noções de unidade e Uno:

Desconheço qualquer livro que seja inteiramente dedicado ao livro Iota ou à noção aristotélica de unidade (e conceitos correlatos, discutidos no livro Iota). Várias questões correlatas são discutidas no volume abaixo, mas nenhum dos artigos se concentra especificamente em Iota:

- SCALTSAS, T., CHARLES, D., & GILL, M. L. [1994]. *Unity, Identity and Explanation*, Oxford: Clarendon Press.

3.b) Artigos especificamente dedicados à noção de unidade e outras noções correlatas:

- CHARLTON, W. [1994]. "Aristotle on Identity", in Scaltsas, T., Charles, D., & Gill, M.-L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, p. 41-53.
- MILLER, Fred D. [1973]. "Did Aristotle Have the Concept of Identity?", *Philosophical Review* 82, n°4, pp. 483-490.
- WHITE, Nicholas. [1971]. "Aristotle on Sameness and Oneness", *Philosophical Review* 80, n°2, pp. 177-197.

3.c) Sobre questões que, direta ou indiretamente, permeiam o livro Iota:

- ANNAS, Julia. [1975]. "Aristotle, Number and Time", *Philosophical Quarterly* 25, p. 97-113.
- ANTON, J. [1957]. *Aristotle's Theory of Contrariety*, Albany, SUNY Press (ver cap. VI).
- BERTI, E. [1979]. "Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique", in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI° Symposium.
- WILLIAMS, C. J. F. [1985]. "Aristotle's Theory of Descriptions", *Philosophical Review* 94, n°.1, pp. 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 7

Cidade Universitária "Zeferino Vaz"

Caixa Postal 6.110

13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

<http://www.ifch.unicamp.br/pub> - morewa@unicamp.br

<http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/>

Tel.: (0XX 19)3788.1604 / 3788.1603

Telefax (0XX 19) 3788.1589

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.