

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro I

- **I. INTRODUÇÃO E OBJETO DA METAFÍSICA**
- **II. RECAPITULAÇÃO DA DOCTRINA DAS QUATRO CAUSAS EXPOSTA NOS LIVROS DE FÍSICA.**
- **III. AS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS ACERCA DAS CAUSAS DAS COISAS.**

Livro II

- **I. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS DIVERSAS.**

Livro III

- **DISPUTAS ACERCA DO QUE PERTENCE À CONSIDERAÇÃO DA METAFÍSICA.**

Livro IV

- **O ENTE COMO OBJETO DA METAFÍSICA. A ANALOGIA. O UNO. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS.**

Livro V

- **DEFINIÇÕES E ACEPÇÕES DIVERSAS DOS TERMOS FILOSÓFICOS.**

Livro VI

- **O MODO PELO QUAL A METAFÍSICA CONSIDERA O ENTE**

Livro VII

- **I. A DIVISÃO DO RESTANTE DO TRATADO DA METAFÍSICA.**
- **II. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DO ENTE SEGUNDO A DIVISÃO EM 10 PREDICAMENTOS.**
- **III. A ORDEM PARA SE PROCEDER NA DETERMINAÇÃO DA SUBSTÂNCIA.**
- **IV. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. O QUE É, DE QUEM É, E SE DIFERE DAQUILO DE QUEM É**
- **V. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. SEGUNDA PARTE. A GERAÇÃO DAS FORMAS E DAS QÜIDIDADES ESSÊNCIAS NAS SUBSTÂNCIAS SENSÍVEIS**
- **VI. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. TERCEIRA PARTE. DO QUE A ESSÊNCIA É COMPOSTA E A UNIDADE DA DEFINIÇÃO QUE A EXPRESSA**
- **VII. OS UNIVERSAIS**

Livro VIII

- **A MATÉRIA E A FORMA E A SUA UNIÃO**

Livro IX

- **I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IX**
- **II. A DETERMINAÇÃO DA POTÊNCIA.**
- **III. A DETERMINAÇÃO DO ATO**
- **IV. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A ANTERIORIDADE E A POSTERIORIDADE**
- **V. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A INTELIGÊNCIA DO VERDADEIRO E DO FALSO**

Livro X

- **I. PROPÓSITO E RECOMPILAÇÃO DE CONSIDERAÇÕES ANTERIORES**
- **II. DOCTRINA DO LIVRO X ACERCA DO UNO**

Livro XI

- **I. INTRODUÇÃO E COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA O CONHECIMENTO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.**

Livro XII

- **I. CONTINUA A COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA A DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.**
- **II. DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS IMÓVEIS SEPARADAS DA MATÉRIA.**
- **III. UNIDADE E PLURALIDADE DAS SUBSTÂNCIAS IMATERIAIS**
- **IV. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO INTELECTO E BEM INTELIGÍVEL.**
- **V. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO BEM APETECÍVEL.**

XIIIª Parte

- **DE ENTE ET ESSENTIA**



LIVRO I

I. INTRODUÇÃO E OBJETO DA METAFÍSICA

Índice

1. Todo homem por natureza deseja conhecer.
2. Levanta-se uma objeção.
3. Um sinal revelador de que todo homem deseja conhecer.
4. O que é comum a todos os animais.
5. Os três graus de conhecimento nos animais.
6. Em que o conhecimento humano excede o conhecimento animal.
7. A geração da experiência no homem.
8. A geração da arte no homem.
9. Comparação da arte com a experiência.
10. As causas da preeminência da arte sobre a experiência quanto ao conhecimento.
11. Comparação da arte ativa com a arte especulativa.
12. Observação.
13. Conclusão. O objeto da Metafísica.

14. O objeto da Metafísica. II.



II. RECAPITULAÇÃO DA DOCTRINA DAS QUATRO CAUSAS EXPOSTA NOS LIVROS DE FÍSICA.

Índice

1. As quatro causas.



III. AS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS ACERCA DAS CAUSAS DAS COISAS.

Índice

1. Os filósofos que colocaram a causa material.

2. A posição dos filósofos que colocaram a causa material. II.

3. Os filósofos que colocaram a causa eficiente como princípio do movimento.

4. Os que colocaram a causa eficiente não só como princípio do movimento, mas do bem e do mal.



LIVRO II

I. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS DIVERSAS.

Índice

1. Se a especulação da verdade é fácil ou difícil.

2. Manifesta-se a dificuldade da especulação da verdade.

3. A causa da dificuldade da especulação da verdade. Possíveis causas.

4. A principal causa da dificuldade na investigação da verdade é proveniente do homem e não das coisas.

5. O conhecimento da verdade pertence em grau máximo à filosofia primeira.

6. Que as causas não procedem ao infinito.

7. A força do costume na consideração da verdade.

8. Que o costume [gera] diversos modos de aceitar a verdade.

9. O modo conveniente de inquirir a verdade.



LIVRO III

DISPUTAS ACERCA DO QUE PERTENCE À CONSIDERAÇÃO DA METAFÍSICA.

Índice

1. O filósofo expõe a intenção de levantar o que irá disputar.

2. Colocação do compilador.



LIVRO IV

O ENTE COMO OBJETO DA METAFÍSICA. A ANALOGIA. O UNO. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS.

Índice

1. Que a Metafísica é também ciência do ente.

2. Que existe uma ciência que trata do ente.

3. Que a ciência das causas primeiras é a mesma ciência do ente enquanto tal.

4. Que o ente se predica analogicamente de todos os entes.

5. Exemplos de predicação analógica.

6. A predicação do ser como um caso de predicação analógica.

7. Redução dos modos do ser a 4 modos.

8. Que a ciência da Metafísica considera principalmente as substâncias, não obstante considerar todos os entes.

9. Que o ente e o uno são o mesmo e uma única natureza.

10. Que o uno e o ente são a mesma coisa. Primeira demonstração.

11. Que o uno e o ente são a mesma coisa.

Segunda demonstração.

12. Objeções de Avicenna.

13. Comentário de São Tomás às objeções de Avicenna quanto ao ente.

14. Comentário de São Tomás às objeções de Avicenna quanto ao uno.

15. As partes do uno pertencem à consideração da Metafísica assim como as partes do ente.

16. A consideração da negação e da privação pertence à Metafísica.

17. A diferença entre a negação e a privação.

18. Se a negação que é incluída no uno é propriamente negação ou privação.

19. A natureza da privação implícita na razão do uno.

20. Pertence à Metafísica a consideração da multidão e da contrariedade.

21. Que a consideração dos primeiros princípios da demonstração pertence à Metafísica.

22. Qual é o mais firme entre os princípios mais certos.



LIVRO V

DEFINIÇÕES E ACEPÇÕES DIVERSAS DOS TERMOS FILOSÓFICOS.

Índice

1. A relação entre o princípio e a causa.

2. As diversas acepções de princípio.

3. Comentário sobre as acepções das causas.

4. Conclusão a respeito dos princípios.

5. As causas, e de quantos modos podem ser ditas.

6. Duas conseqüências provenientes dos quatro modos de causas.

7. O elemento. I. Condições para ser elemento.

8. O elemento. II. Exemplos de elemento.

9. A natureza. Modos de dizer a natureza.

10. Redução dos modos de natureza a um único modo.

11. O necessário. Os modos do necessário.

12. Comentário ao necessário absoluto.

13. O uno. Os modos do uno.

14. Redução dos modos de unidade a um único modo.

15. Os diversos modos do ente. A natureza das categorias ou dos predicamentos.

16. Os diversos modos do ente. II. A dedução das categorias ou modos do ser.

17. Um outro modo do ser.

18. A distinção do ser pela potência e ato.

19. A substância.

20. O anterior e o posterior. I.

21. Os modos do anterior e posterior segundo o movimento e a quantidade.

22. Os modos do anterior e do posterior segundo o conhecimento.

23. Os modos do anterior e do posterior segundo o ser.

24. As espécies da quantidade.

25. Os modos da quantidade per se.

26. Os modos da quantidade por acidente.

27. A relação.

28. Das relações que se seguem à ação e à paixão.

29. Das relações segundo que o mensurável é dito relativo à medida.

30. Das relações que o são em razão de outro.



LIVRO VI

O MODO PELO QUAL A METAFÍSICA CONSIDERA O ENTE

Índice

1. Propósito do livro sexto.
2. Que convém à Metafísica, assim como às demais ciências, a consideração dos princípios.
3. As diferenças entre a Metafísica e as demais ciências quanto à consideração dos princípios e das causas.
4. Que a Física é uma ciência teórica.
5. O modo próprio de definir da Física.
6. O modo próprio de definir da matemática.
7. O modo próprio de definir da Metafísica.
8. Observações sobre a Metafísica.
9. As partes da filosofia teórica.
10. As razões porque a Metafísica é dita Teologia.
11. Levantamento de uma questão.



LIVRO VII

I. A DIVISÃO DO RESTANTE DO TRATADO DA METAFÍSICA.

Índice

1. A divisão do restante do tratado da Metafísica.



II. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DO ENTE SEGUNDO A DIVISÃO EM 10 PREDICAMENTOS.

Índice

1. Para tratar do ente segundo a divisão em 10 predicamentos, basta tratar do predicamento da substância.

2. Que a substância é o primeiro ente.

3. De quantas maneiras vem a se dar que a substância é o primeiro entre todos os entes.



III. A ORDEM PARA SE PROCEDER NA DETERMINAÇÃO DA SUBSTÂNCIA.

Índice

1. De que modo deve ser tomada a substância a ser determinada na Metafísica.

2. A divisão da substância primeira.

3. A forma é mais substância do que a matéria.

4. A forma é mais substância do que o composto.

5. Que os filósofos antigos colocaram somente a matéria ser substância.

6. Comentário de Aristóteles ao raciocínio dos antigos filósofos.

7. O que é a matéria.

8. Demonstra-se o mesmo que anteriormente, mas por via de predicação.

9. É impossível que a matéria seja a substância por excelência.

10. A forma e o composto de matéria e forma são mais substância do que a matéria.

11. Qual das três divisões da substância primeira deve ser tratada pela Metafísica.

12. Que, ao se tratar da substância como forma,

tratar- se-á primeiro das substâncias sensíveis e sua essência.

13. A razão de se começar pela essência das substâncias sensíveis.



IV. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. O QUE É, DE QUEM É, E SE DIFERE DAQUILO DE QUEM É

Índice

1. Que os acidentes não pertencem à essência das substâncias sensíveis.

2. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente. I.

3. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente. II.

4. Levanta-se uma objeção.

5. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente. III.

6. Como a essência e a definição se predicam da substância e do acidente.

7. Comparação das duas soluções do problema de se somente a substância tem essência, ou também o acidente.

8. Se a essência é o mesmo ou diverso daquilo de que é essência.



V. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. SEGUNDA PARTE. A GERAÇÃO DAS FORMAS E DAS QÜIDIDADES ESSÊNCIAS NAS SUBSTÂNCIAS SENSÍVEIS

Índice

1. Os três modos de uma geração.
2. As três coisas que se encontram em qualquer geração.
3. Como os três [elementos] de cada geração são encontrados nas gerações naturais.
4. Quais dentre os três [elementos] das gerações naturais são ditos natureza.
5. Que a matéria é encontrada em qualquer geração, natural ou não.
6. Como se distinguem as gerações que são segundo a arte das que são segundo a natureza.
7. Qual é o princípio ativo na geração pela arte.
8. Como a partir da forma que está na alma se [procedem] [as] [gerações artificiais].
9. Como se fazem as gerações causuais.
10. A conclusão do que até agora foi dito.
11. O que vem a seguir.
12. A forma não é gerada a não ser por acidente. I.

13. A forma não é gerada a não ser por acidente. II.
Demonstração.

14. A forma não é gerada a não ser por acidente. III.
A essência não é gerada a não ser por acidente.

15. A forma não é gerada, a não ser por acidente.
IV. Observações finais.

16. Que aquilo que é gerado é o composto.

17. Primeira dúvida sobre o que foi dito.

18. Solução da primeira dúvida.

19. Segunda dúvida sobre o que foi dito.

20. Solução da segunda dúvida.

21. Terceira dúvida sobre o que foi dito.

22. Solução da terceira dúvida.



VI. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. TERCEIRA PARTE. DO QUE A ESSÊNCIA É COMPOSTA E A UNIDADE DA DEFINIÇÃO QUE A EXPRESSA

Índice

- 1. Introdução de São Tomás.**
- 2. Levanta-se uma questão.**
- 3. [Observação preliminar à solução da dúvida].**
- 4. Introdução à solução da dúvida.**
- 5. Solução da dúvida.**
- 6. Levanta-se uma segunda dúvida.**
- 7. Solução da segunda dúvida.**
- 8. Esclarece-se a solução através de um exemplo.**
- 9. [A matéria faz parte da essência].**
- 10. Quais as partes que deverão ser postas na definição.**
- 11. De quais coisas há definição.**
- 12. Conclusão da discussão acerca da segunda dúvida.**
- 13. Da necessidade de distinguir entre as partes da espécie e do indivíduo.**

14. [As partes que são da espécie e as partes que não são da espécie].

15. Recapitulação daquilo a que se chegou.

16. Se a essência é idêntica com aquilo de quem é essência.

17. Se a essência é idêntica com aquilo de quem é essência. [Comentário].

18. Como as definições se dão segundo a divisão em gênero e diferenças.

19. O gênero não está além de suas espécies.

20. De onde provém a unidade da definição por gênero e diferença.

21. Como devem ser tomadas as diferenças nas definições de gênero e diversas diferenças.

22. Conclusão final sobre a unidade da definição.



VII. OS UNIVERSAIS

Índice

1. Os propósitos de Aristóteles ao entrar na discussão dos universais.
2. Que os universais não são substâncias.
3. Demonstra-se que os universais não são substâncias.
4. Uma outra maneira pela qual os universais não podem ser substâncias.
5. Que o uno e o ente não são substâncias.
6. Introdução às demonstrações de que o uno e o ente não são substâncias.
7. Primeira demonstração de que o uno e o ente não são substâncias.



LIVRO VIII

A MATÉRIA E A FORMA E A SUA UNIÃO

Índice

1. Se há uma ou muitas espécies de matéria.
2. A causa da diversidade das coisas.
3. Nas definições de gênero e diferença, o gênero e a diferença estão entre si como a matéria e a forma.
4. A causa da unidade da definição e do seu objeto.
5. O caminho para a solução da questão precedente.
6. A união da matéria e forma nas coisas naturais.
7. A união da matéria e forma nas [coisas] matemáticas.
8. A unidade das substâncias separadas.
9. Opiniões falsas acerca da matéria e da forma.
10. A causa dos erros das opiniões dos antigos filósofos.



LIVRO IX

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IX

Índice

1. Objetivo do livro IX.

2. Como se tratará da potência e do ato na Metafísica.

3. A divisão do livro IX.



II. A DETERMINAÇÃO DA POTÊNCIA.

Índice

1. De quantos modos a potência é dita.
2. O primeiro modo pelo qual a potência é dita.
3. O segundo modo pelo qual a potência é dita.
4. Comentário ao segundo modo pelo qual a potência é dita.
5. O terceiro modo pelo qual a potência é dita.
6. O quarto modo pelo qual a potência é dita.
7. O significado geral do nome impotência.
8. Os graus de impotência, tomada genericamente.
9. De quantos modos é dita a impotência.
10. Um modo em que a potência é dita metaforicamente.
11. Redução dos diversos modos de potência a um primeiro modo.
12. Redução dos modos de impotência a um primeiro modo.
13. Que a Metafísica não trata dos modos de potência que são ditos por equivocação.

14. A Metafísica trata dos modos de potência que são ditos por analogia.

15. Como as demais potência se reduzem [por analogia] à potência ativa.

16. Como a potência ativa e passiva pode e não pode ser una.

17. A diferença das potências segundo aquilo em que estão.

18. Expõe quais sejam as potências racionais.

19. A diferença entre as potências racionais e irracionais.

20. A causa da diferença entre as potências racionais e irracionais.

21. Uma posição errada dos antigos filósofos.

22. O que é ser em potência.

23. O que é ser em ato.

24. [Quando o ato precede a potência no sujeito].

25. Como o ato precede a potência no sujeito.

26. O que é necessário colocar na razão [ratio] da potência.

27. A diferença entre as potências racionais e irracionais.

28. A causa da diferença colocada entre as potências racionais e irracionais.

29. O que se requer para que as potências racionais passem ao ato.

30. Levanta-se uma questão sobre a argumentação precedente.



III. A DETERMINAÇÃO DO ATO

Índice

1. Considerações iniciais

2. O que é o ato.

3. Se é possível dar uma definição do ato.

4. Uma primeira diversidade nos modos em que o ato é dito.

5. Uma segunda diversidade nos modos em que o ato é dito.

6. Quando e em qual disposição algo existente é dito estar em potência ao ato.



IV. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A ANTERIORIDADE E A POSTERIORIDADE

Índice

1. De quantos modos o ato e a potência podem ser mutuamente comparados quanto à anterioridade e posterioridade.

2. Que o ato é anterior à potência segundo a razão.

3. Quando o ato é anterior à potência no tempo, e quando não o é.

4. A ordenação do ato e da potência segundo o tempo nas potências [racionais].

5. Objeção contra o ato preceder a potência nas potências racionais.

6. Que o ato é anterior à potência segundo a substância.

7. Que o ato é o fim da potência.

8. Esclarecimento a respeito de possíveis dúvidas quanto ao ato ser fim da potência.

9. Uma segunda maneira de se mostrar que o ato é anterior à potência segundo a substância.

10. Que tudo o que está em potência é corruptível, simplesmente ou segundo algo.

11. Que nenhum [ser] eterno está em potência.

12. Uma terceira maneira de se mostrar que o ato é anterior à potência segundo a substância.



V. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A INTELIGÊNCIA DO VERDADEIRO E DO FALSO

Índice

1. É necessário que as coisas inteligidas estejam em ato.

2. Como ocorre a verdade e a falsidade nas coisas compostas.

3. A causa da verdade nas substâncias compostas.

4. Que a verdade não se dá de modo semelhante nas coisas simples e compostas.

5. Como ocorre a verdade e a falsidade nas substâncias simples.

6. A causa da impossibilidade do intelecto enganar-se acerca das substâncias simples.

7. A verdade e a falsidade são propriamente ditos em grau máximo do ato.

8. Resumo e observação final sobre a possibilidade do intelecto humano atingir as substâncias simples.



LIVRO X

I. PROPÓSITO E RECOMPILAÇÃO DE CONSIDERAÇÕES ANTERIORES

Índice

1. O propósito do livro X.

2. Resumo sobre o uno.

3. Resumo sobre os modos do uno.

4. Resumo sobre a quantidade.

5. Resumo sobre os universais.



II. DOCTRINA DO LIVRO X ACERCA DO UNO

Índice

1. Introdução do compilador.
2. Os modos pelo qual o uno é dito. I.
3. Os modos pelo qual o uno é dito. II.
4. Redução dos modos do uno a uma razão.
5. De que modo o uno se predica das coisas que são ditas unas.
6. De que modo ao uno compete a razão da medida.
7. O texto precedente, traduzido literalmente.
8. Em que espécie de quantidade é primeiramente encontrado o uno que tem razão de medida.
9. Como o uno que é medida se deriva às demais espécies de quantidade e a outros gêneros a partir do uno da quantidade discreta.
10. Uma dúvida acerca do que foi dito.
11. Exemplifica-se como a razão de medida é derivada a partir do número às demais espécies de quantidade e gêneros.
12. Como a medida pode ser transferida à ciência e ao sentido por semelhança.

13. Se o uno enquanto pertence às substâncias e às naturezas das coisas é substância per se subsistente.

14. Que os gêneros também não são substâncias subsistentes.

15. O uno e o ente de uma certa forma significam o mesmo.



LIVRO XI

I. INTRODUÇÃO E COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA O CONHECIMENTO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.

Índice

1. O propósito dos livros XI e XII.
2. O plano dos livros XI e XII.
3. A consideração da Metafísica é acerca dos princípios.
4. Se a sabedoria que considera os princípios é uma ou muitas ciências.
5. Se à metafísica pertence considerar os princípios da demonstração.
6. Se à Metafísica pertence a consideração de todas as substâncias.
7. Se a Metafísica considera apenas as substâncias, ou também os acidentes.
8. Se a Metafísica considera os 4 gêneros de causas expostos nos livros da Física.
9. Se compete à Metafísica considerar as substâncias sensíveis.
10. Questão sobre os seres e a ciência matemática.
11. Se existe algo nas coisas da natureza além dos

singulares.

12. Se cabe à matéria ou à forma ser o primeiro princípio das substâncias sensíveis.

13. Se o princípio das coisas corruptíveis é o mesmo das coisas incorruptíveis.

14. Se o uno e o ente são os princípios de todas as coisas.

15. Se os princípios são substâncias.

16. Se os princípios de todas as coisas são o mesmo segundo o número, ou somente segundo a espécie.

17. Se todas as coisas podem ser reduzidas de alguma maneira a uma.

18. Ainda sobre o objeto de consideração da Metafísica.

19. Como compete à Metafísica considerar os acidentes.

20. Como compete à Metafísica considerar os primeiros princípios da demonstração.

21. Qual é o primeiro princípio dentre os princípios da demonstração.

22. O que é próprio das ciências particulares.

23. Comparação da ciência natural com as ciências operativas.

24. Comparação da matemática com a ciência

natural.

25. Comparação da Metafísica com as ciências particulares quanto ao modo de separação.

26. Comparação da Metafísica com as ciências particulares quanto à nobreza.

27. Comparação da Metafísica com as ciências particulares quanto à universalidade.

28. Cinco considerações preliminares necessárias à definição do movimento.

29. A definição do movimento.

30. Onde se situa o movimento.

31. De quantos modos é dito o infinito em ato.

32. De quantos modos é dito o infinito em potência.

33. A divisão do movimento segundo o acidente, segundo a parte e per se.

34. Uma outra maneira de se dividir as mutações, em geração, corrupção e movimento.

35. Quais são os predicamentos aonde pode existir o movimento.

36. Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da substância.

37. Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da relação.

38. Demonstra-se que não existe movimento na

ação e na paixão.

39. Os diversos modos em que o imóvel é dito.

40. Do que acompanha o movimento local.



LIVRO XII

I. CONTINUA A COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA A DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.

Índice

1. A consideração da Metafísica acerca das substâncias.
2. Que existe matéria nas substâncias sensíveis.
3. Que tipo de ente é a matéria.
4. Levanta-se uma questão dos antigos filósofos.
5. Que a matéria não é do mesmo modo em todas as substâncias sensíveis.
6. A partir de qual não ente se faz a geração ao ente.
7. Que a forma e a matéria não se geram.
8. As coisas adquirem formas a partir de agentes semelhantes.



II. DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS IMÓVEIS SEPARADAS DA MATÉRIA.

Índice

1. Introdução à segunda parte do livro XII.

2. Demonstra-se que é necessário existir alguma substância eterna.

3. Que o tempo e o movimento não podem cessar e começar novamente.

4. É necessário colocar uma substância eterna para sustentar a eternidade do movimento.

5. Comentário de São Tomás de Aquino ao argumento de Aristóteles.

6. Levanta-se uma polêmica acerca da anterioridade do ato sobre a potência.

7. Solução da questão da anterioridade do ato sobre a potência.

8. Fundamentado em sua solução, Aristóteles comenta as opiniões dos antigos filósofos.

9. A perpetuidade do movimento celeste.

10. A perpetuidade do motor imóvel.

11. O modo pelo qual o movente imóvel move.

12. Que o primeiro inteligível tem que ser idêntico

ao primeiro desejável.

13. Mostra-se que o primeiro movente é ato pelo fato de ser o primeiro inteligível.

14. Mostra-se que o primeiro movente é ato pelo fato de ser o primeiro apetecível.

15. Se existe fim nas substâncias imóveis.

16. Que o primeiro movimento é movimento local.

17. Que o céu tem alma inteligente e desejante.

18. Que a deleitação se segue ao desejo e intelecção do primeiro movente por parte do primeiro movido.

19. A deleitação do primeiro inteligível.

20. Que Deus é a própria vida.

21. Que a primeira substância é incorpórea.

22. Que o primeiro movente não é movido por nenhum tipo de movimento.



III. UNIDADE E PLURALIDADE DAS SUBSTÂNCIAS IMATERIAIS

Índice

1. Se as substâncias imateriais são uma só ou muitas.

2. Primeira objeção aos argumentos expostos.

3. Segunda objeção aos argumentos expostos.

4. Terceira objeção aos argumentos expostos.



IV. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO INTELECTO E BEM INTELIGÍVEL.

Índice

1. Dificuldades relacionadas com o fato da primeira substância ser intelecto e bem inteligível.

2. Se é indiferente à nobreza do intelecto o inteligir algo nobre ou vil.

3. Se a primeira substância entende sempre o mesmo ou coisas diferentes.

4. Mostra-se que a substância primeira não pode ser uma potência intelectual.

5. Que a substância primeira entende a si mesmo.

6. Se a argumentação precedente significa que todas as coisas são desconhecidas por Deus.



V. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO BEM APETECÍVEL.

Índice

1. A substância primeira como bem apetecível.

2. Como as partes do universo se encontram para com a ordem proveniente do primeiro princípio.



XIIIª PARTE

DE ENTE ET ESSENTIA

Índice

1. Introdução.

2. Sobre o ente.

3. Sobre a essência.

4. A essência nos diversos entes.

5. Responde-se a uma dificuldade.

6. Como diferem entre si a essência do indivíduo,
da espécie e do gênero.

7. Como se dá a determinação da espécie em
relação ao gênero.

8. Como se dá a determinação da espécie em
relação ao gênero. II.

9. Nas substâncias inteligentes não existe
composição de matéria e forma, mas de forma e
ser.

10. Como a forma pode existir sem a matéria.

11. A essência das substâncias simples é somente
a forma.

12. As substâncias simples, que são forma sem

matéria, nem por isso são sem potência.

13. Existe necessariamente um ser cuja essência é o seu ser.

14. Como se encontra a potência e o ato nas substâncias separadas.

15. Os três modos da essência existir nas substâncias.

16. A situação da alma humana como substância imaterial.

17. Nas substâncias separadas podem ser encontrados o gênero, a espécie e a diferença.

18. Como a essência é encontrada nos acidentes, na forma substancial e na matéria.

19. De que modo os acidentes se seguem à substância.

20. Como o gênero, a espécie e a diferença são tomados nos acidentes.

21. Epílogo do "De ente et Essentia".





S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO I

I. INTRODUÇÃO E OBJETO DA METAFÍSICA

1. Todo homem por natureza deseja conhecer.

Existe naturalmente em todo homem o desejo de conhecer. Isso acontece por três razões.

[A primeira razão consiste em que] qualquer coisa naturalmente [aspira] apetece à sua perfeição. É daqui que se diz que a matéria apetece a forma, assim como o imperfeito apetece a sua perfeição. Ora, se o intelecto, considerado em si mesmo, está em potência para com todas as coisas, e não se reduz ao ato exceto pelo conhecimento, [deve-se então concluir] que todo [homem] deseja o conhecimento assim como a matéria [apetece] a forma.

[A segunda razão consiste em que] qualquer coisa apresenta inclinação à sua própria operação. Por exemplo, o quente a esquentar, o pesado ao movimento para baixo. Ora, a operação própria do homem enquanto homem é inteligir, porque é por esta que difere de todos os demais [animais]. Logo, o homem é naturalmente inclinado a inteligir, e por consequência a conhecer.

[A terceira razão consiste em que] é desejável para qualquer coisa, que se [una] ao seu princípio. Nisto consiste a perfeição de todas as coisas. Ora, as substâncias separadas, que são princípios do intelecto humano, e às quais o intelecto humano se encontra como o imperfeito em relação ao perfeito, não se unem ao homem a não ser pelo intelecto. De onde que é [neste] que a felicidade última do homem [está]. Portanto, o homem naturalmente [aspira] ao conhecimento.



2. Levanta-se uma objeção.

[Poderia parecer errôneo afirmar que todo homem naturalmente [aspira] ao conhecimento, porque nós vemos que muitos ou a maior parte dos homens não se aplicam a este estudo].

[Responde-se a esta objeção dizendo que] nada obsta se os homens não se aplicam ao estudo da ciência. Frequentemente aqueles que desejam algum fim são impedidos de prosseguirem até aquele fim por alguma causa. Assim, posto que todos os homens desejem o conhecimento, todavia não são todos que se aplicam ao estudo da ciência, porque são detidos por outras coisas, os prazeres, as necessidades da vida presente e até a preguiça que evita o trabalho de aprender.

Aristóteles propôs isto para mostrar que a procura da ciência por causa de um objetivo que não apresenta utilidade [prática], qual esta ciência [da metafísica], não é vã, porque um desejo natural não pode ser vão.





3. Um sinal revelador de que todo homem deseja conhecer.

[O exame do sentido da vista revela o desejo do homem pelo conhecimento]. O sentido nos serve para duas coisas, para o conhecimento das coisas e para as utilidades da vida. E nós apreciamos os sentidos por causa de si mesmos, na medida em que são cognoscitivos, e também porque conferem utilidade à vida. E que assim seja é manifesto pelo fato de que o sentido que nós mais apreciamos é aquele que é mais cognoscitivo, que é o sentido da visão, do qual gostamos não apenas para agir, mas também se em nada devemos agir. A causa disso reside em que este sentido da vista, entre todos os sentidos é o que mais nos faz conhecer, e o que maior número de diferenças nas coisas nos demonstra. Nisto se manifestam duas proeminências da vista em relação aos outros sentidos no que diz respeito ao conhecer:

**A. Primeiro,
que conhece
mais
perfeitamente.**

**B. Segundo,
que a vista
demonstra
maior
número de
diferenças
nas coisas.**

De fato, os corpos sensíveis parecem ser conhecidos principalmente pela vista e pelo tato, e ainda mais pela vista. A razão disto é que os demais três sentidos são cognoscitivos de coisas que emanam de uma certa maneira dos corpos sensíveis, e não consistem nestes. Já a vista e o tato percebem aqueles acidentes que são imanentes nas próprias coisas, assim como a cor, o quente e o frio. De onde que o juízo do tato e da vista se estende às próprias coisas, enquanto que o juízo do ouvido e do olfato àquelas que procedem das coisas, e não às próprias coisas.



4. O que é comum a todos os animais.

Todos os animais têm em comum o sentido. Porque é por isto que um animal é um animal, porque tem alma sensitiva, que é a natureza do animal. Embora todos os animais tenham sentido por natureza, não todos apresentam todos os sentidos, mas apenas os perfeitos. Todos, porém, têm o sentido do tato. O tato é, de uma certa maneira, o fundamento de todos os outros sentidos. Nem todos apresentam, portanto, a visão, porque o sentido da visão é, dentre todos os sentidos, o mais perfeito no conhecimento, mas o tato é o mais necessário.



5. Os três graus de conhecimento nos animais.

Existem alguns animais que, não obstante terem sentido, não têm memória, que se faz a partir do sentido. A memória, de fato, segue a fantasia, que é um movimento feito pelo sentido em ato. Ora, em alguns animais, o sentido não [provoca] a fantasia e, assim, neles não pode existir a memória. Estes são os animais imperfeitos, que são imóveis segundo o lugar, como as conchas. [Este é o primeiro grau de conhecimento nos animais].

Outros animais, [além do sentido], devem [necessariamente] ter memória, já que se movem localmente por um movimento progressivo. Isto não acontece com os animais imóveis, para os quais é suficiente que recebam os sensíveis presentes. Portanto, apresentam uma imaginação confusa, que lhes [provoca] um certo movimento indeterminado. [Este é o segundo grau de conhecimento nos animais]

Devido ao fato de que alguns animais apresentam memória e outros não, segue-se que alguns são prudentes e outros não. A prudência prevê a respeito do futuro a partir da memória do passado. Esta prudência é dita de uma certa maneira nos animais brutos, e de outra maneira nos homens. Nos homens, a prudência é algo segundo a qual pela razão deliberam o que lhes importa agir. Nos animais, é dito prudência o juízo acerca das coisas para agir não devido à deliberação, mas por um certo instinto da natureza. De onde que a prudência nos outros animais além do homem é uma estimação natural do que é conveniente prosseguir ou fugir, assim como a ovelha segue a mãe e foge do lobo.

Entre os animais que apresentam memória, alguns apresentam ouvido e outros não. Aqueles que não possuem ouvido, ainda que tenham prudência, não são disciplináveis, de tal maneira que pela instrução de outros possam aprender a fazer ou evitar algo. Ora, tal instrução é recebida pelo sentido do ouvido. De onde se diz, em outro livro de Aristóteles, que o ouvido é o sentido da disciplina. [Este é o terceiro grau de conhecimento nos animais]

[Pode-se concluir, portanto, que] existem três graus de conhecimento nos animais. O primeiro corresponde àqueles que não apresentam nem ouvido, nem memória. Estes não são

disciplináveis, nem prudentes. O segundo corresponde àqueles que têm memória, mas não ouvido. Estes são prudentes, mas não disciplináveis. O terceiro corresponde àqueles que apresentam ambos, e são prudentes e disciplináveis.



6. Em que o conhecimento humano excede o conhecimento animal.

[A primeira diferença entre o conhecimento humano e o conhecimento animal está em que] o conhecimento nos animais não existe pelo próprio conhecer, mas por causa da necessidade da ação.

[A segunda diferença consiste em que] a vontade dos animais é regida pela imaginação nos animais imperfeitos, e pela imaginação e mais principalmente pela memória nos animais perfeitos. Já a memória no homem é algo próximo ao experimento. Desta memória os demais animais não participam a não ser muito pouco. A experiência provém da comparação de diversos singulares recebidos na memória. Essa comparação é própria do homem, e pertence à força cogitativa. Os animais parecem participar um pouco da experiência porque pela memória costumam prosseguir ou evitar [uma ação]. Mas [isto] nos homens é diferente, porque eles, sobre a experiência, que pertence à razão particular, possuem a razão universal, pela qual vivem.

7. A geração da experiência no homem.

A experiência no homem é causada a partir da memória. O modo é o seguinte. A partir de muitas memórias de uma mesma coisa o homem recebe a experiência de algo, experiência a qual o torna capaz de operar correta e facilmente.

8. A geração da arte no homem.

A arte e a ciência no homem se fazem a partir da experiência. O modo pelo qual isso ocorre é idêntico ao modo como a experiência se faz a partir da memória. Assim como de muitas memórias se faz uma experiência, assim de muitas experiências apreendidas surge [uma concepção] universal de tudo o que é semelhante. E que isto é mais arte do que experiência é manifesto porque a experiência versa a respeito dos singulares, a arte versa a respeito dos universais.



9. Comparação da arte com a experiência.

No que diz respeito ao ato, ou a ação, a experiência não difere da arte, porque desaparece a diferença entre a arte e a experiência, isto é, que uma pertence ao universal e outra ao singular. E isto é claro, porque a experiência e a arte operam nos singulares, e a diferença acima reside apenas no conhecimento.

Já quanto à eficácia da ação, a experiência e a arte diferem entre si, porque aqueles que têm experiência operam com maior eficácia do que aqueles que têm a razão universal da arte sem a experiência. Como a arte é dos universais, e a experiência dos singulares, se alguém tem a razão da arte sem a experiência, será perfeito no conhecimento universal. Mas, carecendo de experiência, ignora o singular, e freqüentemente erra ao operar.

A preeminência da arte e da ciência sobre a experiência [é evidenciada] no que diz respeito a três coisas:

A. Quanto ao conhecimento, porque mais o supomos ser pela arte do que pela experiência.

B. Quanto ao disputar, porque aquele que tem a arte pode disputar com aqueles que vão contra a arte, mas não aqueles que têm experiência.

C. Quanto ao fato de que os que têm a arte mais se aproximam à finalidade da sabedoria do que aqueles que têm a experiência, porque os primeiros seguem os universais. De fato, o artífice é considerado mais sábio que o experiente, porque considera os universais.





10. As causas da preeminência da arte sobre a experiência quanto ao conhecimento.

[A primeira causa da preeminência da arte sobre a experiência quanto ao conhecimento consiste em que] aqueles que conhecem a causa são mais sábios do que aqueles que ignoram a causa e conhecem apenas a coisa. Mas aqueles que têm experiência conhecem a coisa, mas desconhecem a causa. Já os artífices conhecem a causa, e não somente a coisa. Portanto, os artífices são mais sábios do que os que têm experiência.

[A segunda causa consiste em que] o poder de ensinar é sinal de ciência. Isto porque algo é perfeito em ato quando pode fazer outro semelhante a si. Assim como o sinal do calor é o poder de esquentar, assim também o sinal da ciência é o poder de causar a ciência em algum outro, que é o ensinar. Ora, os artífices podem ensinar porque conhecem as causas, por onde podem demonstrar. Já os que têm apenas a experiência não podem ensinar, porque não podem conduzir à ciência ignorando as causas. E se aqueles que conhecem a experiência a transmitem a outros, estes não a receberão pelo modo da ciência, mas pelo modo da opinião ou da credulidade.



11. Comparação da arte ativa com a arte especulativa.

A arte especulativa é mais sábia do que a ativa. [Que isto seja assim] pode-se demonstrar do seguinte modo. Em qualquer ciência ou arte na qual se encontre algo pelo qual os homens sábios tenham honra e admiração perante os demais homens, nesta medida esta ciência é mais honorável e digna do nome de sabedoria. Ora, qualquer inventor na arte é tido em [maior] admiração por causa de ter maior sentido, julgamento e discrição acerca das causas do que os demais homens, [do que] por causa da utilidade daquilo que descobre. Portanto, as ciências que são mais admiráveis e dignas do nome de sabedoria o são pela eminência dos seus [julgamentos], e não por causa de sua utilidade. Ora, muitas artes são relacionadas com [fins utilitários]. Outras servem como introdução às outras ciências, como as ciências lógicas. Mas os artífices que são ditos os mais sábios são aqueles cuja ciência não se destina a [finalidades] úteis, mas ao próprio conhecer. Estas são as ciências especulativas.



12. Observação.

Até aqui o nome arte, sabedoria e ciência foram utilizados com o mesmo sentido. Para que não se pense que eles significam o mesmo, devemos aqui colocar a diferença entre ciência, arte, sabedoria, prudência e intelecto. [Este assunto será tratado mais demoradamente nos livros de Ética].

Sabedoria, ciência e intelecto se referem à parte especulativa da alma. A prudência e a arte se referem à parte prática da alma, que é raciocinativa do que é contingente operável por nós.

O intelecto é o hábito da demonstração dos princípios primeiros. A ciência [são as] conclusões a partir das causas inferiores. A sabedoria considera as causas primeiras. A prudência [nos] dirige nas ações que não [transformam] a matéria exterior, [isto é], nas ações que são perfeições do agente. A prudência é a razão correta acerca do que é agível. A arte [nos] dirige nas ações que transformam a matéria exterior. Por exemplo, edificar e cortar. A arte é a razão correta do que é factível.





13. Conclusão. O objeto da Metafísica.

[Até aqui] a conclusão deste discurso consiste em que aquela ciência que é denominada sabedoria é a respeito das causas primeiras, e a respeito dos primeiros princípios. Isso é manifesto de tudo quanto foi dito, [e pode melhor ser explicado conforme segue].

As pessoas são tanto mais sábias quanto mais se aproximam do conhecimento das causas. Assim é que o que tem experiência é mais sábio do que o que tem o sentido sem a experiência, o artífice é mais sábio do que aquele que tem apenas a experiência e, entre as artes e ciências, as especulativas são mais ciências do que as ativas. Portanto, aquela ciência que é simplesmente sabedoria é acerca das causas.



14. O objeto da Metafísica. II.

Depois que Aristóteles mostrou que a sabedoria é uma ciência a respeito das causas existentes, deve mostrar a respeito de quais causas e quais princípios é esta ciência. Esta ciência é a respeito das causas maximamente universais e primeiras. É uma ciência teórica, isto é, especulativa dos primeiros princípios e das primeiras causas.



II. RECAPITULAÇÃO DA DOUTRINA DAS QUATRO CAUSAS EXPOSTA NOS LIVROS DE FÍSICA.

1. *As quatro causas.*

As causas se dizem de quatro maneiras. A primeira é a causa formal, que é a própria substância da coisa, pela qual sabe-se o que é cada coisa. A segunda é a causa material. A terceira é a causa eficiente, que é por onde [vem] o princípio do movimento. A quarta é a causa final, que se opõe à causa eficiente segundo uma oposição de princípio e fim.

A causa final se opõe à causa eficiente segundo uma oposição de princípio e fim, porque o movimento começa pela causa eficiente, e termina na causa final. A causa final é também a causa pela qual alguma coisa é feita, e o bem de qualquer natureza. Portanto, a causa final é [conhecida] por três [características]:

A. É
término do
movimento,
e por isso
se opõe ao
princípio
do
movimento,
que é a
causa
eficiente.

B. Por ser
a primeira
na
intenção,
por esta
razão é
dita a
causa da
coisa;

**C. Por ser
apetecível
por si, esta
é a razão
pela qual é
dita bem.**

Por estas coisas, percebe-se que Aristóteles pretende colocar dois fins:

**A. O fim
da
geração é
a própria
forma,
que é
parte da
coisa.**

**B. O fim
do
movimento
é algo
pretendido
além da
coisa que
é movida.**





III. AS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS ACERCA DAS CAUSAS DAS COISAS.

1. Os filósofos que colocaram a causa material.

Muitos daqueles que primeiro filosofaram acerca das coisas da natureza, colocaram que o princípio de todas as coisas fosse apenas aquilo que eles reduziram à espécie da causalidade material.

[O motivo pelo qual estes filósofos colocaram a causalidade material como princípio de tudo consiste em que] existem quatro condições que parecem pertencer à razão de princípios. [Ora], estas quatro condições são preenchidas pela causalidade material, [a qual, portanto, parece ser princípio de tudo]. Estas quatro condições são:

A. Que aquilo [a partir do] qual a coisa é, parece ser o princípio da coisa. Por exemplo, dizemos que a faca é feito [do] ferro.

B. Aquilo que é princípio de geração da coisa parece ser a causa da coisa. As coisas se fazem primeiro pela matéria, e isto não por acidente. Algo é dito fazer-se por acidente a

**partir do
contrário, isto
é, da privação,
como quando
dizemos que o
branco é feito
a partir do
negro,
conforme
explicado nos
livros da
Física. [Mas a
partir da
matéria, as
coisas são
feitas per se].**

**C. Parece ser
primeiro
princípio das
coisas aquilo
em que
finalmente
todas as
coisas se
resolvem pela
corrupção. E
isto acontece
manifestamente
com a matéria.**

**D. Importa que
os princípios
permaneçam.
Ora, segundo
isto a matéria
também
parece ser
princípio,
porque
permanece
tanto na
geração como**

**na corrupção.
A matéria, de
fato,
permanece em
toda a
transformação.**

A partir de tudo isso, os primeiros filósofos concluíam que a matéria é o [primeiro] princípio de tudo aquilo que [existe].





2. A posição dos filósofos que colocaram a causa material. II.

Embora estivessem de acordo em colocar a causa material, todavia [os filósofos que colocaram a causa material como primeiro princípio] diferiam nesta posição quanto a dois aspectos:

**A. Quanto
à
pluralidade,
porque
alguns
colocavam
uma e
outros
diversas
[causas
materiais].**

**B. Quanto
à espécie,
porque
alguns
colocavam
ser o fogo,
outros a
água, e
assim por
diante.**

[Os que assim fizeram eram apenas filósofos naturalistas]. [Aqueles que colocaram apenas a causalidade material como princípio das coisas], foram aqueles que apenas trataram da ciência natural. Porque estes antigos filósofos não conheceram nenhuma substância exceto a corporal e a móvel. Para eles, portanto, a filosofia primeira era a [própria] ciência natural, [e não a Metafísica], conforme se exporá mais adiante no livro IV.



3. Os filósofos que colocaram a causa eficiente como princípio do movimento.

Alguns filósofos prosseguiram [adiante para além da posição dos mais antigos filósofos]. A própria evidência da natureza lhes forneceu o caminho para o conhecimento da verdade, e os coagiu a investigarem uma certa dúvida que os levou à causa eficiente. Esta era que nenhuma coisa ou sujeito é capaz de transmutar a si mesmo, assim como a madeira não se transmuta a si mesma para que se faça uma cama. [De fato], importa alguma outra coisa ser aquilo que é causa da mutação, como o artífice.

Perante esta razão apresentada, os filósofos se posicionaram de três maneiras. Houve [primeiramente] aqueles que a princípio tentaram esta via e disseram haver uma causa material. Mas não se afligiram com a solução da questão precedente. Estavam contentes com a [causa] material, negligenciando, portanto, completamente a causa do movimento.

Outros, que diziam tudo ser um, como que vencidos pela razão precedente, não conseguindo chegar a assinalar a causa do movimento, negaram totalmente o movimento. De onde diziam que todo o universo é um único ente imóvel.

A terceira posição foi daqueles que colocaram como sendo substância das coisas várias substâncias. Eles chegaram, devido à razão exposta, a colocar [uma] causa de movimento. Eles colocavam como causas o quente e o frio, ou o fogo e a terra. Dos quais o fogo apresentava natureza motiva, e a água, a terra ou o ar o contrário, isto é, uma natureza passiva. E assim o fogo era como que a causa eficiente, e os demais como que a causa material.



4. Os que colocaram a causa eficiente não só como princípio do movimento, mas do bem e do mal.

Depois dos filósofos que [já examinamos], outros foram novamente coagidos pela própria verdade a que procurassem o princípio que se acharia em seguida ao que foi dito, isto é, a causa do bem, que é a causa final. Estes [outros filósofos], porém, ainda não colocaram a causa final a não ser por acidente, porque colocaram a causa do bem apenas pelo modo de causa eficiente. Foram coagidos a isso porque os princípios que até aqui [se explicou terem sido colocados pelos antigos filósofos] não eram suficientes para gerar, [ou explicar], a natureza dos entes, nos quais é patente que as coisas bem se encontram. Este fato é demonstrado, por exemplo, pelas partes dos animais, que [sempre] se encontram de tal maneira dispostas de modo a concorrer ao bem estar do animal

De fato, para estes hábitos ou boas disposições não se coloca suficientemente como causa o fogo, a terra ou algum outro tal corpo, porque estes corpos agem determinadamente segundo a necessidade da própria forma. Assim, não parece ser [razoável] que o fogo, a terra ou alguma outra coisa assim seja a causa das ditas boas disposições das coisas. Do mesmo modo não está correto afirmar que estas disposições são [automáticas], isto é, que sejam movidas pelo acaso, como Empédocles afirmava. Isto é falso, porque tais boas disposições são encontradas sempre ou em sua maior parte. Aquelas coisas que são boas pelo acaso ou pela sorte não se dão sempre, nem freqüentemente, mas raramente. E por isso se faz necessário encontrar outro princípio das boas disposições das coisas, além dos quatro elementos.

[Temos em Anaxágoras o exemplo de um filósofo que colocou a causa eficiente também como princípio do bem e do mal]. Por causa das considerações anteriores, alguns filósofos, [como Anaxágoras], colocaram que o intelecto existe em toda a natureza, assim como existe nos animais, e esta é a causa do mundo e da ordem do todo, isto é, do universo, na qual ordem consiste o bem do todo e de cada coisa.

[Aristóteles afirma que] os filósofos que chegaram até aqui colocaram duas das quatro causas que são mencionadas na Física, isto é, a matéria e a causa do movimento. Mas as trataram de modo

obscuro e não manifesto, não expressando que as causas postas pertenciam a tal ou qual gênero de causa. E mesmo daquilo que colocaram destas duas causas, assemelhavam-se aos guerreiros não adestrados que, cercados pelos inimigos, às vezes desfecham alguns bons golpes, não pela arte, mas pelo acaso.





LIVRO II

I. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS DIVERSAS.

1. Se a especulação da verdade é fácil ou difícil.

A consideração ou especulação da verdade é, de uma certa maneira, fácil, e de outra maneira, difícil.

Que a consideração da verdade seja fácil, é manifesto por este sinal, segundo o qual, posto que nenhum homem pode alcançar o perfeito conhecimento da verdade, todavia nenhum homem é tão carente do mesmo, de tal maneira que nada da verdade conheça.

[Quanto à dificuldade, esta merece uma consideração à parte].





2. *Manifesta-se a dificuldade da especulação da verdade.*

Há duas maneiras para se proceder ao conhecimento da verdade. Uma, por via de resolução, segundo a qual partimos dos compostos e nos dirigimos ao simples, isto é, a partir do todo em direção à parte. O fundamento disto consiste em que, conforme explicado na Física, as coisas compostas nos são conhecidas por primeiro. Através deste caminho se alcança o conhecimento da verdade quando se chega ao conhecimento distinto das partes singulares.

A segunda via é a via da composição, pela qual partimos dos simples e nos dirigimos aos compostos, pela qual se alcança o conhecimento da verdade quando se chega ao todo.

A dificuldade [da especulação da verdade reside em que] o homem não pode conhecer perfeitamente nas coisas nem o todo, nem a parte. Ora, isto torna difícil a consideração da verdade tato pela primeira, como pela segunda via.



3. A causa da dificuldade da especulação da verdade. Possíveis causas.

Em todas as coisas que consistem num certo hábito de um em relação a outro, pode haver impedimento tanto proveniente de um como proveniente do outro. Por exemplo, se a madeira não queima, isto pode acontecer ou porque o fogo é débil, ou porque a madeira não é bom combustível. Da mesma forma, o olho pode ser impedido de enxergar algo visível, ou porque [o próprio olho] é débil, ou porque o visível está tenebroso. Assim, portanto, pode acontecer que a verdade seja difícil de ser conhecida, ou por causa de defeito que está na própria coisa, ou por causa de defeito que está em nosso intelecto.

Em algumas coisas a dificuldade no conhecimento da verdade destas coisas é proveniente da parte [destas coisas]. [Por exemplo], como tudo aquilo que é cognoscível é cognoscível enquanto é ente em ato, conforme explicado no livro IX da Metafísica, aquelas coisas que apresentam o ser deficiente e imperfeito são, segundo si mesmas, pouco cognoscíveis, como a matéria, o movimento e o tempo.

Houve, [então], alguns filósofos que colocaram a dificuldade do conhecimento da verdade ser totalmente proveniente da parte do objeto. Mas isto não é verdade, porque embora a dificuldade do conhecimento da verdade possa ser proveniente de duas [origens], isto é, de parte nossa e de parte da coisa, todavia a principal causa da dificuldade não é da parte da coisa, mas da parte nossa.



4. A principal causa da dificuldade na investigação da verdade é proveniente do homem e não das coisas.

Se a dificuldade [na investigação da verdade] fosse principalmente da parte das coisas, seguir-se-ia que mais conheceríamos aquelas coisas que são mais cognoscíveis segundo a sua natureza. Ora, as coisas que são mais cognoscíveis segundo a sua natureza são aquelas que estão mais em ato, isto é, os entes imateriais e imóveis, os quais todavia são os mais por nós desconhecidos. Por isso acontece que o intelecto de nossa alma desse modo se encontra em relação aos entes imateriais, os quais dentre todos são maximamente manifestos segundo a sua natureza, assim como se encontram os olhos da coruja para com a luz do dia, a qual ela não pode ver, por causa da debilidade da sua visão.

[Deve-se dizer, porém, que a] comparação do conhecimento do intelecto com o sentido, [isto é, a visão da coruja], não é conveniente. Isto porque o sentido pode ser impedido do conhecimento de um sensível por dois motivos, [um dos quais não vale para o intelecto]. O primeiro é a corrupção do órgão [do sentido] pela excelência de um sensível. Isto não pode se dar com o intelecto, porque, não sendo o intelecto potência de algum órgão corporal, não é corrompido pela excelência do inteligível. O segundo provém de um defeito de proporção da potência sensitiva em relação ao objeto. As potências da alma, desta maneira, não apresentam a mesma força em todos os animais. Por exemplo, os homens apresentam um péssimo olfato.

[O defeito do intelecto humano provém desta segunda origem]. Como a alma humana é a última na ordem das substâncias intelectivas, participa minimamente da virtude intelectiva. [Ela somente pode] conhecer por abstração do sensível dos fantasmas. Ora, isso torna impossível que a alma humana unida ao corpo conheça a verdade das coisas, a não ser na medida em que possa a elas elevar-se inteligindo por abstração dos fantasmas. Portanto, de nenhuma maneira pode elevar-se ao conhecimento das quiddidades das substâncias imateriais, os quais são improporcionais às coisas sensíveis.



5. O conhecimento da verdade pertence em grau máximo à filosofia primeira.

Primeiro vamos mostrar que o conhecimento da verdade pertence à filosofia primeira. Segundo, que pertence à mesma por excelência. A primeira afirmativa se demonstra a partir do fato de que a sabedoria não é prática, mas especulativa. A segunda afirmativa se demonstra pelo fato de que é cognoscitiva das causas primeiras.

As [ciências] teóricas, isto é, especulativas, diferem das práticas segundo a sua finalidade. O fim das especulativas é a verdade: elas pretendem o conhecimento da verdade. O fim das práticas é a obra, porque, embora pretendam conhecer a verdade, não a procuram todavia como fim último. Se, portanto, a sabedoria ou filosofia primeira não é prática, mas especulativa, seguir-se-á que corretamente deverá ser dita ciência da verdade. Mas porque muitas são as ciências especulativas que consideram a verdade, como a geometria e a aritmética, é necessário em seguida mostrar que a filosofia primeira maximamente considera a verdade, por causa de que é considerativa das primeiras causas.

6. Que as causas não procedem ao infinito.

Deve-se remover [uma possível fonte de objeções] à colocação precedente, que afirma que a filosofia primeira considera as primeiras causas. Se as causas procedem até ao infinito, essa afirmativa não será possível. Porque então não haveria primeiras causas. Portanto, aqui Aristóteles pretende remover a possibilidade de existência de infinitas causas.

As causas das coisas existentes não são infinitas, nem procedendo diretamente segundo uma única espécie de causa, por exemplo, na espécie das causas eficientes, nem igualmente são infinitas segundo a espécie, de tal maneira que houvesse infinitas espécies de causas.

[Assim], não é possível proceder até o infinito na causa material, como se a carne se fizesse pela terra, a terra a partir do ar, o ar a partir do fogo, e assim sem existir um primeiro, mas procedendo até o infinito.

[Não pode haver também infinitas causas eficientes], como se disséssemos que o homem é movido a tirar o casaco pelo ar quente, o ar ter sido esquentado pelo sol, o sol ter sido movido por algum outro, e assim até o infinito.

[Não pode haver também infinitas causas finais], como se disséssemos que o passeio é por causa da saúde, a saúde por causa da felicidade, a felicidade por causa de outra coisa, e assim até o infinito.

Semelhantemente, não se pode proceder ao infinito na causa formal, que significa a definição. Por exemplo, que o animal se predica do homem naquilo que ele é [por definição], e vivo se predica do animal, e assim por diante até o infinito.

[A demonstração destas afirmativas é omitida nesta compilação].



7. A força do costume na consideração da verdade.

As coisas que são costumeiras de mais boa vontade são ouvidas e mais facilmente recebidas. E se alguma coisa for dita para nós além daquelas que costumamos ouvir, não nos parecem semelhantes na verdade com aquelas que costumamos ouvir. Estas nos parecerão menos [claras] e mais estranhas à razão, porque não são costumeiras. Aquilo que é costumeiro é para nós mais conhecido.

O seguinte [exemplo] e sinal manifesta o que foi dito. As leis feitas pelos homens mostram pela experiência quanta força tem o costume. Nestas leis, por causa do costume, têm mais força os ditos pueris e as fábulas, às quais os homens assentem, do que o conhecimento da verdade.



8. *Que o costume [gera] diversos modos de aceitar a verdade.*

Os homens, na consideração da verdade, aceitam diversos modos, por causa do costume.

Alguns não aceitam aquilo que lhes dizem, a não ser que se lhes diga isso de maneira matemática. E isso [acontece] por causa do costume, porque foram educados na matemática.

Outros nada querem aceitar a não ser que se lhes proponha algum exemplo sensível. Isso acontece ou por causa do costume, ou por causa do domínio da potência sensitiva sobre eles e a sua debilidade de intelecto.

Existem outros que nada reputam ser digno se lhes é apresentado sem o testemunho de um poeta ou de algum outro. Isto acontece ou por causa do costume, ou por causa de um defeito de julgamento, visto não poderem julgar se porventura se chega à [mesma] conclusão através de um raciocínio correto. Por isso, como que não acreditando no seu julgamento, requerem o julgamento de alguém famoso.

Existem alguns que querem que tudo lhes seja dito através de uma certeza, isto é, através de uma inquirição diligente da razão. E isso acontece por causa da bondade do intelecto julgante e das razões da inquirição. De outra maneira não se pediria certeza naquilo que não pode ser certo. Existem outros que se entristecem se algo é inquirido pela certeza através de uma diligente discussão. Isso pode acontecer porque têm uma razão débil, incapaz de considerar a ordem da complexão do anterior e posterior.

9. O modo conveniente de inquirir a verdade.

Já que diversas pessoas segundo diversos modos pesquisam a verdade, é importante que o homem se instrua através de qual modo deve proceder nas ciências em particular para que compreenda aquilo que dizem. O modo que é ótimo [para uma ciência] não deve ser [utilizado] em todas. Por exemplo, a razão certa, como na matemática, não deve ser requerida em todas as ciências. Deverá ser requerida apenas nas ciências das coisas que não possuem matéria. Isto porque aquelas coisas que apresentam matéria são sujeitas ao movimento e à variação e por isso não é possível nelas encontrar uma certeza total. Já as coisas que são imateriais segundo si mesmas são certíssimas, porque são imóveis, mas estas substâncias separadas não são certas para nós por causa do defeito de nosso intelecto, conforme explicado. Como os entes matemáticos são abstraídos da matéria, e todavia não excedem o nosso intelecto, por isso deles se pode exigir uma razão certíssima. E porque toda a natureza diz respeito à matéria, por isso este modo de certíssima razão não pertence à filosofia natural.



LIVRO III

DISPUTAS ACERCA DO QUE PERTENCE À CONSIDERAÇÃO DA METAFÍSICA.

1. O filósofo expõe a intenção de levantar o que irá disputar.

Para esta ciência que pretendemos que seja dos primeiros princípios e da verdade universal das coisas, será necessário que primeiro entremos em acordo acerca do que disputar, antes que determinemos a verdade. Isto se deve a quatro razões.

[A primeira razão consiste em que] os que desejam investigar a verdade devem antes de iniciarem o trabalho, "*duvidar bem*", isto é, penetrar bem naquilo que é disputável. Isto porque aqueles que desejam desamararrar um vínculo corporal precisam primeiro inspecionar o vínculo e o modo de ligação. Assim também aqueles que desejam resolver uma dúvida precisam primeiro especular acerca de todas as dificuldades e suas causas.

[A segunda razão consiste em que] aqueles que desejam inquirir acerca da verdade não considerando primeiramente as dúvidas se assemelham àqueles que não sabem para onde vão. E isto porque, assim como o término do caminho é o alvo pretendido pelo caminhante, assim a exclusão das dúvidas é o fim pretendido pelos pesquisadores da verdade. Ora, é manifesto que aquele que não sabe para onde vai não pode ir diretamente, exceto talvez por acaso. Portanto, nem tampouco alguém pode diretamente pesquisar a verdade, a não ser que primeiro examine as dúvidas [que existem acerca da mesma].

[A terceira razão consiste em que] assim como aquele que não sabe para onde vai, quando chega ao lugar que pretendia, ignora se deve parar ou prosseguir, assim também quando alguém não reconhece primeiramente as dúvidas, cuja solução é o fim da inquirição, não pode saber quando alcançou a verdade inquirida e quando não. E isto porque não conhece o fim de sua inquirição, o qual é manifesto àquele que primeiramente conheceu as dúvidas.

[A quarta razão consiste em que] deve o ouvinte julgar acerca do que é ouvido. Ora, assim como no julgamento ninguém pode julgar, a não ser que ouça as razões de ambas as partes, assim também é necessário para aquele que deve ouvir a filosofia, se melhor quiser julgar o que irá ouvir, que ouça todas as razões dos adversários duvidantes.



2. Colocação do compilador.

[Não obstante a exposição acima de motivos, tendo em vista os objetivos desta compilação, omitiremos aqui o restante do livro III, passando ao IV, aonde se começa a determinar a verdade acerca das disputas levantadas neste terceiro].



LIVRO IV

O ENTE COMO OBJETO DA METAFÍSICA. A ANALOGIA. O UNO. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS.

1. Que a Metafísica é também ciência do ente.

[Conforme já visto, a Metafísica é a ciência que especula acerca dos primeiros princípios e das primeiras causas]. [Agora, Aristóteles quer mostrar que isso significa que ela também é ciência do ente]. [Para mostrar isso, primeiro Aristóteles supõe que existe uma ciência que trata do ente. Feito isto, determinará uma série de características desta ciência. Finalmente, mostrará que esta ciência do ente somente pode ser a mesma Metafísica que trata dos primeiros princípios e das primeiras causas].





2. Que existe uma ciência que trata do ente.

Suponhamos que exista uma ciência que trata do ente. Ora, toda a ciência não apenas deve especular sobre o seu sujeito, mas também os acidentes per se desse sujeito. Portanto, a ciência que especula do ente enquanto ente como seu sujeito, também deverá especular dos acidentes per se do ente.

[Esta ciência] diz-se do "ente enquanto ente", porque todas as ciências consideram o ente, sendo qualquer sujeito de qualquer ciência entes. Não consideram, todavia, o ente enquanto ente, mas enquanto tal tipo de ente, como o número, a linha, o fogo, ou algo assim.

[Esta ciência] diz-se [também] dos acidentes per se do ente, e não simplesmente dos acidentes, para significar que à ciência do ente enquanto tal não compete considerar dos acidentes do ente, mas apenas dos seus acidentes per se. O geômetra, por exemplo, não considera se o triângulo é de cobre ou de madeira, mas apenas considera o triângulo de modo absoluto, na medida em que apresenta três ângulos idênticos, e assim por diante. Assim também à ciência do ente enquanto tal não compete a consideração de tudo o que por acidente há no ente, porque todos os acidentes existem em algum ente, não todavia enquanto ente.



3. Que a ciência das causas primeiras é a mesma ciência do ente enquanto tal.

Todo princípio é princípio e causa per se de alguma natureza. Mas nós, [na Metafísica], estamos procurando os primeiros princípios das coisas e as altíssimas causas. Portanto, elas devem ser causas de alguma natureza. Ora, esta natureza não pode ser senão o ente. Portanto, na Metafísica, nós procuramos os princípios do ente enquanto ente. Logo, o ente é o sujeito desta ciência, porque qualquer ciência procura as causas próprias ao seu sujeito.



4. Que o ente se predica analogicamente de todos os entes.

[Para evitar mal entendidos, deve-se explicar que por ente aqui não se designam apenas as substâncias, mas tudo o que, de uma certa maneira, existe, como a quantidade, a qualidade, o movimento, e até mesmo as negações e as privações]. O sentido primário mais verdadeiro e estrito da palavra substância, [conforme Aristóteles diz no livro das Categorias], é aquilo que nunca se predica de outra coisa, nem pode achar-se em um sujeito. Por exemplo, um homem concreto, ou um cavalo concreto. [Primariamente, são as substâncias que merecem propriamente o nome de entes. Mas, como tudo o restante acima mencionado pode ser chamado de uma certa forma de ente, deve-se então dizer que o ente, isto é, aquilo que é, ou o ser, pode ser dito de muitas maneiras].

[Para expor agora o que é a predicação analógica do ser], deve-se primeiro dizer que o ente, ou aquilo que é, é dito de muitas maneiras. Ora, algo pode ser predicado de diversas coisas de múltiplas maneiras:

**A. Segundo
uma razão
completamente
idêntica. Esta
é a predicação
unívoca, como
quando animal
é predicado
de cavalo ou
de boi.**

**B. Segundo
razões
completamente
diversas. Esta
é a predicação
equivoca,
como quando
animal se
predica de um
homem e de**

um retrato. A predicação é equívoca, porque apenas apresentam em comum o nome, mas a definição da essência de cada caso é diferente.

C. Segundo uma razão parcialmente diversa e parcialmente não diversa. Isto é, diversas na medida em que implicam diversos hábitos, e não diversas na medida em que estes diversos hábitos se referem a uma única e mesma coisa. Esta é dita a predicação analógica, ou proporcional, porque cada coisa, segundo o seu hábito, se refere àquela única e

**mesma coisa.
Deve-se
colocar
também que
esta única
coisa à qual
os diversos
hábitos se
referem não é
apenas uma
pela razão,
mas é uma
assim como
uma única
natureza.**



5. Exemplos de predicação analógica.

O primeiro exemplo [de predicação analógica] diz respeito a um caso em que diversas coisas são comparadas a uma única assim como a um fim. Saudável não se diz univocamente da dieta, da medicina, da urina e do animal, porque a razão segundo a qual a dieta é dita sã consiste na conservação da saúde. A razão segundo a qual saudável se predica da Medicina consiste em [ela] provocar a saúde. A razão segundo a qual saudável se predica do animal consiste em que o animal é receptivo ou susceptivo da saúde. Assim, toda a predicação de saudável é feita por referência a uma e mesma saúde. De fato, trata-se da mesma saúde aquela que o animal recebe, que a urina significa, que a medicina provoca, e que a dieta conserva.

O segundo exemplo se refere a um caso em que diversas coisas são comparadas a uma assim como ao seu princípio eficiente. Medicativo também pode ser predicado de quem está bem apto a receber a arte da medicina, assim como os homens que estão dispostos de tal maneira a facilmente adquirir a arte da medicina. Medicativo também pode ser predicado dos remédios, porque a sua função se relaciona à medicina, como instrumento utilizado pelos médicos. E, finalmente, medicativo também pode ser predicado da própria medicina, que os médicos utilizam para curar.

6. A predicação do ser como um caso de predicação analógica.

Assim como nos exemplos precedentes, assim o ente é dito de múltiplas maneiras. Todavia, todo ente é dito por relação a um primeiro ente. Este primeiro ente não é um fim, nem um princípio eficiente, como nos exemplos precedentes, mas um sujeito. Algumas coisas são ditas entes ou seres porque apresentam um ser per se, como as substâncias, as quais principal e primariamente são ditas entes. Outras coisas são ditas entes porque são paixões ou propriedades da substância, assim como ocorre com os acidentes de cada substância. Outras são ditas entes porque são vias ou caminhos à substância, assim como o movimento e a geração. Outras ainda são ditas entes porque são corrupções da substância. Ora, a corrupção é a via para o não ser, assim como a geração é a via à substância. E porque a corrupção termina na privação, assim como a geração termina na forma, até as privações das formas substanciais podem ser ditas entes. Finalmente, inclusive as negações daquelas coisas que apresentam hábito às substâncias, e a negação da própria substância podem ser ditas entes. Neste sentido é que dizemos que o não ser é não ser. Isto não poderia ser dito se à negação o ser de algum modo não competisse.



7. Redução dos modos do ser a 4 modos.

O primeiro modo do ser é debilíssimo, e o é apenas pela razão. É o modo de ser da negação e da privação. Dizemos que este modo de ser o é apenas pela razão, porque a negação e a privação podem ser tratadas como se fossem um ente, na medida em que delas se afirma ou se nega algo. A negação e a privação, entretanto, não são a mesma coisa, conforme explicado adiante.

O segundo modo do ser é aquele segundo o qual a geração, a corrupção e o movimento são ditos entes. Este modo é próximo ao anterior em debilidade, porque, na medida em que o movimento é ato imperfeito, tem algo de privação e negação.

O terceiro modo de ser nada tem de não ser. Apresenta, todavia, o ser débil, porque não é um modo de ser per se, mas por outro. A este modo de ser pertencem as qualidades, as quantidades e as propriedades das substâncias.

O quarto modo do ser é perfeitíssimo, porque apresenta seu ser sem mistura com a privação, e o tem firme e sólido, existindo per se, como o ser das substâncias. A este modo de ser como primeiro e principal todos os outros se referem. As quantidades e as qualidades são ditas ser na medida em que estão na substância. Os movimentos e as gerações, na medida em que tendem à substância ou [aos seus acidentes]. As negações e as privações, na medida em que removem alguns dos três precedentes.



8. *Que a ciência da Metafísica considera principalmente as substâncias, não obstante considerar todos os entes.*

Toda ciência que o é de diversas coisas que são ditas em relação a um [único] primeiro, o é principalmente e propriamente deste primeiro, do qual os demais dependem segundo o ser. Ora, a substância é este primeiro entre todos os entes. Portanto, o filósofo que considera todos os entes, primeiro e principalmente deve considerar os princípios e as causas das substâncias. Assim é que a sua consideração primeira e principal é das substâncias.

9. *Que o ente e o uno são o mesmo e uma única natureza.*

Aristóteles pretende demonstrar que pertence à Metafísica considerar o uno e a multidão, o mesmo e o diverso. E primeiramente pretende demonstrar que à Metafísica pertence considerar o uno. Para isso ele mostrará que o ente e o uno são o mesmo e uma única natureza.

O uno e o ente significam uma única natureza segundo razões diversas. O uno e o ente estão um para o outro assim como estão um para o outro o princípio e a causa, [que significam uma única natureza segundo razões diversas], e não como estão um para o outro a túnica e o vestido, que são inteiramente sinônimos.



10. Que o uno e o ente são a mesma coisa. Primeira demonstração.

Quando duas coisas são adicionadas a uma terceira sem que tragam nenhuma diferença, elas são inteiramente idênticas. Ora, o uno e o ente, quando adicionados ao homem ou a qualquer outra coisa, nenhuma diversidade trazem. Logo, são [coisas] inteiramente idênticas.

O argumento precedente mostra que não somente são uma única coisa, mas que também diferem pela razão. Porque, se não diferissem pela razão, seriam inteiramente sinônimos. Ora, deve-se saber que o nome homem é imposto pela quiddidade, ou pela natureza de homem. O nome coisa é imposto apenas pela quiddidade. O nome ente é imposto pelo ato de ser. O nome uno, pela ordem ou indivisão. Trata-se, de fato, de um ente indiviso. Mas é o mesmo aquele que tem essência e a quiddidade pela mesma essência, e o que é em si individualizado. Portanto, estes três, a coisa, o ente e o uno, significam inteiramente o mesmo, mas segundo diversas razões.

11. Que o uno e o ente são a mesma coisa. Segunda demonstração.

Quando duas coisas são predicadas da substância de alguma coisa per se e não por acidente, são [completamente] a mesma coisa. Ora, o uno e o ente são predicados per se e não segundo o acidente da substância de qualquer coisa. Portanto, o ente e o uno significam a mesma coisa.

Se o uno e o ente se predicassem da substância de alguma coisa por acidente, seriam predicados da coisa por algum ente a eles adicionados. Se isso acontecesse, seria novamente necessário predicar o uno e o ente [da própria coisa], porque qualquer coisa é uno e ente. Aqui novamente deve-se dizer que esta predicação é ou per se ou por algo à coisa adicionado. Se é predicado por alguma outra coisa a ela adicionada caímos novamente na questão anterior, e assim se deverá prosseguir até o infinito [ou parar em uma predicação do uno e do ente de uma substância per se]. Mas é impossível que nisto se prossiga até o infinito. Portanto, deve-se concluir que a substância da coisa é una e ente per se, e não por causa de algo a ela adicionado.



12. *Objecções de Avicenna.*

Avicenna afirmou que o uno e o ente não significam a substância da coisa, mas algo adicionado à substância.

[Sua objeção, quanto ao ente, era a seguinte]. Em qualquer coisa que apresenta seu ente por um outro, o ente da coisa é diferente da essência ou substância da mesma. O ente significaria, assim, algo adicionado à essência.

[Sua objeção, quanto ao ente, era a seguinte]. Avicenna pensava que o uno que se converte com o ente fosse o mesmo que o uno que é princípio do número. Ora, o uno que é princípio do número necessariamente significa uma natureza adicionada à substância. Se assim não o fosse, o número, sendo constituído de unidades, não seria uma espécie da quantidade, que é um acidente adicionado à substância.

Avicenna assim conclui que este uno se converte com o ente não porque significa a mesma substância ou ente, mas porque significa um acidente que inere a todo ente, assim como "*capaz de rir*" se converte com todo homem.



13. Comentário de São Tomás às objeções de Avicenna quanto ao ente.

O fato de que o ente da coisa seja às vezes diferente da sua essência não significa que seja algo que lhe é adicionado como um acidente, mas [sim que é algo] como que constituído pelos princípios da essência.

14. Comentário de São Tomás às objeções de Avicenna quanto ao uno.

[Quanto à posição de que o uno que se converte com o ente é o mesmo uno que é princípio do número], não é verdade que o uno que se converte com o ente é o mesmo uno que é princípio do número. Nada que está em determinado gênero pode seguir-se a todo ente. Portanto, o uno que é determinado por um gênero especial de ente, isto é, [no caso], pelo gênero da quantidade discreta, não pode converter-se universalmente com o ente. Portanto, se o uno é propriamente e per se acidente do ente, importa que seja causado pelos princípios do ente enquanto ente.

Portanto, o uno que é princípio do número é diferente do uno que se converte com o ente. O uno que se converte com o ente designa o próprio ente, adicionando-lhe a razão de indivisão, a qual, sendo negação ou privação, não coloca nenhuma natureza adicionada ao ente. Desta maneira, em nada difere do ente segundo a coisa, mas somente segundo a razão. Porque a negação e a privação não é ente de natureza, mas ente de razão. Já o uno que é princípio do número adiciona à substância a razão de medida, que é a própria paixão da quantidade, e é primeiro encontrado na unidade. E por isso [este uno e] o número pertence à ciência matemática, cujo sujeito não pode existir além da matéria, embora seja considerado sem a matéria sensível [pela matemática]. [Este uno não existe, portanto, nas coisas imateriais, por onde se vê] que não pode ser convertido com o ente.



15. As partes do uno pertencem à consideração da Metafísica assim como as partes do ente.

Pelo fato de que o uno e o ente significam o mesmo, e que as espécies de cada um sejam as mesmas, é necessário que tantas quantas forem as espécies de ente sejam as espécies do uno, e que se correspondam mutuamente. Desta maneira, assim como as partes do ente são a substância, a quantidade, a qualidade, etc, assim também as mesmas serão as partes do uno, iguais e semelhantes. E assim como a uma ciência, isto é, à Metafísica, pertence a consideração de todas as partes do ente, assim também [a esta mesma ciência da Metafísica] pertence a consideração de todas as partes do uno.



16. A consideração da negação e da privação pertence à Metafísica.

Conforme visto, a consideração do uno pertence à Metafísica. Ora, pertence à razão do uno a negação e a privação, porque, conforme explicado, o uno é o ente indiviso. De onde se segue que a quem pertencer considerar o uno, a ele considerar a negação e a privação também pertencerá.



17. A diferença entre a negação e a privação.

A negação pode ser de dois tipos:

**A. Simples,
pela qual se
afirma que
de modo
absoluto isto
não é ou não
está naquilo.**

**B. A negação
em um
gênero, pela
qual algo é
negado de
maneira não
absoluta,
mas dentro
dos limites
de algum
gênero,
assim como
o cego não é
dito
simplesmente
daquele que
não tem
visão, mas
apenas
dentro do
gênero dos
animais, que
nasceram
para terem
visão.**

Desta maneira, a negação absoluta pode verificar-se tanto do não ente, que não nasceu para ter e, [de fato, não tem], quanto do ente,

que nasceu para ter e não tem. Assim é que não vidente pode ser dito tanto de um lápis quanto de um homem. Já na privação, [que é a negação no gênero], existe uma natureza ou substância determinada, da qual se diz a privação. Assim é que nem todo não vidente pode ser dito cego, mas apenas aquele que nasceu para ter a visão.



18. Se a negação que é incluída no uno é propriamente negação ou privação.

A negação que está incluída sob a razão do uno é uma negação num sujeito, porque se não fosse assim o não ente poderia ser dito uno. Por causa disso, fica manifesto que o uno difere da negação simples, e mais se aproxima à natureza da privação, conforme será melhor explicado no livro X.



19. A natureza da privação implícita na razão do uno.

[A privação implícita na definição do uno não é a privação da multidão]. Embora o uno implique numa privação implícita, esta privação implícita não é a privação da multidão. Que isto é assim é patente porque, por um lado, a privação é naturalmente posterior àquilo de que é privação. Assim, se no uno estivesse implícita a negação da multidão, seguir-se-ia que o uno seria naturalmente posterior à multidão. Ou ainda, em consequência, seguir-se-ia que a multidão se colocaria na definição do uno. Mas, por outro lado, na definição da multidão se coloca o uno, porque a multidão é um agregado de unidades. [Desta maneira, caímos numa contradição, porque] temos uma definição circular, [o uno se definindo pela multidão e a multidão se definindo pelo uno].

Quando se afirma que o uno implica na privação da divisão, esta divisão de que se fala não é a divisão segundo a quantidade, porque esta divisão é determinada, pertencendo a um gênero particular de ente. O uno que com o ente se converte implica na privação da divisão formal que se faz pelos opostos, cuja primeira raiz é a oposição da afirmação e da negação. Por esta divisão são divididas mutuamente as coisas que se acham de tal maneira que isto não seja aquilo. Desta maneira, primeiro é inteligido o próprio ente, conseqüentemente é inteligido o não ente, e conseqüentemente a divisão. Daí se segue o uno que priva a divisão, e por consequência a multidão, em cuja razão cai a divisão, assim como na razão do uno a indivisão.



20. Pertence à Metafísica a consideração da multidão e da contrariedade.

À mesma ciência pertence a consideração dos opostos. Por exemplo, pertence à Medicina a consideração da saúde e da doença. Ora, o uno se opõe à multidão. Portanto, pertencerá à mesma ciência especular sobre o uno e a multidão.

Entre o uno e a multidão existe o que se chama de contrariedade. A contrariedade é uma certa diferença, a diferença das coisas que maximamente diferem no mesmo gênero. [Esta, isto é], a contrariedade, pertence também à consideração da Metafísica.



21. Que a consideração dos primeiros princípios da demonstração pertence à Metafísica.

Poderia parecer que os primeiros princípios da demonstração mais pertenceriam à consideração das ciências matemáticas, que se utilizam da demonstração mais certa, e mais manifestamente se utilizam destes princípios conhecidos per se, reduzindo todas as suas demonstrações a estes princípios.

A razão pela qual a consideração dos primeiros princípios da demonstração pertence à Metafísica é que tudo aquilo que está em todos os entes, e não somente em algum gênero de ente separadamente dos demais, pertence à consideração da Metafísica. Ora, os primeiros princípios da demonstração pertencem ao ente enquanto tal. Portanto, os primeiros princípios da demonstração pertencem à consideração da Metafísica.

Tudo aquilo que é utilizado por todas as ciências pertence ao ente enquanto tal. Ora, os primeiros princípios da demonstração são utilizados por todas as ciências. Portanto, os primeiros princípios da demonstração pertencem ao ente enquanto tal.

[Conclui-se, portanto, que] à Metafísica pertence a consideração de todas as substâncias enquanto tais, e os primeiros princípios do silogismo.





22. Qual é o mais firme entre os princípios mais certos.

[As condições dos princípios certíssimos são], primeiro, que a seu respeito não possa alguém mentir ou errar. Segundo, que não dependa de nenhuma condição. Terceiro, que não se o alcance pela demonstração, ou algum modo semelhante, mas que surja devido à sua própria natureza, como que sendo conhecido naturalmente, e não por aquisição.

[O mais firme entre os princípios mais certos é que] é impossível que algo simultaneamente seja e não seja uma mesma coisa.





LIVRO V

DEFINIÇÕES E ACEPÇÕES DIVERSAS DOS TERMOS FILOSÓFICOS.

1. A relação entre o princípio e a causa.

Deve-se saber que o princípio e a causa são o mesmo pelo sujeito, mas diferem pela razão. O nome princípio [significa] uma certa ordem. O nome causa [significa] um certo influxo ao ser causado.





2. As diversas acepções de princípio.

[Primeira acepção]. Chama-se princípio ao ponto de partida de uma coisa que muda ou se move, como, por exemplo, se poderia falar de princípio de uma magnitude ou de uma viagem.

[Segunda acepção]. Pode chamar-se também de princípio àquilo por cujo meio se pode realizar melhor uma coisa. Por exemplo, [nesta acepção], o princípio de uma ciência. Porque não se deve sempre necessariamente começar pela noção primeira daquilo que se estuda, mas sim por aquilo que pode facilitar a aprendizagem.

[Terceira acepção]. Chama-se princípio aquela parte da coisa que é gerada em primeiro lugar, e pela qual a geração da coisa se inicia. Neste sentido, o princípio da casa são os fundamentos.

[Quarta acepção]. Chama-se princípio à causa externa que produz um ser, por onde se inicia a geração da coisa. [Aqui Aristóteles coloca três exemplos:]

**A. O filho,
que é
gerado pelo
pai e pela
mãe.**

**B. A guerra,
que recebe
sua energia
interna de
uma injúria.**

**C. [Neste
sentido
também se
chamam
princípios]
os seres
por cuja
livre
vontade se**

**movem as
coisas,
como os
magistrados
das
cidades, as
oligarquias,
os reinos e
as tiranias.**

[Quinta acepção]. Também pode chamar-se de princípio aquilo pelo qual se chega ao conhecimento de alguma coisa. [Neste sentido, diz-se que] as premissas e hipóteses são os princípios das demonstrações.



3. Comentário sobre as acepções das causas.

As causas se tomam em tantas acepções como os princípios, porque todas as causas são princípios.



4. Conclusão a respeito dos princípios.

É comum a todos os princípios ser o ponto de partida a partir do qual uma coisa é, se gera ou se conhece.

Os princípios diferem em que alguns são internos ou intrínsecos às coisas, e outros são externos ou extrínsecos às coisas.

Pelo fato de que alguns princípios são intrínsecos e outros extrínsecos, [podemos concluir o seguinte]:

**A. A
natureza e
os
elementos
são
princípios
intrínsecos.**

**B. O
intelecto e
a vontade
são ditos
princípios
extrínsecos.**

Também pode-se dizer que a substância da coisa, isto é, a forma que é princípio do ser, é um princípio intrínseco.

O fim também pode ser princípio. O fim segundo o qual algo é feito também pode ser dito princípio, porque para muitos seres que agem por causa de um fim é princípio de conhecimento e movimento.



5. As causas, e de quantos modos podem ser ditas.

O primeiro modo pelo qual algo é dito causa é aquilo pelo qual algo é feito, existindo dentro desse algo. A estátua é feita de cobre, como algo dentro dela existindo. Por isso, o cobre da estátua é causa pelo modo da matéria. [Esta é a causa material].

De um segundo modo a espécie e o exemplo são ditas causas. Esta é a causa formal, que pode [relacionar-se] de duas maneiras para com a coisa. De um primeiro modo, como uma forma intrínseca à coisa. Esta é dita espécie. De um segundo modo, como [algo] extrínseco à coisa, a cuja semelhança a coisa é dita fazer-se. E segundo isto, o exemplar da coisa é dito forma. E porque alguém [apreende] a natureza do gênero ou da espécie pela sua forma, e a natureza do gênero ou da espécie é aquilo que é significado pela definição, a qual definição diz o que é a coisa, por causa disso a forma é a ratio da definição pela qual se sabe o que é a coisa. E isto é verdade, embora na definição sejam colocadas [às vezes] algumas partes materiais, porque aquilo que é principal na definição vem da parte da forma. [Esta é a causa formal].

[Pode-se estender o significado da causa formal do seguinte modo]. Assim como aquilo que é gênero da matéria é também matéria, assim também os gêneros das formas são formas das coisas. Assim como a forma da consonância do diapasão é a proporção de dois para um. E porque o número é o gênero da dualidade, por isso universalmente falamos que também o número é a forma do diapasão, dizendo que o diapasão é segundo uma proporção de número a número.

De um terceiro modo é dito causa o princípio de permutação e de quietude. Esta é a causa movente ou eficiente.

De um quarto modo o fim é dito ser causa. Este é aquilo por cuja causa algo é feito, assim como a saúde é causa do caminhar. E porque o fim é aquilo que menos parece ser causa, porque é o último no ser, por isso Aristóteles especialmente quer provar que o fim é causa. [E isto pode ser mostrado do seguinte modo:] ao perguntarmos porque alguém caminha, respondemos convenientemente ao dizer, para que cobre a saúde. E assim respondendo opinamos ter colocado a causa. De onde é patente que

o fim é causa. [Este quarto modo o da causalidade final].



6. Duas conseqüências provenientes dos quatro modos de causas.

Porque a causa é dita de muitos modos, pode acontecer que muitas causas haja de uma só coisa, e isto não por acidente, mas per se. E isto fica manifesto pelo seguinte, porque as causas são ditas de múltiplas maneiras. O escultor é causa da estátua per se e não por acidente. O cobre também é causa da estátua per se e não por acidente. Mas [ambas estas causas] não o são do mesmo modo.

[Ademais], pode acontecer que duas coisas sejam causa de uma outra. Isto porém é impossível que aconteça no mesmo gênero de causa. Assim como a dor provocada por um corte numa ferida é a causa da saúde, como causa eficiente, a saúde todavia é a causa daquela dor, como causa final.

Sendo quatro as causas acima colocadas, duas das mesmas se correspondem mutuamente, e as outras duas também. A causa eficiente e a causa final se correspondem mutuamente, porque a eficiente é princípio de movimento, e a final é o término. A causa material e a causa formal se correspondem também mutuamente, porque a forma dá o ser, e a matéria o recebe. A eficiente é causa da final, e a final é causa da eficiente. A eficiente é causa da final quanto ao ser, porque, movendo, a causa eficiente conduz ao fim. A final é causa da eficiente não quanto ao ser, mas quanto à razão da causalidade. A forma e a matéria são mutuamente causas quanto ao ser. A forma é causa da matéria na medida em que lhe dá o ser em ato. A matéria é causa da forma na medida em que a sustenta.



7. O elemento. I. Condições para ser elemento.

[Para algo poder ser dito elemento, devem-se verificar quatro condições].

A primeira, que seja uma causa do gênero da causa material.

A segunda, que seja o princípio segundo algo se faz primariamente. O cobre é algo segundo o qual a estátua é feita, todavia não é elemento, porque ele próprio possui outra matéria a partir da qual algo é feito.

A terceira, que seja intrínseco à coisa. Por isto o elemento difere de tudo aquilo a partir do qual algo é feito como transeunte, como o é a privação, quando dizemos que o homem músico se faz a partir do homem não músico. Os elementos não são assim, porque eles permanecem nas coisas das quais são elementos.

A quarta, que tenha alguma espécie que não seja dividida em diversas espécies, pela qual o elemento difere da matéria primeira, que não tem nenhuma espécie, como também de todas as matérias, as quais podem resolver-se em diversas espécies, como o sangue e outros.

[Reunindo as quatro condições acima enumeradas, pode-se dizer] que o elemento é aquilo do qual algo se compõe, de maneira primária, sendo intrínseco [à coisa], e indivisível na espécie em outras espécies.



8. O elemento. II. Exemplos de elemento.

[Existem diversas [coisas] que são elementos, por possuírem as características dos elementos]. Assim, as letras podem ser chamadas de elementos das palavras, e nas demonstrações encontramos elementos pelas quais elas são possíveis, como fica exposto nos livros dos Elementos de Geometria, de Euclides. [Mas, de maneira especial, parece existir um sentido mais próprio de elemento, que é o correspondente ao seguinte dos quatro exemplos colocados por Aristóteles].

Nos corpos naturais, algumas coisas são ditas elementos de outras. São ditas serem elementos dos corpos aquelas [coisas] nas quais os corpos mistos se resolvem por último. Por consequência, os elementos serão aquilo pelo qual os corpos são compostos de maneira primária. Os corpos que são ditos elementos não são divididos em outras espécies diferentes de corpos, mas em partes semelhantes, assim como qualquer parte da água é água. Todos os filósofos que colocaram tal corpo, no qual todos os outros se resolvem sem que ele mesmo se resolva em nenhum outro, ser único, afirmaram que apenas existia um elemento. Foi assim que alguns filósofos afirmaram que este único elemento era a água, outros o ar, outros o fogo. Os que colocaram a existência de diversos de tais corpos foram os filósofos que afirmaram existir diversos elementos.

Quando Aristóteles afirma que os elementos dos corpos não são divididos em diversos segundo a espécie, isto não deve ser entendido como uma divisão pela quantidade. Se assim o fosse, a madeira seria elemento, porque qualquer parte da madeira é madeira. Mas deve ser entendido da divisão que é feita segundo uma alteração, assim como os corpos mistos se resolvem em corpos mais simples.



9. A natureza. Modos de dizer a natureza.

De uma primeira maneira, natureza é dita ser a geração dos seres viventes. A geração dos seres não viventes não pode ser dita natureza segundo o uso comum deste vocábulo, mas apenas a geração dos viventes.

Pelo fato de que por um primeiro modo a natividade é dita natureza, segue-se o segundo modo, pelo qual o princípio da geração segundo o qual algo é gerado como um princípio intrínseco é dito natureza.

Segundo a semelhança da natividade aos demais movimentos, diz-se natureza de um terceiro modo o princípio de movimento em qualquer ente segundo a natureza, que esteja [neste ente] enquanto tal, e não por acidente.

Segundo o terceiro modo, o princípio de movimento das coisas naturais é dito natureza. Ora, pareceu a alguns que o princípio de movimento das coisas naturais fosse a matéria, de onde se seguia que diziam que a matéria seria a natureza. Porque seria o princípio da coisa quanto ao ser e quanto ao tornar-se. E como estes filósofos pensavam que a matéria e a forma existiam nas coisas naturais de uma maneira semelhante à maneira como elas existem nas coisas artificiais, nas quais a forma é acidente e somente a matéria é substância, visto que as disposições da forma não permanecem na geração, introduzindo-se uma forma quando sai a outra. Por causa disso a forma parecia ser um acidente, e somente a matéria era dita substância e natureza.

[Mas] porque o movimento das coisas naturais mais é causado pela forma do que pela matéria, por isso, de um quinto modo, a forma é dita natureza. Por esta quinta forma, a natureza é dita da própria substância, isto é, a forma das coisas existentes segundo a natureza. Os filósofos que colocaram a forma ser natureza eram induzidos pela seguinte razão, porque as coisas que são e se fazem naturalmente são ditas ter natureza, existindo a matéria pela qual são [aptas] a tornar se ou a ser, a não ser que tenham espécie própria e a forma, pela qual se segue a espécie.



10. Redução dos modos de natureza a um único modo.

Segundo a ordem das coisas, à forma compete por primeiro a razão da natureza, porque, conforme está dito, nada é dito ter natureza, exceto na medida em que apresenta forma. Assim, primeiro e propriamente a natureza é dita da substância, [isto é, da forma substancial, e não das formas acidentais ou dos entes artificiais], isto é, as formas das coisas que têm em si o princípio do movimento enquanto tal. Já a matéria é dita natureza na medida em que é susceptível da forma. E às gerações se dá o nome de natureza, porque são movimentos que procedem das formas e se dirigem às formas. E a própria forma é o princípio de movimento das coisas que existem segundo a natureza.



11. O necessário. Os modos do necessário.

O primeiro modo do necessário é aquilo segundo o qual algo é dito necessário, sem o qual algo não pode viver nem ser, porque posto que não seja a principal causa da coisa, é todavia uma con-causa. Assim como respirar é necessário ao animal respirante, porque sem a respiração não pode viver.

De um segundo modo algo é dito necessário, sem o qual não pode haver ou fazer-se algum bem, ou evitar e remediar algum mal. Desta maneira, navegar até [algum certo lugar] pode ser necessário, não porque sem isto o homem não possa existir, mas porque sem isto não poderá adquirir algum bem, isto é, algum dinheiro.

De um terceiro modo é dito necessário aquilo que padece violência, e também dá-se o nome de necessário à própria violência. Assim, a violência é dita necessária, assim como de quem padece uma força é dito fazer por necessidade aquilo a que é coagido.

De um quarto modo é dito ser necessário aquilo que se dá de tal maneira que não possa acontecer que possa se dar de maneira diferente. Este é o necessário absoluto.





12. Comentário ao necessário absoluto.

O necessário absoluto difere dos demais necessários, porque o necessário absoluto compete à coisa segundo aquilo que lhe é íntimo e próximo: ou a forma; ou a matéria, ou a própria essência da coisa. Por exemplo: dizemos que é necessário que o animal seja corruptível, porque isso é consequência da matéria. Dizemos que é necessário que o animal seja sensível, porque isso é consequência de sua forma. Dizemos que é necessário que o animal seja uma substância sensível animada, porque isso é a sua essência.

Já o necessário não absoluto é aquilo cuja necessidade depende de causas extrínsecas. As causas extrínsecas podem ser de dois tipos: final e eficiente. O fim poderá ser absoluto, e neste sentido pertence à necessidade absoluta, ou um certo bem, e neste sentido pertence ao segundo modo de necessidade. A necessidade que provém do movente exterior, [ou causa eficiente], pertence ao terceiro modo de necessidade. [É o modo pelo qual o necessário é dito da violência]. Porque a violência ocorre quando algo é movido por um agente exterior a algo para o qual [a coisa] não apresenta aptidão natural [intrínseca] própria. Se, de fato, segundo a sua natureza se ordenasse àquilo que está sendo movido pelo agente exterior, não se trataria de um movimento violento, mas natural, [e então seria um caso de necessidade absoluta].



13. O uno. Os modos do uno.

De um primeiro modo, são ditas unas as coisas que assim o são pela continuidade de suas partes. Por exemplo, as peças de madeira são ditas unas pela cola que as une. A linha, ainda que seja curva, se chama una, desde que seja contínua. Assim também as partes do corpo, como os braços, as pernas, e etc.

De um segundo modo, são ditos unos os objetos especificamente homogêneos. Chama-se homogêneo àquele objeto no qual não se pode assinalar uma divisão de partes específicas, por meio de um exame dos sentidos. Assim, pois, se chama uno ao vinho e una à água.

De um terceiro modo são ditos unos aqueles seres cujo gênero, sendo uno, se diferenciam por diferenciações opostas. Por exemplo, o homem, o cavalo e o cachorro são uma unidade, porque todos se comunicam no gênero animal, diferindo, todavia, nas diferenças.

De um quarto modo são ditos unos aqueles seres cujas definições, isto é, a razão significativa do que é o ser, não diferem [entre si].

De um quinto modo, apresentam unidade por excelência aquelas coisas cuja noção, que tem por objeto a quiddidade da coisa, é inteiramente indivisível, e não pode ser dividida nem sob a razão de tempo, de lugar ou de razão. São as coisas que não são compostas de princípios materiais e formais. O intelecto, alcançando-lhes a quiddidade, não as compreende como comondo as definições delas a partir de diversos princípios. Mas compreende a quiddidade das mesmas mais pelo modo da negação, assim como o ponto é aquilo que não tem parte, ou pelo modo de um hábito aos compostos, assim como quando dizemos que a unidade é princípio do número.



14. Redução dos modos de unidade a um único modo.

Maximamente são ditas unas aquelas coisas que são inteiramente indivisíveis, e a este modo todos os demais modos de unidade se reduzem, porque isto é universalmente verdadeiro: que aquilo que não apresenta divisão, segundo isto é dito uno, na medida em que não apresentam divisão. [Assim, podemos dizer que] o uno é o indivisível de modo simples, ou segundo algo.

Uno indivisível:

**De
modo
simples
ou
segundo
algo.**

O uno indivisível de modo simples é o último modo, que é o principal. O uno indivisível segundo algo o é ou segundo a quantidade, ou segundo a natureza.

Uno indivisível:

**De
modo
simples
ou
segundo
algo.**

Uno segundo algo:

**Segundo
a
quantidade
ou
segundo a
natureza.**

O uno indivisível segundo a quantidade é o primeiro modo do uno, segundo a continuidade de suas partes. O uno indivisível segundo a natureza o é quanto ao sujeito ou quanto à forma.

Uno indivisível:

**De
modo
simples
ou
segundo
algo.**

Uno segundo algo:

**Segundo
a
quantidade
ou
segundo a
natureza.**

Uno segundo a natureza:

**Quanto
ao
sujeito
ou
quanto
à
forma.**

O uno quanto ao sujeito pode ser quanto ao sujeito real ou quanto ao sujeito de razão:

Uno indivisível:

**De
modo
simples
ou
segundo
algo.**

Uno segundo algo:

**Segundo
a
quantidade
ou
segundo a
natureza.**

Uno segundo a natureza:

**Quanto
à
forma
ou
quanto
ao
sujeito.**

Uno segundo a natureza quanto ao sujeito:

**Real
ou
de
razão.**

Quanto ao sujeito real, trata-se do segundo modo de unidade, aquele segundo o qual um objeto homogêneo é dito uno. Quanto ao sujeito de razão, trata-se do terceiro modo de unidade, segundo o qual é dito uno o que não é dividido pelo gênero.

Quanto à forma, trata-se do quarto modo de unidade, [porque a indivisibilidade da definição é a indivisibilidade da forma].



15. Os diversos modos do ente. A natureza das categorias ou dos predicamentos.

Cada uma das dez categorias ou predicamentos são ditos entes per se. Deve-se saber, entretanto, que o ente não se relaciona com os 10 predicamentos como o gênero para com as espécies. Isto porque o gênero se desdobra nas espécies [por meio de acréscimo] [da diferença específica]. Esta diferença, não participando do gênero, está além da essência do gênero. Ora, nada pode estar além da essência do ente que, por adição ao ente, constitua alguma espécie do ente. Porque aquilo que se situa além do ente nada é e, portanto, não pode ser uma diferença [específica]. Assim, o ente se [desdobra] nas diversas categorias, [não segundo o gênero se desdobra nas espécies], mas segundo os diversos modos [possíveis] de predicação. [Isto é assim porque] os diversos modos de ser seguem os diversos modos [possíveis] de predicação. E isto porque de quantos modos algo é predicado, de tantos modos isso significará algo ser.



16. Os diversos modos do ente. II. A dedução das categorias ou modos do ser.

Qualquer predicamento pode-se relacionar com o seu sujeito de três maneiras:

**A.
Sendo
aquilo
que é o
sujeito.**

**B.
Sendo
algo
inerente
ao
sujeito.**

**C.
Sendo
algo
externo
ao
sujeito.**

Se for algo inerente ao sujeito, poderá sê-lo ainda de modo absoluto, ou de modo não absoluto. Se for algo externo quanto ao sujeito, poderá sê-lo de maneira completamente externa ou de maneira não completamente externa. [Temos então o seguinte quadro de possibilidades:]

**A.
Sendo
aquilo
que é o
sujeito.**

**B.
Sendo
algo
inerente
ao
sujeito:**

***a. De
modo
absoluto.
b. De
modo
não
absoluto***

**C.
Sendo
algo
externo
ao
sujeito:**

***a.
Completamente
externo.
b. Não
completamente
externo.***

O predicado pode ser aquilo que é o sujeito, como quando se diz Sócrates é um animal. Este predicado é dito significar a substância,

que é a primeira categoria. É da substância que as demais categorias se predicam.

De modo absoluto, pode algo ser inerente a uma substância sendo conseqüente à matéria, com o que temos a categoria da quantidade, ou sendo conseqüente à forma, com o que temos a categoria da qualidade.

Se se tratar de algo inerente a uma substância, mas de modo não absoluto, isto é, em relação a uma outra coisa, teremos a categoria da relação.

Se se tratar de uma medida do sujeito, sendo as medidas extrínsecas do sujeito o tempo e o lugar, teremos os seguintes predicamentos:

A. Da parte do tempo, o predicamento do tempo.

B. Da parte do lugar, o predicamento do lugar, que não considera a ordem das partes no lugar e o predicamento da posição, que considera a ordem das partes no lugar.

Se não se tratar de uma medida extrínseca do sujeito, somente poderá ser um predicado pelo modo de hábito, como quando se diz que Sócrates está calçado ou vestido. Assim temos o predicamento

do hábito.

Sendo algo predicado de um sujeito, de tal maneira que esteja apenas parcialmente no sujeito, isto poderá acontecer de duas maneiras:

A. A primeira, como se se trate de algo existente parcialmente no sujeito, mas como princípio, e assim teremos a categoria de ação.

B. A segunda, como se se trate de algo existente parcialmente no sujeito, mas como término, e assim teremos a categoria de paixão.





17. Um outro modo do ser.

De uma maneira [diversa], o ser significa a composição da proposição, a qual o intelecto faz compondo e dividindo. De onde que, [neste sentido], o ser significa que alguma coisa dita é verdade. É assim que dizendo algo ser, significamos com isso uma proposição ser verdadeira. E dizendo não ser, significamos não ser verdadeira.

Deve-se saber que este segundo modo se compara ao primeiro, assim como o efeito à sua causa. De fato, pelo fato de que algo na natureza da coisa é, [é daqui que] se segue a verdade ou a falsidade da proposição, a qual o intelecto pretende significar pela palavra "é".



18. A distinção do ser pela potência e ato.

O ente e o ser significam algo que pode ser dito em potência ou em ato. Da mesma forma, em todos os 10 predicamentos expostos anteriormente, algo poderá ser dito em potência ou em ato. Daqui se segue que cada um dos predicamentos é dividido pelo ato e pela potência.

[Como o livro IX trata da potência e do ato, o que vai dito neste livro V sobre o assunto foi colocado nesta compilação junto com o livro IX].



19. A substância.

O primeiro modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo pelo qual as substâncias particulares são ditas substâncias, assim como os corpos simples, como a terra, o fogo, a água e [outros tais]. E universalmente todos os corpos, como o lápis, o sangue, a carne, e [outros tais]. E também os animais, que são constituídos de tais corpos sensíveis, e as suas partes, como as mãos, os pés e outros tais. Todas estas [coisas] são ditas substâncias, porque não são predicados de outro sujeito, mas os outros [predicamentos] são ditos delas. Esta é, de fato, a substância primeira, a primeira das 10 categorias.

De um outro modo é dito substância aquilo que é a causa do ser da substância [considerada no primeiro modo]. Causa do ser, não como causa extrínseca ou eficiente, mas intrínseca, como a forma. Desta maneira é que a alma do animal é dita substância.

De um terceiro modo, a quiddidade da coisa, significada pela definição [da coisa], é dita ser a substância [da coisa]. Esta quiddidade ou essência da coisa difere da forma que foi dita ser substância pelo segundo modo, assim como a humanidade difere da alma. Porque a forma é parte da essência ou da quiddidade da coisa.



20. O anterior e o posterior. I.

O significado do anterior depende do significado de princípio. Porque princípio em algum gênero é dito ser aquilo que é por primeiro naquele gênero. Anterior é dito ser aquilo que é mais próximo a determinado princípio. Quanto à ordem do princípio e à ordem daquele que é próximo do princípio, isto pode verificar-se de muitas maneiras. De fato, algo pode ser dito princípio de [forma] simples e segundo a natureza, assim como quando dizemos que o pai é princípio do filho. Ou ainda algo pode ser dito princípio por ordenar-se a algo extrínseco, assim como se diz algo ser princípio, anterior ou posterior quanto ao conhecimento, quanto à perfeição, à dignidade, ou [qualquer outra coisa].

Pelo fato de que o anterior e o posterior são ditos por uma ordenação a algum princípio, e o princípio [conforme pode ser visto na parte que tratou deste assunto, é o ponto de partida a partir do qual uma coisa] é, se gera ou se conhece, as diversas acepções de anterior e de posterior serão divididas igualmente em três partes. Na primeira, serão considerados os modos pelo qual algo é dito anterior segundo o movimento e a quantidade. Na segunda, serão considerados os modos pelo qual algo é dito anterior no conhecimento. Na terceira, serão considerados os modos pelo qual algo é dito anterior no ser.

21. Os modos do anterior e posterior segundo o movimento e a quantidade.

O primeiro modo é tomado segundo a ordem no lugar. É o modo segundo o qual algo é dito ser anterior segundo o lugar pelo fato de que é mais próximo a algum lugar determinado. Este lugar determinado pode ser tomado no meio de alguma magnitude, ou no extremo. Por exemplo, na ordem local o centro do mundo pode ser tomado como princípio, ao qual são levados os corpos pesados. Desta maneira ordenamos os elementos dizendo a terra ser o primeiro, a água o segundo, etc. Ou ainda, na ordem local poderia ter sido tomado como princípio o próprio céu, ordenando assim os elementos de tal maneira que o fogo é o primeiro, o ar o segundo, e assim sucessivamente.

O segundo modo é tomado segundo a ordem temporal.

O terceiro modo é tomado segundo a ordem no movimento. Por exemplo, nas coisas naturais, aquilo que está mais próximo ao primeiro movente é dito anterior. Assim, o menino é dito anterior ao homem, porque está mais próximo do primeiro, isto é, do que o gerou.

22. Os modos do anterior e do posterior segundo o conhecimento.

Como o conhecimento é duplo, isto é, existe o conhecimento do intelecto ou da razão e o conhecimento do sentido, diferentemente dizemos algo ser anterior segundo a razão e segundo o sentido.

O primeiro modo é aquele segundo o qual os universais são anteriores aos singulares, no conhecimento pela razão, e os singulares são anteriores aos universais no conhecimento pelo sentido. Isto ocorre porque a razão o é dos universais, e o sentido o é dos singulares. De onde se segue que o sentido não conhece os universais a não ser por acidente, na medida em que conhece os singulares, dos quais se predicam os universais. Assim, o sentido conhece o homem na medida em que conhece Sócrates, que é homem.

Aristóteles diz que, [pelo segundo modo de anterioridade e posterioridade], o acidente é anterior ao todo, no conhecimento pela razão. Com isto ele quer dizer que o acidente é anterior ao composto de sujeito e acidente, isto é, o homem músico não pode ser conhecido pelo intelecto se antes não for conhecido o [acidente] músico. Da mesma maneira, segundo a razão, quaisquer outros simples serão anteriores ao composto, ocorrendo o inverso no conhecimento pelo sentido. No sentido ocorre o inverso porque ao sentido são primeiramente oferecidos os compostos.

[O terceiro modo de anterioridade segundo o conhecimento é aqui omitido].



23. Os modos do anterior e do posterior segundo o ser.

O primeiro modo da anterioridade segundo o ser o é segundo a razão de dependência, segundo a qual são ditas anteriores as coisas que podem ser sem as outras e as outras não podem ser sem as primeiras. Por causa disso é que a substância é dita anterior ao acidente.

O segundo modo da anterioridade segundo o ser provém da divisão do ente em ato e potência. Segundo este modo, uma mesma coisa pode ser dita anterior segundo a potência e posterior segundo o ato. Por exemplo, a metade de uma coisa e uma parte do todo são ditas anteriores à coisa e ao todo, se estiverem em potência. Porém, a metade da mesma coisa e a parte do todo são ditas posteriores à coisa e ao todo se estiverem em ato, porque estas metades e estas partes não se tornam em ato senão pela dissolução da coisa ou do todo. De fato, dividido o todo em suas partes, as partes começam a existir em ato.

[Pode-se concluir que] todos os modos de anterioridade e posterioridade podem ser reduzidos aos modos de anterioridade e posterioridade segundo o ser, e principalmente ao primeiro deles, segundo o qual é dito ser anterior o que pode existir sem os outros, mas não os outros sem ele.





24. As espécies da quantidade.

As principais espécies da quantidade são duas: a multidão ou pluralidade, e a magnitude ou medida. Ambas apresentam a razão da quantidade, na medida em que a multidão é numerável e a magnitude é mensurável.

A multidão é o que é divisível em potência em partes não contínuas.

A magnitude é o que é divisível em potência em partes contínuas.

A magnitude é divisível em partes contínuas de três maneiras. Se for divisível em partes contínuas segundo uma única dimensão, teremos a longitude. Se em duas, teremos a latitude. Se em três, teremos a profundidade.

A pluralidade ou multidão finita é dita número.

A longitude finita é dita linha.

A latitude finita é dita superfície.

A profundidade finita é dita corpo.

Se [houvesse] uma multidão infinita, esta não seria número, porque, sendo infinita, não poderia ser numerada. Da mesma forma, se [houvesse] uma longitude infinita, não seria linha. Porque a linha é uma longitude mensurável. E por causa disso na definição de linha se coloca que suas extremidades são dois pontos. O mesmo pode ser dito da superfície e do corpo.





25. Os modos da quantidade per se.

[O primeiro modo da quantidade per se é aquele pelo qual] a quantidade é significada pelo modo da substância ou do sujeito, assim como a linha, a superfície, ou o número. Qualquer um deste é quantidade substancialmente, porque na definição de qualquer um destes a quantidade é colocada.

[O segundo modo da quantidade per se] pertence ao gênero da quantidade, [e nele a quantidade] é significada pelo modo de um hábito ou paixão de substâncias tais como a linha, que é substancialmente quantidade, ou outras quantidades semelhantes. Assim, muito e pouco [são quantidades] significadas como paixão do número. Longo e breve [são quantidades] significadas como paixão da linha. Largo e estreito [são quantidades] significadas como paixão da superfície. Profundo e alto [são quantidades] significadas como paixão do corpo.

[Em relação à quantidade per se, podemos comentar que] a quantidade, entre todos os acidentes, é o mais próximo à substância. De onde que algumas quantidades são consideradas substâncias, como explicado para com a linha, o número, a superfície e o corpo. [Além disso], somente a quantidade, além da substância, apresenta divisão em partes próprias. A brancura, [que é uma qualidade], não pode ser dividida e, por consequência, nem pode ser compreendido que seja individuada a não ser pelo sujeito. Por isso é que, apenas no gênero da quantidade, algumas são significadas como sujeito, e outras como paixões.



26. Os modos da quantidade por acidente.

O primeiro modo é aquele segundo o qual algo é dito quantidade apenas pelo fato de serem acidentes de alguma quantidade, assim como o branco e o músico são acidentes de algum sujeito que [tem] quantidade.

Por um segundo modo outras coisas são ditas quantidade por acidente não por causa do sujeito no qual estão, mas assim como o movimento e o tempo. O tempo é divisível e contínuo por causa do movimento. O movimento, por causa da magnitude. Não por causa da magnitude daquilo que é movido, mas por causa da magnitude daquilo no qual algo é movido. Pelo fato de que esta magnitude é quantidade, o movimento é quantidade. E por causa que este movimento é quantidade, segue-se então que o tempo é quantidade. Assim, a razão da medida do tempo é uma medida extrínseca. A razão da medida da magnitude é uma medida intrínseca. Por causa disso [Aristóteles] coloca aquelas coisas que não apresentam o ser da quantidade a não ser em virtude de outro, não como sendo da espécie da quantidade, mas sendo quantidade por acidente, como o movimento e o tempo.



27. A relação.

[Ao tratar] acerca do predicamento da relação, [o Filósofos] primeiro coloca os modos das relações segundo se e, segundo, das relações em razão de outro.

Acerca da primeira destas, o Filósofo enumera o modo das relações segundo se e [em seguida] prossegue considerando acerca deles.

Coloca, portanto, os três modos da relações, dos quais o primeiro é aquele segundo o número e a quantidade, assim como a relação do duplo à metade, e a do triplo à terça parte, do múltiplo ao submúltiplo e do continente ao contido. O continente é tomado como sendo aquele que excede segundo a quantidade, pois todo excedente segundo a quantidade contém em si aquele que é excedido, já que é este e ainda mais, assim como o cinco contém em si o quatro, e três côvados contém em si dois côvados.

O segundo modo é aquele segundo o qual a relação é dita segundo a ação e a paixão, ou a potência ativa e passiva, assim como a do calefativo ao calefatível, o que pertence às ações naturais, e a do cortante ao cortável, o que pertence às ações artificiais, e universalmente a todo ativo ao passivo.

O terceiro modo é aquele segundo o qual o mensurável é dito ser relativo à medida. Aqui a medida e o mensurável não são tomados segundo a quantidade, pois isto pertenceria ao primeiro modo, no qual ambos são ditos relativos a ambos, isto é, o duplo é dito relativo à metade, e a metade é dita relativa ao duplo. [Em vez disso, aqui a medida e o mensurável são tomados] segundo o ser medida da verdade. De fato, a verdade da ciência é medida pelo cognoscível, pois pelo fato da coisa ser ou não ser é que a sentença sabida é verdadeira ou falsa, e não inversamente. Por causa disso não se relacionam mutuamente a medida ao mensurável e vice versa, como nos outros modos, mas somente o mensurável à medida. Semelhantemente também a imagem é dita relacionar-se àquilo de quem é imagem como o mensurável à medida, pois a verdade da imagem é medida pela coisa de que é imagem.

A razão destes modos é a seguinte.

Como a relação, a qual está nas coisas, consiste numa certa ordenação de uma coisa a outra, é necessário existirem tantos modos de tais relações quantos forem os modos pelos quais uma coisa possa se ordenar a outra. Ora, uma coisa pode se ordenar a outra segundo o ser, na medida em que o ser de uma coisa depende da outra, e assim teremos o terceiro modo; ou segundo a virtude ativa e passiva, segundo o qual uma coisa recebe de outra, ou a outra confere algo, e assim teremos o segundo modo; ou ainda segundo que a quantidade de uma coisa possa ser medida pela outra, e assim teremos o primeiro modo.

Já a qualidade da coisa, enquanto tal, não diz respeito senão ao sujeito em que está, de onde que segundo a mesma uma coisa não se ordena a outra, senão na medida em que uma qualidade toma razão de potência passiva ou ativa, na medida em que é princípio de ação e paixão; ou por razão da quantidade ou de algo pertencente à quantidade, assim como quando algo é dito mais branco do que outro, ou semelhante, se possuir alguma quantidade una.

Quanto aos outros gêneros, mais eles se seguem à relação do que as podem causar. Assim, o predicamento do tempo consiste em alguma relação ao tempo, enquanto que a do lugar, ao lugar. A posição também implica em uma ordenação das partes, enquanto que o hábito ou possessão numa relação do paciente ao possuído.



28. Das relações que se seguem à ação e à paixão.

As relações que se seguem à ação e à paixão podem sê-lo de dois modos: de um primeiro modo, segundo a potência ativa e passiva e, de um segundo modo, segundo os atos destas potências, que são o agir e o padecer.

Assim, o calefativo é dito relativamente ao calefactível segundo a potência ativa e passiva, pois o calefativo é aquilo que pode aquecer, enquanto que o calefactível é aquilo que pode ser aquecido. Já o calefaciente é dito relativamente ao calefacto, e o cortante ao cortado segundo os atos destas potências.

Este modo de relação difere dos anteriores pois [nas] que são segundo o número não há ações, como já se tinha explicado na Física, onde o Filósofo mostra que as [coisas] matemáticas são abstraídas do movimento, e por isso não pode haver nelas tais ações, que são segundo o movimento. Somente por uma [certa] semelhança [pode-se dizer] haver ações nos números, como o multiplicar, o dividir e outras tais.

Deve-se saber também que dos relativos que são ditos segundo a potência ativa e passiva, há diversidade segundo tempos diversos. Alguns destes são ditos relativos segundo o tempo passado, assim como o pai ao filho, porque aquele gerou e este foi gerado, os quais diferem segundo o ter feito e o ter sido feito. Já outros são ditos relativos segundo o tempo futuro, assim como o que fará se refere ao a ser feito.

Também a este gênero de relação se reduzem aquelas relações que são ditas segundo a privação e a potência, como o impossível e o invisível, pois algo é dito impossível [para este ou para aquele]; e semelhantemente com o invisível.



29. Das relações segundo que o mensurável é dito relativo à medida.

Este terceiro modo de relação difere dos anteriores pois nos anteriores cada um [dos termos] é dito relativo pelo fato do mesmo referir-se ao outro, e não pelo fato do outro referir-se a si. Assim, o duplo se refere à metade, e vice-versa, e o pai ao filho, e vice versa. Segundo este terceiro modo, porém, algo é dito relativo somente pelo fato de que algo se refere a si, assim como é evidente que o sensível e o cognoscível ou intelegível são ditos relativos porque outras [coisas] se referem aos mesmos. Algo é dito cognoscível por se ter ciência do mesmo. Semelhantemente, sensível é dito o que pode ser sentido.

De onde que estas coisas não são ditas relativas por causa de algo que haja da parte delas mesmas, como a quantidade, a qualidade, a ação ou a paixão, assim como ocorria nas relações anteriores; mas são ditas relativas por causa das ações dos outros que todavia não terminam nelas. De fato, se o ver fosse uma ação do vidente que se [estendesse até a coisa vista e] a alcançasse, assim como a calefação [se estende até] ao calefactível, então assim como o calefactível se refere ao calefaciente, assim também o visível se referiria ao vidente. Mas ver, intelegir e tais ações, conforme é explicado no nono livro da Metafísica, permanecem nos agentes e não transitam às coisas [vistas e intelegidas, pois] o visível e o cognoscível não padecem algo pelo fato de serem intelegidos ou vistos. Por causa disso, [as coisas intelegidas e vistas] não se referem [aos inteligentes e videntes], mas [apenas vice versa].

Semelhantemente ocorre com todas aquelas coisas nas quais algo é dito relativamente por causa da relação de outro para com ele, como o direito e o esquerdo na coluna. Como o direito e o esquerdo designam princípios de movimentos nas coisas animadas, não podem ser atribuídos à coluna e a algo inanimado senão na medida em que os animados de algum modo se [relacionam] para com ela, assim como quando a coluna é dita direita, porque o homem lhe é esquerdo.

Semelhantemente ocorre com a imagem em relação ao exemplar, e com o dinheiro, pelo qual se [estipula] o preço da venda.

Em todas estas coisas toda a razão de referência em ambos os extremos [depende de só um deles], e por isso todos estes tais de algum modo estão [um para o outro] assim como o mensurável e a medida, porque qualquer coisa é medida por aquilo de que depende.

Deve-se saber, porém, que embora a ciência segundo o nome pareça referir-se ao cognoscente e ao cognoscível, já que dizemos ciência do cognoscente e ciência do cognoscível, e dizemos também intelecto do inteligente e intelecto do intelegível; todavia o intelecto, segundo que é dito relativamente a algo, não o é dito relativamente àquele que é o seu sujeito, pois assim se seguiria que o mesmo relativo seria dito duas vezes. De fato, consta que o intelecto é dito relativamente ao intelegível, assim como ao objeto. Se, portanto, fosse dito relativamente ao inteligente, seria duas vezes dito relativamente, e como o ser do relativo consiste em se achar de algum modo para com outro, seguir-se-ia que a mesma coisa possuiria um ser duplo.

E semelhantemente, é patente acerca da visão que ela não é dita relativamente ao vidente, mas ao objeto que é a cor.

Não obstante, pode-se dizer corretamente que a visão seja do vidente, pois a visão se refere ao vidente, não na medida em que é visão, mas na medida em que é acidente ou potência do vidente. De fato, a relação diz respeito a algo externo, não, todavia, ao sujeito, senão na medida em que é acidente.

Assim fica claro que estes são os modos pelos quais [as coisas] são ditas relativas per se.



30. Das relações que o são em razão de outro.

Há três modos pelos quais as coisas são ditas relativas não per se, mas segundo outro.

O primeiro é quando algumas [coisas] são ditas relativas por causa de seus gêneros serem relativos, assim como quando a Medicina é dita relativa, porque a ciência é dita relativa.

O segundo modo é quando [coisas] abstratas são ditas relativamente, porque os concretos que possuem aqueles abstratos são ditos relativamente, assim como a igualdade e a semelhança são ditos relativos. A igualdade e a semelhança, segundo o nome, porém, não são ditos relativamente.

O terceiro modo é quando o sujeito é dito relativamente por razão de acidente, assim como quando o homem ou o branco são ditos relativamente a algo, porque a ambos lhes acontece serem duplos. Segundo este modo a cabeça é dita relativamente, pelo fato de ser parte.





LIVRO VI

O MODO PELO QUAL A METAFÍSICA CONSIDERA O ENTE

1. Propósito do livro sexto.

No livro IV Aristóteles mostrou que a Metafísica considera o ente e o uno, e as coisas que se seguem ao uno enquanto tal. A partir daqui começa a determinar o ente e aquilo que se segue ao ente. [É o propósito deste livro VI introduzir a determinação do ente], mostrando de que modo compete à ciência da Metafísica considerar sobre o ente.



2. *Que convém à Metafísica, assim como às demais ciências, a consideração dos princípios.*

O ente é o sujeito da ciência da Metafísica. Ora, qualquer ciência deve inquirir os princípios e as causas de seu sujeito, que o são deste sujeito enquanto tal. Portanto, importa que na ciência da Metafísica se inquiram acerca dos princípios e das causas dos entes, enquanto entes. E assim é em todas as demais ciências.

3. As diferenças entre a Metafísica e as demais ciências quanto à consideração dos princípios e das causas.

[A Metafísica considera qualquer ente enquanto ente]. Todas as ciências particulares são acerca de algum gênero particular de ente. Nenhuma destas ciências determina o ente em comum, nem de algum ente em particular enquanto ente. Por exemplo, a aritmética não determina sobre o número enquanto ente, mas enquanto número. É próprio porém da Metafísica considerar qualquer ente enquanto ente.

[É próprio da Metafísica considerar a quiddidade das coisas]. Pertence à mesma ciência considerar do ente enquanto ente e a quiddidade das coisas, porque qualquer coisa tem o ser pela sua quiddidade. Por isso, as ciências particulares não fazem nenhuma determinação acerca da quiddidade da coisa e da definição que significa esta coisa, mas a partir do que algo é prosseguem a outras coisas, usando da [quiddidade da coisa] como princípio demonstrado para demonstrar o restante. Estas ciências particulares ou consideram a quiddidade de seu sujeito como algo manifesto pelos sentidos, ou aceitam a quiddidade de seu sujeito tomando-a de alguma outra ciência, assim como a geometria aceita o que seja a magnitude da filosofia primeira. E assim, a partir da quiddidade que é tomada por conhecida ou pelos sentidos ou por ser tomada de outra ciência, estas ciências particulares demonstram as paixões próprias que segundo si estão em [seu] sujeito.

4. Que a Física é uma ciência teórica.

Toda ciência pode ser ativa, factiva ou teórica. Agir e fazer diferem entre si pelo fato de que o agir se dá segundo uma operação que permanece no próprio agente, como escolher, entender e assim por diante. Desta maneira, as ciências ativas são ditas ciências morais. O fazer se dá segundo uma operação que transita e transforma uma matéria exterior, assim como o serrar [a madeira]. Desta maneira, as ciências factivas são ditas artes mecânicas.

A Física não diz respeito ao ente enquanto tal, mas a um certo gênero de ente,, que são as substâncias naturais, que tem em si o princípio do movimento e do repouso. Por causa disso, fica manifesto que a Física não pode ser uma ciência nem ativa, nem factiva. Que a Física não seja uma ciência factiva é manifesto, porque o princípio das ciências factivas está no faciente, e não no feito, que é o [objeto] artificial. Ora, [isto não ocorre nas coisas naturais, porque] o princípio do movimento das coisas naturais está nas próprias coisas naturais. Que a Física não seja uma ciência ativa igualmente é manifesto, porque o princípio das ciências ativas está no agente e não na própria ação. Assim, portanto, toda ciência só pode ser ou ativa, ou factiva, ou teórica, segue-se que a Física é uma ciência teórica. Ela é uma ciência teórica ou especulativa acerca de um determinado gênero de ente, que é o ente móvel, sujeito da Física.

5. O modo próprio de definir da Física.

Dentre as coisas que são definidas, algumas são definidas assim como é definido "*nariz curvo*", enquanto outras são definidas assim como é definido "*côncavo*". Estas duas definições diferem, porque a definição de "*nariz-curvo*" é tomada com a matéria sensível, enquanto que a concavidade é definida sem a matéria sensível.

Todas as coisas naturais são definidas de maneira semelhante à definição de "*nariz-curvo*". De fato, a definição de qualquer coisa natural não pode ser colocada sem que nela se inclua o movimento. Ora, este movimento é uma consequência da matéria sensível que é posta em sua definição. E [que o movimento seja uma consequência da matéria sensível, isto acontece] porque a cada matéria sensível compete o seu movimento próprio. A partir disto fica manifesto qual seja o modo de se inquirir a quiddidade das coisas naturais, e de definir na ciência natural, [modo este] que é com a matéria sensível.

A respeito da alma, algumas são objeto de especulação da Física, a saber, todas as que não são definidas sem a matéria sensível. Está dito no livro II do tratado De Anima, que a alma é o ato primeiro do corpo físico orgânico que tem potência à vida. A alma, na medida em que não é ato de um tal corpo, não pertence à consideração da Física, isto é, se esta alma pode ser separada do corpo.

6. O modo próprio de definir da matemática.

A matemática não é uma ciência nem factiva, nem ativa, visto que considera coisas que são sem movimento, sem o que não pode ocorrer ação ou o fazer [algum objeto]. Portanto, a matemática somente pode ser uma ciência teórica.

A matemática é uma ciência especulativa de certas [coisas] na medida em que são imóveis e separadas da matéria sensível, ainda que segundo o ser não sejam imóveis ou separáveis. A [natureza ou] ratio destas [coisas] é sem a matéria sensível, assim como o curvo. Nisto a matemática difere da Física, porque a Física considera aquelas coisas cujas definições são com a matéria sensível. Já a matemática considera aquelas coisas cujas definições são sem a matéria sensível. E por isso, apesar das coisas que a matemática considera não serem separadas, todavia as considera enquanto são separadas.

7. O modo próprio de definir da Metafísica.

Se algo existe que seja imóvel segundo o ser, e por conseguinte, sempre eterno e separável da matéria segundo o ser, fica manifesto que sua consideração pertence a uma ciência teórica. Isto porque a consideração das ciências ativas e factivas é acerca de algum movimento.

Todavia, a consideração destes [seres] imóveis segundo o ser, posto que o deve ser por uma ciência teórica, não pertence à Física, porque pertence a ela considerar os seres móveis. Da mesma forma, a consideração deste ente não pertence à Matemática, porque a matemática não considera os entes separáveis segundo ser, mas segundo a razão.

Importa, portanto, que a consideração deste tipo de ente, imóvel segundo o ser, e separado da matéria, pertença a alguma outra ciência anterior às duas preditas, isto é, à física e à Matemática. É à Metafísica que pertence o estudo dos entes separáveis segundo o ser, e que são completamente imóveis.



8. Observações sobre a Metafísica.

As primeiras causas dos entes que se geram devem ser necessariamente não geradas, senão as gerações se sucedem ao infinito. E mais principalmente destes entes, que são completamente imóveis e imateriais. Portanto, fica claro que a ciência que trata destes entes é a primeira entre todas e é aquela que considera as causas comuns a todos os entes.

Segue-se daí que as causas do que trata a Metafísica são causas do ente enquanto ente. Daqui se segue que Aristóteles pretendeu realmente afirmar, ao contrário da opinião de alguns comentaristas, que Deus não é apenas causa do movimento dos céus, mas também causa de sua substância.

Portanto, deve-se concluir observando que pertencem à consideração da Metafísica os entes que são separados segundo o ser e a razão da matéria e do movimento, mas não todavia apenas eles. A Metafísica, de fato, considera também os objetos sensíveis, mas enquanto seres.



9. *As partes da filosofia teórica.*

Conclui-se do que foi dito que três são as partes da filosofia teórica. São estas a matemática, a Física e a Teologia, que é a filosofia primeira.



10. As razões porque a *Metafísica* é dita *Teologia*.

[A primeira razão consiste em que é] manifesto que, se em algum gênero de coisa existe algo divino, existirá nesta natureza, a saber, a do ser imóvel e separado da matéria, objeto de consideração da *Metafísica*.

[A segunda razão consiste em que] a ciência honorabilíssima diz respeito aos mais honoráveis gêneros de entes, nos quais estão contidas as coisas divinas. Portanto, sendo esta ciência honorabilíssima entre todas, por ser a mais honorável das ciências teóricas, fica manifesto que esta ciência diz respeito às coisas divinas, e por isso é dita *Teologia*, como um discurso acerca do divino.





11. Levantamento de uma questão.

[Deve-se colocar o problema de] se a Metafísica é uma ciência universal, considerando o ente universalmente, ou se a sua consideração diz respeito a algum gênero determinado de ente. Esta questão é colocada porque pareceria que a Metafísica dissesse respeito a alguma natureza determinada, isto é, à dos seres separáveis e imóveis.

[Esta questão pode ser resolvida considerando que] se não houvesse nenhuma outra substância além das naturais, das quais trata a Física, a Física seria a ciência primeira. Mas, existindo alguma substância imóvel, esta será anterior à substância natural. Por consequência, a ciência que considera tal substância será a filosofia primeira. E, por ser a primeira, por causa disso será [também] universal, e competirá a ela especular do ente enquanto ente, e de sua essência, e das coisas que pertencem ao ente enquanto ente. Isto porque, no princípio do livro IV foi explicado que a ciência do primeiro ente e do ente em comum é a mesma.





LIVRO VII

I. A DIVISÃO DO RESTANTE DO TRATADO DA METAFÍSICA.

1. A divisão do restante do tratado da Metafísica.

A partir do livro VII se inicia a determinação do ente per se.

Esse restante da Metafísica é dividido em duas partes. Na primeira, se determina do ente, dos livros de VII a XI. Na segunda, se determina dos primeiros princípios do ente, no livro XII.

O Ente:
Livros
VII - XI
Os
primeiros
princípios
do Ente:
Livro XII

Como o ente e o uno se seguem mutuamente, por isso em primeiro, lugar, ao tratar do ente, Aristóteles determina do ente, nos livros de VII a IX e, em segundo lugar, Aristóteles determina do uno, nos livros X e XI.

**O Ente:
Livros
VII - VIII -
IX.**

**O Ente:
Livros
VII - XI
O Uno:
Livros X
- XI**

**Os
primeiros
princípios
do Ente:
Livro XII**

O ente per se, que existe fora da alma, pode ser dividido de duas maneiras, conforme foi explicado no livro V. A primeira maneira é segundo a divisão pelos 10 predicamentos ou categorias. A segunda maneira é segundo a divisão em potência e ato. Portanto, a primeira parte deste restante do tratado da Metafísica estará dividida em duas. Nos livros VII e VIII se tratará do ente enquanto dividido em 10 predicamentos, e no livro IX se tratará do ente enquanto dividido pela potência e ato.

**O
Ente:
Livros
VII -
XI**

**O
Ente:
Livros
VII/
VIII/
IX**

***Dividido pelos
10
Predicamentos:
L. VII/VIII***

***Dividido pela
Potência e
Ato: L. IX***

**O
Uno:
Livros
X/XI**

**Os
Primeiros
Princípios
do Ente:
Livro XII.**





II. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DO ENTE SEGUNDO A DIVISÃO EM 10 PREDICAMENTOS.

1. Para tratar do ente segundo a divisão em 10 predicamentos, basta tratar do predicamento da substância.

Aquilo que é primeiro entre os entes por ser ente de modo simples [simpliciter] e não segundo algo, demonstra a natureza do ente de maneira suficiente. Ora, a substância é algo assim. Portanto, é suficiente para que se conheça a natureza do ente tratar da substância.

[Para esclarecer este argumento, devemos primeiramente mostrar com maior clareza que a substância é o primeiro ente. Tendo mostrado então que a substância é o primeiro ente, devemos então mostrar de quantas e quais maneiras isso pode vir a se dar].



2. Que a substância é o primeiro ente.

Conforme está explicado no livro V, o ente é dito de múltiplas maneiras. Alguns entes significam "*aquilo que é este algo*", isto é, a substância. Outros significam a qualidade ou a quantidade, ou algum outro dos predicamentos. E o ente sendo dito de tantas maneiras, fica manifesto que, entre todos os entes, o primeiro é aquele que significa a substância.

[Que a substância seja o primeiro ente pode ser demonstrado do seguinte modo]. Aquilo que é per se e de modo simples em qualquer gênero é anterior àquilo que é por outro e segundo algo. Ora, a substância é o ente de modo simples e por si mesmo. Todos os demais gêneros além da substância são entes segundo algo e por causa da substância. Portanto, a substância é primeira entre todos os entes.



3. De quantas maneiras vem a se dar que a substância é o primeiro entre todos os entes.

[Dizer que algo é primeiro entre outros é o mesmo que dizer que este algo é anterior a estes outros]. [Mas, conforme explicado no livro V, o significado de anterior depende do significado de princípio, porque anterior é dito ser aquilo que é mais próximo a determinado princípio]. [Ora, o que é comum a todos os princípios, ainda conforme o livro V, é ser o ponto de partida a partir do qual uma coisa é, se gera ou se conhece]. [Assim, ainda segundo o livro V, como algo é dito anterior por ordenação a algum princípio, a anterioridade, por consequência, pode ser entendida segundo o ser, segundo o conhecimento, ou segundo o movimento e a quantidade]. [Desta maneira, explicitar de quantas e quais maneiras vem a se dar que a substância é a primeira entre os outros entes é o mesmo que explicar que] a substância pode ser primeira entre os demais entes de três maneiras:

- A. Segundo o conhecimento**
- B. Segundo a definição**
- C. Segundo o tempo.**

[A substância é primeira entre os predicamentos quanto ao tempo]. [De fato], nenhum dos demais predicamentos é separável da substância, somente a substância é separável dos demais. Nenhum acidente é encontrado sem a substância, mas alguma substância pode ser encontrada sem acidente. Por causa disso a substância é anterior pelo tempo.

[A substância é primeira entre os predicamentos quanto à definição]. Que a substância seja primeira entre os predicamentos quanto à definição, isto fica patente, porque na definição de qualquer acidente importa colocar a definição da substância. Por isto, assim como o animal é anterior, quanto à definição, ao homem, porque a definição de animal é posta na definição de homem, pela mesma razão a substância é anterior, quanto à definição, ao acidente.

[A substância é primeira entre os predicamentos quanto ao conhecimento]. Também fica patente que a substância é anterior aos demais predicamentos na ordem do conhecimento. [De fato], é anterior, segundo o conhecimento, aquilo que é mais conhecido e mais manifesta [uma dada] coisa. Ora, uma coisa qualquer é tanto mais conhecida quando sua substância é conhecida do que quando sua quantidade ou qualidade é conhecida.



III. A ORDEM PARA SE PROCEDER NA DETERMINAÇÃO DA SUBSTÂNCIA.

1. De que modo deve ser tomada a substância a ser determinada na *Metafísica*.

[Como a substância é dita de diversos modos, deve-se colocar de qual destes modos deve-se entender a substância que irá se determinar na *Metafísica*]. [Portanto, a seguir se colocam os modos em que a substância pode ser entendida, e em qual destes modos irá ser determinada na *Metafísica*]. A substância pode ser dita, pelo menos, de quatro modos.

O primeiro modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo segundo o qual a quiddidade, a essência ou a natureza da coisa é dita ser sua substância.

O segundo modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo segundo o qual o universal é dito ser substância, segundo [a teoria das idéias dos Platonistas].

O terceiro modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo segundo o qual o primeiro gênero parece ser a substância de qualquer coisa. Por este terceiro modo o uno e o ente são colocados como sendo as substâncias de todas as coisas.

O quarto modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo segundo o qual o sujeito, isto é, a substância particular, é dita ser substância.

O modo pelo qual deve ser tomada a substância a ser determinada pela *Metafísica* é o modo segundo o qual "*isto*", ou "*este sujeito*", ou seja, a substância primeira é dita substância. [E o motivo disto é porque] este sujeito é o que mais parece ser substância.

2. A divisão da substância primeira.

O sujeito, ou a substância primeira, ou a substância particular, divide-se em três: na matéria, na forma e no composto de ambos. Esta divisão não é segundo gênero e espécie, mas de algo analogicamente predicado. A matéria, a forma, e o composto de ambos se predicam analogicamente da substância e nesta predicação guardam entre si ordem de anterioridade e posterioridade. De fato, tanto o composto, quanto a matéria, quanto a forma particular são ditas substância, mas não na mesma ordem. Por isso, mais adiante teremos de inquirir acerca desta ordem.

[A divisão acima posta pode ser exemplificada do seguinte modo]. Os seres artificiais podem servir para exemplificar a divisão acima feita. [Numa estátua], o cobre é a matéria, a figura é a forma, e a estátua o composto de ambos. Deve-se notar, entretanto, que esta exemplificação não é segundo a verdade, mas segundo uma semelhança de proporção. Isto porque a figura e as demais formas dos seres artificiais não são substância, mas acidentes. Mas, porque a figura em relação ao cobre nas coisas artificiais se acha assim como a forma substancial em relação à matéria nas coisas naturais, por causa disso utilizou-se deste exemplo, para que se manifestasse o desconhecido pelo manifesto.

3. A forma é mais substância do que a matéria.

A forma é anterior à matéria. A matéria é o ente em potência, e a forma é o ato dela. Ora, o ato naturalmente é anterior à potência. Simplesmente [simpliciter] falando, o ato é anterior à potência no tempo, porque a potência não pode ser movida ao ato a não ser pelo ente em ato. Entretanto, em uma e mesma coisa, a qual às vezes está em potência e às vezes está em ato, a potência precede ao ato no tempo. Desta maneira, fica claro que a forma é anterior à matéria, e é mais ente do que a matéria. E isto porque a matéria não se torna ente em ato a não ser pela forma. Logo, a forma é mais ente do que a matéria.

4. A forma é mais substância do que o composto.

[Pelo fato de que a forma seja mais substância do que a matéria], segue-se que pela mesma razão a forma é anterior ao composto de ambos, na medida em que no composto existe algo de matéria. Por causa disso, o composto participa em algo da matéria. E por isso fica patente que, se a forma é anterior à matéria, será anterior [também] ao composto.

5. Que os filósofos antigos colocaram somente a matéria ser substância.

[O raciocínio dos antigos filósofos foi o seguinte]. Se a própria matéria não é substância, não será possível compreender o que mais, além da matéria, poderia ser a substância. Porque, se nas coisas sensíveis, nas quais manifestamente existe a substância, se removem todas as coisas que, de maneira manifesta, não são substância, nada fica, ao que parece, que não seja a matéria. De fato, nos corpos sensíveis, que todos acreditam serem substâncias, algumas coisas são como paixões destes corpos. Por exemplo, o quente, o frio, e outras coisas assim. Estas, manifestamente, não são substâncias. Nos corpos sensíveis, outras coisas são gerações, corrupções e movimentos. Estas também manifestamente não são substância. E depois de tudo isso, nos corpos sensíveis são encontradas as dimensões, isto é, a longitude, a latitude e a profundidade, que, sendo quantidades, também não podem ser a substância. A quantidade, manifestamente, não é substância, mas aquilo em que as preditas dimensões estão, como primeiro sujeito delas, é a substância. Ora, removidas estas dimensões, nada parece permanecer a não ser o objeto delas. Este é a matéria. Assim, estas considerações parecem mostrar que é necessário não somente que a matéria seja substância, mas que somente a matéria seja substância.

6. Comentário de Aristóteles ao raciocínio dos antigos filósofos.

Ao realizarem este raciocínio, os antigos filósofos se enganaram, por ignorarem a forma substancial. Eles não conseguiram alcançar [o entendimento da forma substancial], porque o intelecto deles ainda não tinha se elevado àquilo que é supra sensível. A forma substancial, de fato, não é sensível a não ser por acidente. Por causa disso, os antigos filósofos não alcançaram o conhecimento da mesma, para que a soubessem distinguir da matéria. Mas todo o sujeito, que nós colocamos ser composto de matéria e forma, estes filósofos diziam ser a matéria primeira, como o cobre, a água e outros tais. O que estes filósofos diziam ser formas é aquilo que nós dizemos serem acidentes, como as quantidades e as qualidades, das quais o sujeito próprio não é a matéria primeira, mas a substância composta que é a substância em ato.

O raciocínio dos antigos filósofos, mostrando que somente a matéria é substância, a partir do que foi dito acima, mostra ser proveniente da própria ignorância da matéria.

7. O que é a matéria.

Já que, conforme mostrado, o raciocínio dos antigos filósofos, pelo qual eles deduziam somente a matéria ser substância, provém, na verdade, da ignorância da matéria, faz-se necessário aqui colocar o que seja a matéria segundo a verdade.

A matéria em si mesma não pode ser conhecida de modo suficiente, a não ser pelo movimento. Sua investigação, portanto, parece principalmente pertencer à Física. A matéria é dita ser aquilo que, segundo si mesmo, isto é, considerado segundo sua essência, de forma alguma é nem substância, nem qualidade, nem qualquer um dos demais predicamentos, pelos quais o ente é dividido ou é determinado. E isto principalmente aparece no movimento. É necessário que o sujeito da mutação e do movimento ser outro, falando per se, de ambos os termos do movimento, conforme está provado no primeiro livro da Física. Assim, sendo a matéria do sujeito primeiro subjacente não apenas aos movimentos, que são segundo a qualidade, a quantidade, e os demais acidentes, como também às mutações que são segundo a substância, é necessário que a matéria seja outra, segundo sua essência, a todas as formas substanciais e suas privações, que são os termos das gerações e das corrupções, e não somente que seja outra além da qualidade, da quantidade, e dos demais acidentes.



8. *Demonstra-se o mesmo que anteriormente, mas por via de predicação.*

Existe uma outra maneira de se demonstrar a diversidade da matéria de todas as formas, por via de predicação. [Neste sentido, deve-se dizer que] é necessário existir algo de quem se prediquem todas as [formas anteriormente mencionadas]. E isto de tal maneira que seja diverso o ser deste sujeito, do qual todas [formas anteriormente mencionadas] se predicam, e cada uma [destas formas anteriormente mencionadas] que deste sujeito se predicam. Esta diversidade deve ser entendida segundo a quiddidade e a essência.

[Para se entender o que acabou de ser colocado, deve-se colocar que existem dois modos diferentes de predicação]. [Existem dois tipos de predicação: a predicação unívoca e a predicação denominativa]. A predicação unívoca é aquela segundo a qual o gênero é predicado da espécie, na definição das quais espécies o gênero é colocado. [Nesta forma de predicação], não diferem pela essência o animal e o homem, [isto é, o gênero e a espécie]. A predicação denominativa é aquela segundo a qual o branco é predicado do homem. [Neste tipo de predicação], a quiddidade [ou essência] do branco é diferente da quiddidade do homem. A predicação que se tratou na demonstração acima, então, não pode ser entendida no sentido da predicação unívoca, mas sim no sentido da predicação denominativa. Assim como os demais predicamentos se predicam denominativamente da substância, assim também a substância se predica denominativamente da matéria. Assim como a substância difere em essência dos demais acidentes, assim a matéria, por essência, difere das formas substanciais.

[Conclui-se que de tudo isto se segue que] aquilo que é o último sujeito per se não é substância, nem quantidade, nem alguma outra coisa que esteja em algum gênero do ente.

[Deve-se observar, finalmente, que] as negações também não podem ser predicadas univocamente da matéria. Assim como as formas estão por essência além da matéria, assim também as negações das formas, que são as próprias privações, [estão por essência além da matéria]. Se as negações existissem per se na matéria, jamais a forma poderia ser recebida na matéria [sem que esta fosse destruída].



9. *É impossível que a matéria seja a substância por excelência.*

Duas coisas são aquelas que por excelência parecem ser da substância. A primeira é que [aquilo que se diz] substância seja separável. Assim como o acidente não é separável da substância, mas a substância é separável do acidente. A segunda é que [aquilo que se diz] substância seja "*este algo demonstrado*". Assim como os demais gêneros, [isto é, os acidentes], não são "*este algo*", [e o gênero da substância o é].

[Estas duas características não convêm à matéria]. O ser separável e o ser "*este algo*" não convêm à matéria. [De fato], a matéria não pode existir per se sem a forma pela qual ela é ente em ato, sendo per se apenas em potência. [Igualmente], a matéria não é "*este algo*" a não ser pela forma pela qual se torna em ato.

10. A forma e o composto de matéria e forma são mais substância do que a matéria.

[A argumentação precedente mostra também que] a forma e o composto de matéria e forma são mais substância do que a matéria. Quanto ao composto, isso acontece porque ele é separável, e é "este algo". Quanto à forma, apesar de não ser separável, e não ser "este algo", todavia, é por ela que o composto se torna ente em ato, de maneira que possa ser separável e possa ser "este algo".



11. Qual das três divisões da substância primeira deve ser tratada pela Metafísica.

A substância primeira foi dividida em matéria, forma e composto. Todavia, embora tanto a forma quanto o composto sejam mais substância do que a matéria, para a presente finalidade devemos pôr de lado o composto. Isto se fará por duas razões:

A. Porque o composto é posterior, segundo a natureza, tanto à matéria quanto à forma, já que qualquer composto é posterior ao simples dos quais é composto. Por causa disso, o conhecimento da matéria e da forma precede o conhecimento da substância composta.

B. Porque o composto é manifesto aos sentidos, e por isso não é necessário

**deter-se no
conhecimento
dele.**

Também da matéria não se irá tratar, por ser de algum modo manifesta. Dizemos ser manifesta "*de algum modo*", porque segundo sua essência não é possível que seja conhecida, sendo a forma o princípio do conhecimento. A matéria é conhecida por uma certa semelhança de proporção. Assim como as formas sensíveis se acham em relação às formas artificiais, assim a matéria primeira se acha em relação às formas sensíveis. Por causa disso é que se diz no livro I da Física que a matéria é conhecida segundo uma analogia.

Portanto, somente resta pesquisar acerca da forma, porque esta é maximamente dubitável.



12. Que, ao se tratar da substância como forma, tratar-se-á primeiro das substâncias sensíveis e sua essência.

Deveremos tratar primeiramente das substâncias sensíveis porque estas substâncias são manifestas por todos. Já as substâncias não sensíveis, nem todos nelas confiam. Portanto, primeiro deveremos pesquisar acerca das substâncias sensíveis como sendo mais conhecidas [por todos].

Deveremos especular primeiro da essência ou quiddidade das substâncias sensíveis.

13. A razão de se começar pela essência das substâncias sensíveis.

Deve-se primeiro determinar a essência das substâncias sensíveis porque isto é preparatório ao trabalho para que, a partir destas substâncias sensíveis, que para nós são manifestas, passemos às substâncias inteligíveis, das quais principalmente temos intenção [de tratar].

É assim que a disciplina opera em todos os homens, que, a partir das coisas que são menos conhecidas segundo a natureza, se proceda àquelas que são mais conhecidas segundo a natureza. Isto acontece porque toda disciplina começa por aquelas coisas que são mais fáceis de serem aprendidas, que são as coisas mais conhecidas por nós, as quais são freqüentemente aquelas que são menos conhecidas segundo a natureza. [Começando por estas, a disciplina nos encaminha] àquelas que são mais conhecidas segundo a natureza, porém, menos conhecidas para nós.

Para nós, cujo conhecimento se inicia pelo sentido, são mais conhecidas as coisas mais próximas ao sentido. Mas, segundo a natureza, são mais conhecidas aquelas coisas que por sua natureza são mais cognoscíveis. E estas são aquelas coisas que são mais entes, e aquelas que são mais remotas aos sentidos. Já as coisas que são mais fracamente conhecidas segundo a natureza são aquelas que pouco ou nada tem de ente. Na medida em que algo é ente, segundo isto é cognoscível.

Aqui fica patente que os acidentes, os movimentos e as privações pouco ou nada têm de entidade. E, todavia, estas são as coisas que são mais conhecidas por nós, mais do que as substâncias das coisas, porque elas são mais próximas aos sentidos, porque per se caem debaixo do sentido como sensíveis próprios ou comuns. As formas substanciais, porém, caem debaixo do sentido por acidente, e não per se.

IV. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. O QUE É, DE QUEM É, E SE DIFERE DAQUILO DE QUEM É

1. Que os acidentes não pertencem à essência das substâncias sensíveis.

A primeira coisa que se deve dizer da essência das substâncias sensíveis é que é necessário que seja algo que se predique [da substância] per se. As coisas que são predicadas de outra por acidente não pertencem à essência desta outra coisa.

Se perguntarmos quem tu és, não poderíamos responder dizendo que tu és músico. Isto porque tu não és músico segundo ti mesmo, isto é, porque o músico não se predica de ti per se, mas por acidente. E daí se segue que o ser do músico não é o teu ser, porque aquelas coisas que pertencem à qüididade do músico não são a tua qüididade. Pertencem à tua essência aquelas coisas que de ti se predicam per se e não por acidente, assim como de ti se predicam homem, animal, substância, racional, sensível, e outras tais.

2. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente.

1.

Não apenas na substância existe composição, mas também nos demais predicamentos. Assim como nas substâncias sensíveis compostas existe a matéria, que é subjacente à forma substancial, assim também os demais predicamentos têm o seu sujeito. De onde [se segue] que assim como o fogo é um certo composto de matéria e forma substancial, assim também existe uma certa composição de substância e acidente. Por isso devemos pesquisar se assim como há uma definição das substâncias compostas de matéria e forma, se também existe uma definição dos compostos de sujeito e acidente que seja a razão [ratio] significativa da sua essência. Assim como isto que é o homem branco é um composto de sujeito e acidente, se porventura existe para ele uma essência dele enquanto tal.

3. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente.

II.

Isto que se diz "*homem branco*" não é uma daquelas coisas que são ditas per se, muito pelo contrário, é uma das coisas que são ditas por acidente. O "*homem branco*", de fato, é uno por acidente e não per se.

Quando algo é dito de outro ser uno por acidente, isso pode ocorrer de duas maneiras. Pelo primeiro modo, segundo que o homem é branco. Pelo segundo modo, segundo que o branco é homem. Um destes modos é por adição, o outro não. Na definição de homem não é necessário que se adicione a definição de branco. Na definição de branco é necessário que se coloque o homem, ou o nome de homem, ou sua definição, caso o homem seja o sujeito próprio do branco, ou, [caso contrário], alguma outra coisa que seja o seu próprio sujeito.

Assim fica patente que, se o branco tivesse uma essência e definição, não teria outra do que aquela que é [a essência e definição] do homem branco: porque, como na definição do acidente se coloca o sujeito, é necessário que deste modo se defina o branco, assim como o homem branco, conforme explicado. Assim fica claro que o "*branco*" não tem essência, mas somente aquilo do qual ele é predicado, a saber, o homem, ou o homem branco.

Portanto, a partir do predito, segue-se que a essência não é a não ser daquilo que é "*algo*", seja este algo de modo total, ou seja, o composto, como o homem branco, seja não de modo total, como homem. Já o branco não significa um "*algo*", mas uma qualidade.

4. Levanta-se uma objeção.

Alguém poderia objetar que, assim como se encontram algumas razões [rationes] dos nomes que significam a substância, assim são encontradas razões para os nomes que significam acidentes.

A essência não é de todas aquelas coisas que têm uma razão para notificar o seu nome, mas somente daquelas cuja razão é uma definição. Uma razão que seja [também uma] definição de algo não é aquilo que somente significa a mesma coisa que o nome, assim como quando eu digo que o armígero é o administrador de armas. Porque se assim o fosse, seguir-se-ia que todas as razões seriam definições. Um nome pode ser colocado para qualquer razão. Nem por isto segue-se, todavia, que estas razões sejam definições. Fica patente, portanto, que não é qualquer razão significante o mesmo com o nome que seja sua definição, mas somente será definição se for razão de algo primeiro [*solum est definitio si fuerit alicuius primi*], isto é, se significar algo dito per se. De fato, ser primeiro na predicação é aquilo que é predicado per se. Tais, isto é, os primeiros, são todos aqueles que se predicam per se, e não como o branco é predicado do homem. O animal é predicado do homem per se. Da mesma forma, racional é predicado per se do animal. Por isto, quando digo animal racional, isto é a definição de homem.

5. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente.**III.**

Segundo a primeira solução do problema, a essência e definição não pertencem aos acidentes, mas às substâncias. Mas, segundo uma outra maneira de se resolver a questão, pode-se dizer que, tanto a definição como a essência é dita de múltiplas maneiras. Assim, de uma maneira, a essência significaria a substância, e de outra maneira significaria cada um dos demais predicamentos. Assim como o ente se predica de todos os predicamentos, não semelhantemente, mas primeiro da substância e posteriormente dos demais predicamentos, assim também a essência, simplesmente falando [simpliciter], convém à substância e aos demais predicamentos de outro modo, isto é, segundo algo.

Que, de alguma maneira, aos demais predicamentos convém uma essência, fica patente, por causa disto, que em cada predicamento algo é respondido à questão sobre o que [ele] seja. Perguntamos, de fato, da qualidade, o que seja, assim como [quando perguntamos] o que é o branco, e respondemos que é [uma] cor. De onde fica patente que a qualidade faz parte do número das coisas nas quais existe [uma] essência.

Pelo fato de que todos os demais predicamentos têm razão de ente pela substância, por causa disso o modo de ser da substância [modus entitatis substantiae] participa segundo uma certa semelhança de proporção em todos os demais predicamentos. [Como se disséssemos que] assim como o animal é a essência do homem, assim a cor é a essência do branco. Desta maneira dizemos que a qualidade não tem uma essência de modo simples [simpliciter], mas deste. Assim como alguns dizem, falando do não ente, que o não ente é, não porque o não ente seja "*simpliciter*", mas porque o não ente é não ente. Assim também a qualidade não tem essência "*simpliciter*".

6. Como a essência e a definição se predicam da substância e do acidente.

[A essência e a definição se predicam da substância e do acidente analogicamente]. Não é correto dizer que a essência e a definição são ditas da substância e do acidente nem equivocadamente, nem do mesmo modo, isto é, univocamente. Mas a essência e a definição são ditas da substância e do acidente assim como o medicável é dito de diversos particulares por relação a uma [única] e mesma [coisa]. O medicável não significa o mesmo de todas as coisas das quais é dito, nem também [significa coisas totalmente diversas, isto é], não é dito equivocadamente. [Ao contrário], o medicável é dito analogicamente [de diversos particulares] por relação a uma única [coisa], que é o medicamento. Semelhantemente, a essência e a definição não são ditas nem equivocadamente, nem univocamente da substância e do acidente, mas por relação a um [único]. A essência e a definição são ditas do acidente por relação à substância.

7. Comparação das duas soluções do problema de se somente a substância tem essência, ou também o acidente.

[As duas soluções precedentes se eqüivalem]. Como Aristóteles colocou duas soluções para este problema, depois disso ele acrescenta que [na realidade as duas em nada diferem]. Em nada difere que alguém diga que o acidente não tem definição, ou que o tem, mas de modo posterior e segundo algo.

8. Se a essência é o mesmo ou diverso daquilo de que é essência.

De todas as coisas, o singular não é outra coisa senão a sua substância. Ora, isto que é a essência é a substância daquilo de quem é a essência. Por onde fica patente que, em um primeiro aspecto, a essência é o mesmo, e não difere daquilo de que ela é essência.

[Nos acidentes, a essência não é o mesmo daquilo de quem é essência. Como, porém, a discussão disto na Metafísica é bastante complexa, deixaremos para abordar a questão da natureza da essência nos acidentes quando tratarmos do "*De ente et essência*", pequeno tratado de Metafísica que nesta compilação é colocado após o livro XII do presente comentário].

V. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. SEGUNDA PARTE. A GERAÇÃO DAS FORMAS E DAS QÜIDIDADES [ESSÊNCIAS] NAS SUBSTÂNCIAS SENSÍVEIS

1. Os três modos de uma geração.

As coisas que se fazem podem se fazer de três modos. Algumas se fazem pela natureza, outras pela arte, e outras pelo acaso.

A razão desta divisão é porque a causa da geração ou é causa per se, ou por acidente. Se é por causa per se, ou é princípio de movimento naquilo em que está situado o movimento, e desta forma tratar-se-á da natureza, ou é princípio de movimento [fora da coisa onde está o movimento], e assim é a arte. Se é por acidente, será o acaso ou a sorte. A sorte ocorre nas coisas que agem pelo intelecto. O acaso ocorre [nestas] e também nas outras.



2. As três coisas que se encontram em qualquer geração.

Todas as coisas que se fazem se fazem por algum agente, a partir de algo, como por exemplo, a matéria, e se tornam algo que é o término da geração.

A razão desta divisão é que, em toda a geração se faz algo em ato, que anteriormente era em potência. [Ora], nada pode ser dito proceder da potência ao ato, a não ser através de algum ente em ato, que é o agente, pelo qual se faz a geração. Já a potência pertence à matéria, a partir da qual algo é gerado. O ato, [porém, pertence] àquilo que é gerado.



3. Como os três [elementos] de cada geração são encontrados nas gerações naturais.

As gerações que são ditas naturais são aquelas cujo princípio é a natureza, e não a arte, ou algum intelecto.

Nas gerações naturais, aquilo a partir do qual se faz o que é gerado é dito matéria. Aquilo pelo qual são geradas as coisas que são segundo a natureza são ditos agentes. Aquilo que é gerado, como o homem ou a planta, são as substâncias particulares compostas, das quais é mais manifesto que sejam substâncias. A matéria e a forma, que é o princípio da ação no agente, não são substâncias, a não ser na medida em que são princípios da substância composta.

4. Quais dentre os três [elementos] das gerações naturais são ditos natureza.

Entre os três [elementos] das gerações naturais, dois são como princípios da geração, a saber, a matéria e o agente. O terceiro se acha como sendo o término da geração, que é o composto que é gerado. E porque a natureza é princípio de geração, tanto a matéria quanto a forma, que é princípio da geração no agente, são ditas natureza. Quanto ao composto gerado, [ele não é dito natureza, mas] é dito ser pela natureza ou segundo a natureza.

[Pode-se apresentar uma exposição mais exaustiva deste assunto considerando que], universalmente falando, qualquer um dos três preditos [elementos] das gerações naturais são ditos natureza.

O princípio a partir do qual ocorre a geração natural, a saber, a matéria, é dito natureza. É por causa dela que as gerações dos corpos simples são ditas naturais, ainda que o princípio ativo das gerações destes corpos lhes seja extrínseco. Porque a natureza é princípio intrínseco, na qual existe aptidão natural a [uma] tal forma, e é por este princípio que tais gerações são ditas naturais.

A forma do ser gerado é dita ser natureza, assim como a planta ou o animal. Isto porque a geração natural é aquilo cujo fim é a natureza. Ora, nas gerações, a causa formal e final são uma pelo número. O fim da geração do homem é a forma do homem. Isto porém deve ser entendido apenas da geração, e não da coisa gerada. Assim, o fim do [movimento] de esbranquiçamento é o branco. [E como os fins das gerações naturais são a natureza], a forma do ser gerado é dita natureza.

O princípio pelo qual se faz a geração, assim como pelo agente, é dito natureza segundo a espécie, por ser da mesma espécie com a natureza do gerado, apesar de ser diferente pelo número. O homem gera o homem, e aí o gerado e o gerante são o mesmo pela espécie, mas diferentes pelo número.

5. Que a matéria é encontrada em qualquer geração, natural ou não.

O princípio a partir do qual [ex quo] é encontrado em qualquer geração, não apenas nas naturais, mas também nas artificiais. De fato, todas as coisas que se fazem ou segundo a natureza ou segundo a arte têm matéria a partir da qual se fazem.

A geração, sendo mutações do não ser ao ser, implica que aquilo que é gerado às vezes seja e às vezes não seja. Ora, isto não aconteceria a não ser que lhe fosse possível ser e não ser. Mas aquilo que em qualquer coisa está em potência ao ser e não ser é a matéria. A matéria, [de fato], está em potência às formas pelas quais a coisa tem o seu ser, e às privações, pelas quais tem o não ser. Portanto, em qualquer geração é necessário haver matéria.

6. Como se distinguem as gerações que são segundo a arte das que são segundo a natureza.

As gerações que não são naturais são ditas factiones. Apesar do fato que o nome factio possa ser usado nas coisas naturais, mais propriamente usamos este nome nas gerações que se fazem pelo intelecto, nas quais o intelecto agente tem domínio sobre aquilo que é feito, de tal maneira que o possa fazer desta maneira ou daquela outra. Isto nas coisas naturais não acontece. Muito pelo contrário, nas coisas naturais [a ação prossegue em direção a algum] efeito, de um modo determinado por algo superior que as excede.

7. Qual é o princípio ativo na geração pela arte.

São ditas gerarem-se pela arte as coisas cujas formas factivas estão na alma. Esta forma factiva é a essência da coisa feita pela arte [quando pronta]. Por exemplo, a essência da casa, quando feita a casa. [Isto é assim] porque da forma que está na nossa alma procede a forma que está na matéria nas coisas artificiais. Já nas coisas naturais se dá o inverso.

Esta forma que está na alma difere da forma que está na matéria. [Isto pode ser percebido pelo fato que] as formas dos contrários na matéria são diversas e contrárias, mas na alma, de uma certa maneira, existe uma única forma para os contrários. [Isto ocorre] porque as formas na matéria são por causa do ser da coisa formada. Já as formas [que estão] na alma são segundo o modo do cognoscível e inteligível. O ser de um contrário é removido pelo ser do outro. Mas o conhecimento de um oposto não é removido pelo conhecimento do outro, antes, é mais ajudado. Por onde [se evidência] que as formas dos opostos na alma não são opostas. A saúde que está na alma é, de fato, uma certa razão pela qual é conhecida a saúde e a enfermidade. E consiste no conhecimento de ambos.

8. Como a partir da forma que está na alma se [procedem] [as] [gerações artificiais].

Como a saúde que está na alma é o princípio da saúde que se faz pela arte, [devemos dizer] que a saúde se faz na matéria por algo inteligente que a saúde é "isto". [A partir desta], sempre procedendo do posterior ao anterior, entende aquilo que é factivo da saúde, reduzindo-se a algum último, que de maneira imediata possa ser feito, assim como dar algum remédio. E finalmente, por isto que pode ser feito de maneira imediata, inicia-se um movimento, denominado ação ordenada ao [re-estabelecimento da saúde].

Por onde fica patente que, assim como nas coisas naturais do homem se gera o homem, assim também nas coisas artificiais de alguma maneira acontece que da saúde se faça a saúde e, da casa, a casa. Isto, a partir das coisas que são sem matéria existentes na alma, se fazem aquelas que têm matéria. A arte da Medicina, que é o princípio do [movimento de re-estabelecimento da saúde], não é nada mais do que a forma da saúde existente na alma. E a arte edificativa é a forma da casa existente na alma. E esta forma ou substância sem matéria é aquela que acima foi dita ser a essência da coisa artificial.

Nas gerações e movimentos artificiais existe uma ação que é chamada inteligência e uma ação que é chamada factio. A inteligência é a cogitação do artífice que se inicia pela forma da coisa a ser feita pela arte. Esta operação prossegue até aquilo que é último na intenção e primeiro na obra. A factio é a ação que começa por este último onde a inteligência termina, que é o movimento já na matéria exterior.

9. Como se fazem as gerações causuais.

As gerações causuais, como por exemplo, quando a saudificação se faz pelo acaso, têm por princípio aquilo que é princípio da saúde nas saudificações pela arte. Isto deve ser entendido, porém, do princípio da factio, que é o último na inteligência, mas primeiro na execução.

10. A conclusão do que até agora foi dito.

Pelo fato de tudo o que é gerado gerar-se a partir da matéria, e gerar-se por [um] seu semelhante, torna-se impossível que algo se faça, a não ser que algo pré exista. Pré existe, de fato, a matéria. E não somente a matéria, mas também pré existe a forma. E que a forma gerada pré exista, isto foi acima demonstrado nas coisas naturais e artificiais.

11. O que vem a seguir.

As duas coisas já anteriormente manifestadas, isto é, que toda geração se faz a partir de alguma matéria, e tudo o que é gerado é gerado por um seu semelhante, servirão a seguir para mostrar o que é aquilo que é gerado. Primeiramente, Aristóteles mostrará que a forma não é gerada, a não ser por acidente. Em segundo lugar, Aristóteles mostrará que é o composto aquilo que é gerado.



12. A forma não é gerada a não ser por acidente. I.

[Três proposições importantes já foram colocadas]. Uma delas é que tudo o que se faz é feito por outro, que é o agente ou gerante. A outra é que tudo o que é gerado é gerado a partir de outro, que é a matéria. A terceira é que em toda a geração deve haver algo que se faz.

Supostas estas coisas, deve ficar claro que assim como o agente gerando não faz a matéria, ou o sujeito da geração, que é o cobre, assim também não faz a forma, isto é, a esfera, a não ser talvez por acidente. Mas faz a esfera de cobre, que é o composto. E porque a esfera de cobre é esfera, por isso por acidente faz a esfera.

Que o agente não faz a matéria, isto é manifesto, porque a matéria pré existe à [geração]. [E isto é tão claro] que não necessita ser provado. Já quanto à forma, podem existir dúvidas, pelo fato de que a forma não é encontrada a não ser no término da ação. Por isso, deveremos provar que a forma não é feita a não ser por acidente.





13. A forma não é gerada a não ser por acidente. II. Demonstração.

[Fundamentalmente], o motivo pelo qual as formas não são geradas a não ser por acidente [é o seguinte]. As formas não propriamente têm ser, mas mais são [coisas] pelas quais algo tem o ser. Ora, se a geração é a via ao ser, somente serão geradas as coisas que têm o ser pelas formas.

É universalmente verdadeiro, conforme demonstrado anteriormente, que a geração deste algo é uma geração a partir de algum sujeito. Fazer isto que é o cobre redondo não é fazer a redondidade, nem é fazer a forma da esfera. Mas é fazer a forma em outro, isto é, na matéria. Ou seja, é fazer o composto. Segundo uma demonstração já citada, se um agente faz algo, é necessário que o faça a partir de algum outro, assim como a matéria. Assim como o agente é dito fazer a esfera de cobre a partir do cobre. Se, portanto, o agente faz a própria forma, é patente que a deverá fazer de modo semelhante, isto é, a partir de alguma matéria. Desta maneira, assim como a esfera de cobre é composta de matéria e forma, assim a forma da esfera de cobre será composta de matéria e forma. Essa questão retornará, por sua vez, ao analisarmos a forma da forma, e assim por diante. Ora, isto não pode ser. Portanto, fica claro que a geração é daquilo que se faz, não da forma, mas do composto.



14. A forma não é gerada a não ser por acidente. III. A essência não é gerada a não ser por acidente.

Da mesma forma, a essência da coisa gerada não é gerada, a não ser por acidente. E isto é verdade, não obstante a essência ser idêntica à coisa feita. [Isto é assim] porque a essência, [apesar de ser idêntica à coisa feita], é algo que per se pertence à espécie. Por onde dela se excluem as condições individuais, que por acidente são da espécie. As espécies e os demais universais não são gerados, a não ser por acidente, ao se gerarem os singulares.

15. A forma não é gerada, a não ser por acidente. IV. Observações finais.

Ainda que seja costume dizer-se que a forma se faz na matéria, isto todavia não é dito de uma maneira própria. Propriamente, a forma não se faz, mas o composto.

De maneira semelhante, é costume dizer-se que a forma esteja na matéria, quando na verdade a forma não [está e não é], mas é o composto que é pela forma.

As formas propriamente não se fazem, mas são trazidas para fora [educuntur] da potência da matéria, na medida em que a matéria, que está em potência à forma, se torna em ato sob a forma, que é fazer o composto.



16. *Que aquilo que é gerado é o composto.*

O generante faz ser a matéria do cobre A faz do cobre, que é a matéria, como de [um] princípio de geração, e da esfera, que é forma e término da geração.





17. Primeira dúvida sobre o que foi dito.

Mais acima foi dito que, quando o princípio da saúde é a forma, que está na alma, então a saúde se faz pela arte. Quando a saúde não é por este princípio, mas provém apenas de um aquecimento do corpo, então a saúde é feita pelo acaso. Ora, isto não pode acontecer em todas as coisas que se fazem pela arte. As casas, por exemplo, nunca se fazem por nenhum princípio que não seja a forma da casa que está na alma. Desta maneira, as casas sempre se farão pela arte, e nunca pelo acaso. Assim, a primeira dúvida consiste em por que algumas coisas se fazem algumas vezes pela arte e algumas vezes pelo acaso, como a saúde, e outras não, fazendo-se apenas pela arte, e nunca pelo acaso, como as casas.





18. Solução da primeira dúvida.

A causa da diferença acima apontada entre as coisas artificiais é que a matéria pela qual se inicia a geração segundo a arte tem que ser tal que nela [já] exista alguma parte da coisa [que irá ser feita].

Em qualquer matéria existe aptidão à forma. [Mas não é verdade] que qualquer coisa artificial possa ser feita a partir de qualquer matéria. [Cada coisa artificial somente pode ser feita] a partir de determinada matéria. Por exemplo, uma serra não pode ser feita a partir da lã, mas a partir do ferro. A própria aptidão à forma artificial, que está na matéria, já é alguma parte da coisa artificial, que está na matéria. A serra não pode ser sem a dureza, pela qual o ferro se ordena à forma da serra.

Esta parte [da coisa artificial que já existe na matéria a partir da qual ela irá ser feita] pode ser encontrada na matéria de duas maneiras. De uma primeira maneira, de modo que por ela a matéria pode mover-se por si mesma por parte da forma nela existente. De uma primeira maneira, de modo que por ela a matéria pode mover-se por si mesmo por parte da forma nela existente. De uma segunda maneira, [de modo a que isso] não [possa acontecer]. Por exemplo, no corpo humano, que é a matéria da saúde, existe uma virtude ativa pela qual o corpo pode sanar a si mesmo. Nas pedras e na madeira, porém, não existe nenhuma virtude ativa pela qual a matéria possa ser movida à forma da casa.

E nos casos em que a matéria possa mover-se por parte da forma, que nela já existe, à forma [da coisa artificial pronta], isto ainda pode dar-se de dois outros modos. De um primeiro modo, a matéria poderá mover-se por um princípio intrínseco, que é a parte acima referida, assim como seria movida pela arte, como ocorre no processo de recuperação da saúde. De um segundo modo, a matéria não poderá mover-se por [este] princípio intrínseco do mesmo modo como seria movida pela arte, ainda que, de algum modo, por este princípio intrínseco possa ser movida. Por exemplo, existem muitas coisas que podem mover-se a si mesmas, mas não assim como se moveriam pela arte, como é patente no caso da dança. Os homens que não têm a arte de dançar podem mover-se a si mesmos, mas não daquele mesmo modo como o fazem aqueles que possuem esta arte.

Por causa disto algumas coisas artificiais não podem ser feitas sem alguém que possua arte. Ou porque na matéria não tem nenhum princípio motivo que a move à forma, ou porque este princípio motivo não move assim como a arte moveria. As coisas que podem ser movidas por algum princípio extrínseco que não tenha arte poderão ser e fazer-se sem a arte. Isto pode acontecer de duas maneiras. Pelo primeiro modo, na medida em que podem mover-se por algum princípio extrínseco que não tenha a arte, assim como aquilo que não possui a arte de plantar, também pode plantar uma árvore. De um segundo modo, quando a matéria pode ser movida por algum princípio intrínseco, que é alguma parte da forma.



19. Segunda dúvida sobre o que foi dito.

Tudo o que é gerado é gerado pelo semelhante segundo a espécie. Isto não se dá do mesmo modo em todas as coisas. Portanto, [a dúvida que se coloca consiste em] esclarecer como de diversas maneiras isso se dá em diversas coisas.





20. Solução da segunda dúvida.

Tudo o que é gerado por outro, ou é gerado per se, ou é gerado pelo outro por acidente. O que é gerado por outro por acidente não é gerado por ele enquanto tal. Daí que não é necessário que no generante exista semelhança com o gerado. Mas o generante per se gera o gerado enquanto tal. Daí que neste caso se faça necessário que no generante per se exista de alguma maneira semelhança para com o gerado.

[A semelhança do generante per se com o gerado pode dar-se de três maneiras]:

A. Pela primeira maneira, quando a forma do gerado precede no generante segundo o mesmo modo de ser e por semelhante matéria. Como exemplo, o fogo gera o fogo, o homem gera o homem. Esta geração é completamente unívoca.

B. Pela segunda maneira, quando a forma do gerado precede no generante, mas não segundo o mesmo modo de ser. Por exemplo, a forma da casa precede no artífice, não segundo o ser material, mas segundo o ser imaterial que existe na mente do artífice. Esta geração é em parte unívoca, quanto à forma, e em parte equívoca, quanto ao ser da forma no sujeito.

C. Pela terceira maneira, quando a própria toda forma do gerado não precede no generante, mas alguma parte dela, ou alguma parte da parte. Por exemplo, quando no remédio quente precede o calor que é parte da saúde, ou algo que conduz à saúde. Esta geração de nenhum modo é unívoca.



21. Terceira dúvida sobre o que foi dito.

Acima foi demonstrado que as formas não se geram mas sim os compostos. Ora, aqui ocorre uma dúvida, se isto é verdade apenas quanto às formas substanciais ou também quanto às formas acidentais.



22. Solução da terceira dúvida.

Se examinarmos a demonstração acima colocada, veremos que ela não apenas demonstra que a forma não se gera não apenas no tocante ao predicamento da substância, mas, de maneira geral, no tocante a todos os predicamentos, como a qualidade, a quantidade, e todos os demais predicamentos. O que é gerado é o composto, como a esfera de cobre, e não a esfera, isto é, a forma. E nem o cobre, isto é, a matéria.



VI. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. TERCEIRA PARTE. DO QUE A ESSÊNCIA É COMPOSTA E A UNIDADE DA DEFINIÇÃO QUE A EXPRESSA

1. Introdução de São Tomás.

Para compreender-se o que vem a seguir, deve-se saber que a respeito da essência e definição das coisas, existem duas opiniões.

A primeira opinião diz que toda a essência da espécie é a forma [do indivíduo], de tal maneira que toda a essência do homem seria a sua alma. [Explicando melhor, se chamarmos a espécie de todo e o indivíduo de parte], segundo esta opinião a forma do todo, que é designada pelo nome de humanidade, e a forma da parte, que é designada pelo nome de alma, são a mesma coisa, diferindo apenas pela razão: chamar-se-ia alma, na medida em que o composto por ela é colocado numa espécie. Daqui se segue ainda que segundo esta opinião nenhuma parte da matéria é colocada na definição da espécie, mas apenas os seus princípios formais.

Esta primeira opinião não concorda com o parecer de Aristóteles. Segundo Aristóteles, as coisas naturais apresentam em sua definição a matéria sensível, e nisto elas diferem das coisas matemáticas. Ora, somente os acidentes são definidos por algo que não são parte de sua essência. [A definição das substâncias é a sua própria essência]. Portanto, a matéria sensível será parte da essência das substâncias naturais, não apenas quanto ao indivíduo, mas também quanto à espécie. As definições somente existem das espécies. [As essências são tanto da espécie quanto do indivíduo].

[Se chamarmos a espécie de todo e o indivíduo de parte], a segunda opinião diz que a forma do todo, isto é, a quiddidade da espécie, difere da forma da parte, [isto é, da forma do indivíduo]. A quiddidade da espécie é composta de matéria e forma, não todavia desta forma desta matéria individual. Esta será a opinião de Aristóteles.





2. Levanta-se uma questão.

Toda definição é uma certa razão. Isto é, é uma certa composição de nomes ordenada pela razão. Um único nome não pode ser definição, porque a definição implica em que distintamente se notifica os princípios das coisas que concorrem a constituir a essência da coisa. De outra maneira, a definição não manifestaria suficientemente a essência da coisa. Assim, uma palavra não pode ser definição, mas pode ser manifestativa do seguinte modo, pelo que o nome menos conhecido seja manifestado pelo mais conhecido. Mas toda razão tem que ter parte, porque é alguma oração composta e não um simples nome. Por causa disso, coloca-se a dúvida, se se deve colocar na definição do todo a razão das partes.

Esta dúvida provém também do fato de que em algumas razões do todo parece que se colocam as razões das partes, e em outras não. Por exemplo, na definição do círculo não se colocam as definições das partes separadas do círculo, como o semi círculo e a quarta parte do círculo. Já a definição das sílabas contém em si a definição dos elementos, isto é, das letras. De fato, ao definir uma sílaba se diz que se trata de uma voz composta de letras. Desta maneira, na definição da sílaba se coloca a letra, e por conseqüência a sua definição, porque sempre podemos usar [a definição em lugar do nome]. Entretanto, isso não ocorre com o círculo, não obstante ele seja dividido em partes, assim como a sílaba em letras.



3. [Observação preliminar à solução da dúvida].

[Para compreender o que virá abaixo, deve-se saber que em São Tomás e Aristóteles o termo espécie designa duas coisas distintas]. [Às vezes espécie é sinônimo de forma]. [Outras vezes por espécie se entende a essência].

[Nesta segunda acepção, espécie é a essência completa de um ente]. [A definição perfeita procura demarcar com exatidão o conceito de espécie assim entendido]. [O conceito de espécie distingue-se do conceito de gênero em que esta, omitindo a diferença específica, manifesta a essência só de um modo conceitualmente indeterminado, ao passo que o conceito de espécie, formado de gênero e diferença, apresenta a essência total]. [As diferenças entre os indivíduos, compreendidos sob a mesma espécie, referem-se somente a caracteres não essenciais, ao passo que espécies diversas se diferenciam por formas substanciais diversas]. [É claro que, enquanto nos mantivermos neste conceito rigoroso de espécie, somente será possível na prática determinar com certeza um número reduzido de espécies]. [Na maioria das vezes em que se usa deste termo correntemente, o conceito de espécie é largamente arbitrário, o classificador incluindo nelas as notas características que ele considera essenciais para o fim imediato que tem em mira]. [Brugger].



4. Introdução à solução da dúvida.

[Para se compreender a solução que virá, que explica o porque às vezes a definição das partes não se coloca na definição do todo e porque às vezes a definição das partes não se coloca na definição do todo, deve-se ter compreendido que a definição do todo pretende demarcar com exatidão a espécie, entendida como essência].

[Assim, devemos investigar quais as coisas que fazem parte da espécie, porque estas farão parte da definição, e quais as que não fazem parte, porque estas não farão parte da definição].





5. Solução da dúvida.

As partes da substância são a matéria, a forma e o composto de ambos. Qualquer um destes três, a matéria, a forma e o composto de ambos é substância, conforme ficou acima dito. Em vista disso, de um certo modo a matéria é parte de algo, e de um outro certo modo a matéria não é parte de algo. O cobre é parte da estátua toda, que é composta de matéria e forma. Não é parte, todavia, da estátua, na medida em que esta é tomada pela espécie, isto é, pela forma.

Para que se saiba o que é a espécie e o que é a matéria, deve-se dizer que pertence à espécie aquilo que convém a qualquer coisa enquanto tem a espécie. Mas aquilo que é material à espécie nunca pode ser dito per se da espécie.

Deve-se saber, ainda, que nenhuma matéria, nem a comum, nem a que é individuada [pertence] per se à espécie, se ela for entendida como forma. Porém, se a espécie é tomada pelo universal, como quando dizemos o homem ser espécie, assim a matéria comum pertence per se à espécie, não entretanto a matéria individual, a qual recebe a natureza de espécie. Por isso é que deve-se dizer que a definição do círculo não contém em si a definição do semicírculo ou da quarta parte do círculo. Mas a definição das sílabas compreende em si a definição que é das letras, que são os seus elementos. A razão disso é que as letras são partes da sílaba quanto à sua espécie e não segundo a matéria. De fato, a própria forma da sílaba consiste nisso, que seja composta de letras. Já as partes do círculo são partes do círculo não segundo a espécie, mas deste círculo em particular, como a matéria na qual a espécie do círculo se [forma].

Isto pode ser tomado a partir da regra acima colocada. [Segundo esta], pertence à espécie aquilo que segundo se está em todas as coisas que têm [essa] espécie. Pertence à matéria, entretanto, aquilo que [é acidente] da espécie.

Pertence à sílaba per se o fato de ser composta de letras. Já que o círculo seja em ato dividido em semicírculos, isto acontece ao círculo, não enquanto é círculo, mas enquanto é este círculo. Fica assim patente que o semicírculo é parte do círculo segundo a matéria individual [e não segundo a espécie]. Esta matéria, [que é esta linha do semicírculo], entretanto, é mais próxima à espécie do

que o cobre, que é matéria sensível.

E assim as partes do círculo, que são segundo a matéria individual, não são colocadas na sua definição, e assim também não todas as letras são postas na definição da sílaba, como as letras escritas em cera ou em cobre. Estas já são partes da sílaba, como matéria sensível.

Não é necessário que todas as partes em que alguma coisa, ao corromper-se, [se divide], sejam partes da substância. Se a linha, ao corromper-se, divide-se em duas metades, ou se o homem, ao corromper-se, se decompõe em ossos, nervos e carne, nem por isso segue-se que estas sejam partes de sua substância. Mas [o que é verdade é que] a linha e o homem são [feitos] destas partes como de matéria. Por cujo motivo nenhuma destas partes podem ser convenientemente postas nas razões.

Deve-se saber, todavia, que a razão de tais partes em algumas definições é colocada. Isso ocorre nas definições dos compostos, dos quais são parte.

Em outras definições não é necessário colocá-las, a saber, na definição das formas, a não ser que sejam tais formas simultaneamente tomadas com a matéria. [Nestes casos], posto que a matéria não seja parte da forma, todavia a matéria sem a qual não pode ser concebida a forma pelo intelecto, importa que seja colocada na definição da forma. Assim, por exemplo, o corpo orgânico é colocado na definição da alma. [Nestes casos], [ainda], assim como os acidentes não têm o ser perfeito, a não ser segundo que estejam no sujeito, assim nem as formas, a não ser segundo que estejam em sua matéria própria. E por causa disso, assim como os acidentes são definidos pela adição do sujeito, assim a forma pela adição da matéria própria.

A matéria é colocada por adição na definição no caso da definição das formas, e esta é uma definição por adição. Mas quando a matéria é colocada na definição do composto, não é uma definição por adição.





6. Levanta-se uma segunda dúvida.

[A segunda dúvida consiste em se determinar se as partes são anteriores ao todo ou se o todo é anterior às partes. Existem razões para se colocar que as partes sejam anteriores ao todo e razões para se colocar que o todo seja anterior às partes].

[A razão pela qual as partes seriam anteriores ao todo é a seguinte]. Todas as partes parecem ser anteriores ao todo, assim como o simples é anterior ao composto. Assim, o ângulo agudo é parte do ângulo reto, porque o ângulo reto é dividido em dois ou mais ângulos agudos. Assim também o dedo é parte do homem. Desta maneira o ângulo agudo seria naturalmente anterior ao reto e o dedo, anterior ao homem.

[A primeira razão pela qual o todo é anterior à parte. consiste em que] o todo parece ser anterior à parte segundo a razão [ou definição]. Se algo é colocado na definição de outro, este algo é dito anterior ao outro, e não vice-versa. Ora, o ângulo agudo é definido pelo ângulo reto, pelo que é necessário colocar na definição de ângulo agudo o ângulo reto. [Neste sentido, o ângulo reto é anterior ao agudo]. Da mesma forma, o dedo é definido pelo homem, pelo que é necessário colocar na definição de dedo o homem. Define-se o dedo dizendo que é tal e tal parte do homem. [Assim, parece que é o homem anterior ao dedo, e não vice-versa].

[A segunda razão pela qual o todo é anterior à parte consiste em que] são ditas anteriores as coisas que podem ser sem as outras, e não vice-versa. O homem pode ser sem o dedo. Mas o dedo não pode ser sem o homem. Isto porque o dedo cortado, ou morto, não é dito dedo a não ser equivocadamente, como o dedo esculpido ou pintado. Desta maneira, o homem é anterior ao dedo. E, pela mesma razão, o ângulo reto é anterior ao agudo.



7. Solução da segunda dúvida.

É necessário que todas as partes da razão, e nas quais a razão é dividida, sejam anteriores ao definido. E desta maneira é universalmente verdadeiro que aquelas partes que são colocadas na definição de algo são universalmente anteriores a este algo.

[Temos, como exemplo, o ângulo agudo]. O ângulo agudo, embora sendo parte do reto, todavia não é posto na definição do reto, mas sim vice-versa. Quem define o ângulo agudo usa do ângulo reto na definição. O ângulo agudo se define como sendo o ângulo menor que o reto.

Assim também ocorre com o círculo e o semicírculo, que é definido pelo círculo. O semicírculo, de fato, é definido como sendo meia parte do círculo.

De modo semelhante ocorre com o dedo e o homem, porque o homem é colocado na definição do dedo. Assim, o dedo é definido como sendo tal parte do homem.

[Podemos concluir, portanto, que] foi dito acima que as partes da forma são partes da razão, não todavia as partes da matéria. Se, portanto, somente as partes da razão são anteriores, e não as da matéria, segue-se que quaisquer que sejam as partes do definido como matéria, nas quais o definido se resolve como um composto em princípios materiais, estas serão posteriores. Quaisquer que sejam as partes da razão e da substância que é segundo a razão, isto é, as partes da forma, segundo as quais se toma a razão da coisa, estas são anteriores ao todo.



8. Esclarece-se a solução através de um exemplo.

[O que foi dito anteriormente é tão verdade que] fica patente pelo fato de que se alguém bem definir qualquer parte de um animal, não o poderá fazê-lo a não ser pela sua operação própria. Por exemplo, quando dizemos que o olho é a parte do animal pela qual ele vê. Esta mesma operação das partes não existe sem o sentido ou movimento ou as demais operações da alma. Assim fica claro que, ao se definir alguma parte do corpo, utilizamos da alma.

E porque é assim, é necessário que as partes da alma sejam anteriores ao todo, isto é, àquilo que é composto de alma e corpo. E de maneira semelhante se dá com qualquer outra coisa, porque sempre importa que as partes formais sejam anteriores a qualquer composto. O corpo e as partes do corpo são posteriores à forma, que é a alma, porque é necessário colocar a alma em sua definição, conforme já foi explicado.

Quanto ao composto, as partes do corpo de uma certa maneira lhe são anteriores e de uma outra certa maneira não. São anteriores na medida em que o simples é anterior ao composto. Não são anteriores na medida em que é dito anterior aquilo que pode ser sem o outro. Ora, as partes do corpo não podem ser separadas do animal. O dedo cortado [do corpo], ou morto, não é dito dedo a não ser equivocadamente, assim como o dedo esculpido ou pintado.



9. [A matéria faz parte da essência].

Deve-se saber que este composto, que é o animal ou o homem, pode ser tomado de duas maneiras: ou como universal, ou como singular. Por isso se deve dizer que o homem, o cavalo e as coisas que são assim universalmente ditas, não são apenas forma, mas são simultaneamente um certo todo composto de determinada matéria e determinada forma, não singularmente, mas universalmente. O homem, de fato, é dito um composto de alma e corpo, não todavia desta alma e deste corpo. Mas o singular é dito algum composto desta "última matéria", isto é, da matéria individual. Assim, portanto, fica patente que a matéria é parte da espécie. Por espécie aqui entendemos não somente a forma, mas a essência. E também fica patente que a matéria é parte deste todo, que é singular. A matéria, de fato, é parte do composto. O composto é tanto universal como singular.

10. Quais as partes que deverão ser postas na definição.

Tendo sido mostrado quais partes são da espécie e quais são do indivíduo, porque a matéria tomada em comum é parte da espécie e esta matéria determinada é parte do indivíduo, fica manifesto que somente serão partes da razão aquelas que são partes da espécie. Não são, todavia, partes da razão aquelas que são partes do indivíduo. Assim, na definição de homem são colocadas a carne e o osso, não todavia esta carne e este osso.



11. De quais coisas há definição.

A definição é a razão significativa da essência. Ora, a essência é idêntica com aquilo de quem é essência. Tais [coisas] são universais e não singulares. [Daqui se seguirá que somente existirá definição dos universais, e não dos singulares]. [Por exemplo], o círculo e a essência do círculo são o mesmo. Da mesma maneira, a alma e a essência da alma. [Destas coisas há definição]. Mas das coisas que são compostas de espécie e matéria individual, assim como este círculo, ou de alguns dos outros singulares, destas não há definição. Para tanto, não faz diferença se os singulares em questão são sensíveis ou inteligíveis. Singulares sensíveis são como o círculo de cobre ou de madeira. Singulares inteligíveis são como os círculos matemáticos.

Que na matemática se consideram alguns singulares, fica patente porque ali se consideram diversas coisas de uma só espécie, como diversas linhas idênticas e diversas figuras semelhantes. Estes singulares são ditos inteligíveis na medida em que sem o sentido são compreendidos somente pela fantasia. É por isto que não existe definição dos círculos singulares, porque as coisas das quais existe definição são conhecidas pela definição. Mas os singulares não são conhecidos senão na medida em que estão debaixo do sentido ou da imaginação.



12. Conclusão da discussão acerca da segunda dúvida.

Para concluir o que foi dito acerca de como se acha o todo para com a parte, do anterior e do posterior, [podemos colocar o seguinte]. As partes da matéria do indivíduo são partes do composto singular, não todavia da espécie, nem da forma. As partes da matéria universal são partes da espécie, mas não da forma. E porque o universal é definido, e não o singular, por isso as partes da matéria individual não são postas na definição, mas somente as partes da matéria comum, simultaneamente com a forma ou as partes da forma.

13. Da necessidade de distinguir entre as partes da espécie e do indivíduo.

Ao resolver as dúvidas precedentemente levantadas, Aristóteles distinguiu entre as partes da espécie e as partes do indivíduo, que é composto de espécie e matéria. Por isso devemos inquirir quais são as partes da espécie e quais não. Tendo sido dito que as partes da espécie se colocam nas definições, não todavia as partes do composto de espécie e matéria, torna-se importante inquirir quais são as partes da espécie, e quais não são partes da espécie, mas do indivíduo, no qual simultaneamente é tomada a natureza da espécie com a matéria própria individuante. Se isto não se fizer manifesto, não poderemos algo corretamente definir, porque a definição nunca o é da coisa singular, mas somente do universal, conforme acima foi dito. E entre os universais estão propriamente as espécies, que se constituem de gênero e diferença, de que se compõe toda definição. O gênero, de fato, não se define, a não ser que também sejam espécies. De onde fica patente que, a não ser que se saiba qual parte é como matéria, e qual não é como matéria, mas como pertencendo à própria espécie, não será manifesto qual deverá ser a definição a ser assinalada da coisa.



14. [As partes que são da espécie e as partes que não são da espécie].

[A matéria que não é parte da essência se encontra em tudo aquilo que não é idêntico à sua essência]. [Conforme foi explicado, a matéria individuante não faz parte da espécie]. Quanto a este propósito, em nada difere se estas partes da matéria são sensíveis ou não sensíveis. Isto porque existe uma matéria não sensível, [chamada de] matéria inteligível. E esta matéria, que não é parte da espécie, está em tudo aquilo que não é a essência e a espécie segundo se.

[Por exemplo], Sócrates, porque não é sua própria humanidade, mas [sim] um possuídos [habens] de humanidade, por causa disso tem em si partes materiais que não são partes da espécie, mas que são partes desta matéria individual que é princípio de individuação, como esta carne e este osso.

De modo semelhante, neste círculo existem estas linhas que não são partes da espécie. Daqui fica patente que estas não são partes do círculo que é universal, mas são partes dos círculos singulares. Por causa disso, os semicírculos não são colocados na definição do círculo universal, por serem partes dos círculos singulares, e não do [círculo] universal.

Se houvesse algum indivíduo que fosse a sua própria espécie, assim como se Sócrates fosse a sua própria humanidade, não haveria em Sócrates parte alguma que não fosse parte de sua humanidade.





15. Recapitulação daquilo a que se chegou.

Está dito o que é a essência, [e como a essência é predicada de todas as coisas], e que é predicada segundo se.

Também está dito porque de algumas coisas a razão significativa da essência contém em si partes do definido, assim como a definição das sílabas contém as letras, enquanto de algumas outras coisas a razão significativa da essência não contém em si partes do definido, assim como a definição do círculo não contém os semicírculos.

Também está dito que na razão das formas não se colocam as partes que são partes da substância como matéria, porque estas não são partes da forma, mas de todo o composto.

Também está dito que de alguma maneira existe definição do composto, e de alguma outra maneira não. Se o composto é tomado com a matéria individual, não haverá definição para ele, porque os singulares não se definem. Mas o composto tomado em espécie, não segundo o indivíduo, este é definido.

Também ficou dito que o indivíduo é individuado pela matéria, mas é colocado em sua espécie pela forma. O homem não é homem porque tem carne e osso, mas porque tem uma alma racional na carne e ossos. De onde é necessário que a definição da espécie seja tomada a partir da forma, e que somente sejam colocadas na definição da espécie aquelas partes da matéria, nas quais por primeiro e principalmente esteja a forma.



16. Se a essência é idêntica com aquilo de quem é essência.

Foi dito anteriormente que a essência de cada coisa é idêntica com aquilo de quem é essência. [Deve-se agora dizer que] isto é verdadeiro simpliciter [apenas] em algumas coisas, que são as substâncias primeiras, ou as substâncias imateriais.

[Tomemos o exemplo da curvidade]. A curvidade parece ser forma na matéria, não na matéria sensível, mas na inteligível, que é o próprio contínuo. Existe, porém, uma certa curvidade primeira, assim como a curvidade que está nas espécies segundo os Platônicos, em quais espécies de modo comum é verdadeiro que qualquer coisa é idêntica com a sua essência. A outra curvidade que está nas coisas sensíveis ou nas matemáticas não é primeira. De onde se segue que não é idêntica com a sua essência.

[A essência é idêntica com aquilo de quem é essência nas substâncias primeiras]. Por substâncias primeiras aqui Aristóteles entende aquelas coisas que são formas não na matéria, assim como as substâncias separadas. Em quaisquer coisas que sejam assim como a matéria, ou que sejam concebidas com a matéria, assim como os compostos que têm em sua razão a matéria, nesta não há identidade da essência com aquilo de quem é essência. A mesma coisa pode se dizer das coisas que são ditas segundo o acidente.





**17. Se a essência é idêntica com aquilo de quem é essência.
[Comentário].**

É de se notar que na sentença que o filósofo colocou, de que a essência é idêntica com aquilo de quem é essência, duas coisas foram excluídas, que são as coisas que são ditas por acidente, e as substâncias materiais. Anteriormente, porém, o filósofo [ao abordar a mesma questão], não excluiu senão as coisas que são ditas por acidente. [Devemos, pois, esclarecer isto].

[Nas substâncias materiais a essência não é idêntica com aquilo de quem é essência]. É, de fato, necessário não somente excluir as coisas que são ditas por acidente, como também as substâncias materiais. Conforme foi acima dito, a essência é aquilo que a definição significa. A definição, porém, não se dá do indivíduo, mas da espécie. Por isso, a matéria individual, que é princípio de individuação, está além daquilo que é a essência. Ora, é impossível nas coisas da natureza existir a espécie a não ser neste indivíduo. Daqui seguir-se-á que qualquer coisa da natureza, se tiver matéria que seja parte da espécie, a qual [portanto] pertencerá à essência, [deverá necessariamente] ter matéria individual, a qual não pertencerá à essência. Daqui se conclui que nenhuma coisa da natureza, se tiver matéria, será idêntica com a sua essência, [mas sim será algo] possuidor [habens] de essência. [Por exemplo], assim como Sócrates não é humanidade, mas possuidor [habens] de humanidade. Se, porém, fosse possível existir um homem composto de corpo e alma, que não fosse este homem composto deste corpo e desta alma, [certamente] seria idêntico com a sua essência, não obstante tivesse matéria.

Posto que um homem além dos singulares não existe nas coisas da natureza, todavia existe na razão que pertence à consideração lógica. É por isso que anteriormente, aonde de modo lógico considerou-se acerca da essência, Aristóteles não excluiu as substâncias materiais, mas antes afirmou que nelas a essência seria idêntica com aquilo de quem é essência. De fato, o homem em comum é idêntico com a sua essência, logicamente falando. Agora, porém, depois que já descemos aos princípios naturais, que são a matéria e a forma, e mostramos como de diversas maneiras se comparam quanto ao universal e ao particular que subsiste na natureza, devemos excluir daquilo que se disse ser idêntica a

essência com aquilo de quem é a essência, as substâncias materiais existentes nas coisas naturais. Permanece, entretanto, que aquelas substâncias que são formas subsistentes não têm algo pelo qual sejam individuadas que esteja além da razão da coisa ou da espécie significante a essência. Por isso, nestas coisas, é verdadeiro de modo simples [simpliciter] que qualquer uma delas é a sua essência.



18. Como as definições se dão segundo a divisão em gênero e diferenças.

Para que se investigue a unidade da definição é necessário primeiramente que se compreenda como as definições se dão segundo a divisão em gênero e diferenças.

São definições verdadeiras aquelas nas quais não existe nada mais do que o primeiro gênero e suas diferenças. Às vezes são dadas algumas definições por alguns acidentes, ou por algumas propriedades, ou também por algumas causas extrínsecas, as quais não significam a substância da coisa. Estas definições não vêm aqui ao propósito, porque aqui estamos tratando das definições para que se possa investigar as substâncias das coisas.

Conforme foi dito, as definições verdadeiras nada mais são do que o gênero primeiro e suas diferenças. [Isto é verdadeiro mesmo quando nas definições não é colocado o gênero primeiro explicitamente, mas algum gênero intermediário]. Quando, [em vez do gênero primeiro], nas definições se coloca algum gênero intermediário entre o gênero primeiro que é generalíssimo e a espécie última que é definida, ocorre que este gênero médio não é nada mais do que o gênero primeiro e as diferenças compreendidas entre o gênero médio e o gênero primeiro. Por exemplo, se na definição de homem se coloca animal, que é um gênero intermediário, fica patente que o animal nada mais é do que a substância, que é o gênero primeiro, com outras diferenças. O animal é, de fato, a substância animada sensível. Sempre, de fato, o gênero posterior compreende o anterior com alguma diferença. Assim, fica patente que toda definição se resolve no gênero primeiro e algumas diferenças.

[Pode-se concluir, portanto], que é indiferente, [no que diz respeito à unidade da definição], se algum definido é definido por poucas ou diversas [diferenças]. Portanto, primeiro iremos mostrar como [a partir do gênero e uma diferença] a definição é una. Em seguida, iremos mostrar como [a partir de um gênero e diversas diferenças] a definição é una.



19. O gênero não está além de suas espécies.

O gênero não está além daquelas que são espécies do gênero. De fato, não pode ser encontrado animal que não seja nem o homem, nem o boi, nem alguma outra coisa assim.

Se às vezes pode ser encontrado algo que é gênero além das espécies, tomado de tal maneira que esteja além das espécies, não estará sendo tomado como gênero, mas como matéria. De fato, pode acontecer que algo seja gênero de alguma coisa e sua matéria. Por exemplo, a voz é o gênero das letras e também a sua matéria. É patente que é gênero, porque as diferenças adicionadas à voz fazem dela a espécie [da voz letrada]. E é também patente que seja matéria, porque é da voz que se fazem as letras, assim como algo é feito da matéria.

Deve-se saber, entretanto, que, posto que neste caso a mesma [letra] segundo o nome possa ser gênero e matéria, não todavia a mesma [letra] tomada do mesmo modo. A matéria, de fato, é parte integral da coisa, e por isso não pode ser predicada da coisa. Assim, não poderá ser dito que o homem seja carne e osso. Já o gênero é predicado da espécie. De onde se segue que de algum modo significa o todo.

[Muitos exemplos podem ser dados]. O corpo, por exemplo, pode ser tomado como matéria do animal e como gênero. Se no intelecto por corpo se entende a substância completa pela última forma, tendo em si três dimensões, assim então o corpo será gênero [do animal], e as suas espécies serão as substâncias perfeitas determinadas por estas últimas formas, como, por exemplo, a forma do ouro, a forma da prata, a forma da azeitona e a forma do homem. Se no intelecto se entende por corpo apenas o que tem três dimensões com aptidão à forma última, então o corpo será matéria.

O mesmo pode ser [exemplificado com a] voz. Se aquilo que se entende por voz é a formação da voz em comum segundo a forma que se distingue em diversas formas de letras e sílabas, então assim a voz é gênero. Se por voz, entretanto, se entende a substância do som, à qual é possível tornar-se uma [determinada] formação, então assim a voz será a matéria das letras.

[Assim fica claro que se alguma vez se encontra algo que é gênero estando além de suas espécies, tomado num sentido em que esteja além das espécies, ele não estará [na verdade] sendo tomado como gênero, mas como matéria]. [Desta maneira, fica sendo [universalmente] válida a regra de que o gênero não está além das coisas que constituem as espécies deste gênero].



20. De onde provém a unidade da definição por gênero e diferença.

[Assim conforme foi visto], o gênero não está além das coisas que são espécies do gênero. [Isto significa] que não pode ser encontrado animal que não seja nem homem, nem boi, nem algum outro tal. Daqui fica desta maneira patente que a voz, na medida em que é gênero, não pode existir sem as espécies. Não pode haver som formado, sem que tenha alguma determinada forma desta ou daquela letra. Somente seria [a voz] encontrada sem as letras, se de todo carecesse da forma da letra, enquanto matéria.

Se, portanto, as coisas preditas são verdadeiras, manifesto será que a definição seja uma razão tendo sua unidade pelas diferenças. Por isto, de fato, é que o animal, que é gênero, não pode ser sem as espécies: porque as diferenças, que são as formas das espécies, não são formas outras além da forma do gênero, mas sim as próprias formas do gênero com determinação. De onde vem que, adicionando a diferença ao gênero, não se adiciona algo como uma essência diferente da do gênero, mas sim como implicitamente contida no gênero, assim como o determinado está contido no indeterminado, como o branco no colorido.

21. Como devem ser tomadas as diferenças nas definições de gênero e diversas diferenças.

Nas definições em que há muitas diferenças, é necessário não somente dividir o gênero pela diferença, como também dividir a diferença primeira pela diferença segunda. Por exemplo, uma diferença de animal é a pedalidade, segundo a qual o animal é dito ter pés. Mas, como esta diferença é encontrada de múltiplas maneiras, será necessário saber a diferença do animal que tem pés. Esta diferença deverá ser tomada [para o animal que tem pés] enquanto tem pés, isto é, deverá ser tomada per se e não por acidente.

Como para o animal que tem pés é um acidente ter asas, não deve ser dito, se o homem corretamente deseja dividir a diferença, que os animais que têm pés se dividem em alados e não alados. Às vezes, todavia, ao dividir as diferenças, fazemos isto, a saber, as dividimos pelo que é por acidente, porque as diferenças próprias e per se não podem, [por algum motivo], ser encontradas. Às vezes, de fato, a necessidade impele a que usemos, em lugar das diferenças per se, as diferenças por acidente, na medida em que são sinais de algumas diferenças essenciais para nós desconhecidas.

O modo correto de dividir a diferença "*que tem pés*" é, por exemplo, o seguinte: que alguns animais têm pés fendidos e outros, pés não fendidos. [De fato], o "*tendo pés fendidos*" divide per se a diferença que é "*que tem pés*". [Isto porque] a fissura do pé é algo contido debaixo disto que é o ter pés, e ambos se encontram mutuamente entre si assim como o determinado para com o indeterminado.

Concluimos, portanto, que sempre assim é que se deverá proceder na divisão das diferenças, [isto é, dividindo sempre a diferença primeira pelo que é diferença segunda tomada per se], até que assim dividindo se chegue àquilo que é a última diferença, que não possa ser dividida posteriormente em outras diferenças. E, desta maneira, tantas serão as espécies de pés quantas forem as diferenças.



22. Conclusão final sobre a unidade da definição.

É evidente, por tudo o que foi dito, que embora na definição se coloque o gênero e a diferença, todavia a definição é razão apenas pela diferença, porque o gênero não está além das diferenças, conforme foi explicado. E embora se coloquem muitas diferenças na definição, todavia toda a definição depende e é constituída pela última, se a divisão por diferenças é feita corretamente. A divisão em diferenças é feita corretamente se descemos do mais comum ao menos comum segundo as diferenças per se, e não tomando as diferenças por acidente.

Fica assim patente que as muitas partes da definição não significam muitas partes da essência, das quais a essência seria constituída como de diversas [coisas]. Antes, todas significam uma [única coisa] que é determinada pela última diferença. É patente, também, a partir disto, que de qualquer espécie existe apenas uma única forma substancial. Por exemplo, para o leão existe uma única forma pela qual ele é substância, e corpo, e corpo animado, e animal, e leão. Se, de fato, houvesse diversas formas segundo cada uma destas [coisas], não poderiam todas [elas] ser compreendidas debaixo de uma diferença, e nem delas se constituiria uma [unidade].





VII. OS UNIVERSAIS

1. Os propósitos de Aristóteles ao entrar na discussão dos universais.

[Numa exposição bastante longa, São Tomás comentando Aristóteles expõe diversas considerações sobre os universais, das quais nesta compilação se tomaram as menores partes, à exceção da parte onde se discute o uno e o ente como universais]. [O propósito desta parte] é investigar se os universais são substâncias. [Ao fazer isto, Aristóteles] mostrará primeiro que os universais em geral não são substâncias. Em segundo lugar, mostrará também que o uno e o ente, de modo especial, não são substâncias.

[O interesse de Aristóteles em mostrar que o uno e o ente em especial não são substâncias está em que], como a razão de um universal é ser algo apto a estar em muitos e ser predicado de muitos, [o uno e o ente são universais especialíssimos, porque são de uma certa forma os mais universais dentre todos, já que estão em todas as coisas e se predicam de todas as coisas, e por causa disso] muitos dos antigos filósofos os colocaram como sendo a própria substância das coisas. [Esta posição será negada por Aristóteles].



2. *Que os universais não são substâncias.*

Para bem compreender o que irá se seguir, deve-se saber que o [termo] universal pode ser tomado de duas maneiras.

De uma primeira maneira, como sendo a própria natureza, à qual o intelecto atribui a intenção de universalidade. Estes universais, como o gênero e a espécie, significam as substâncias das coisas. Por exemplo, o animal significa a substância daquilo de que se predica, e o homem também.

De uma segunda maneira, o universal pode ser tomado enquanto universal e de maneira que a natureza [que ele significa se subordine] à intenção de universalidade. Este é o modo segundo o qual o animal ou o homem são considerados um em muitos [isto é, uma única substância existente em muitas simultaneamente]. É assim que os Platônicos colocaram ser o homem e o animal substâncias em sua universalidade.

Esta segunda maneira de se tomar o [termo] universal que Aristóteles pretende refutar em primeiro lugar. O animal em comum, ou o homem em comum não é uma substância [existente] nas coisas naturais. Esta "*comunidade*" tem a forma de animal ou de homem [apenas] na medida em que está no intelecto, que toma uma forma como [sendo] de muitos em comum, na medida que a abstrai de todos os individuantes.



3. *Demonstra-se que os universais não são substâncias.*

É impossível que qualquer das coisas que são predicadas universalmente sejam substâncias, enquanto tomadas em sua universalidade. A substância de qualquer coisa é própria desta coisa e não [existente] em outros [et non inest alii]. Mas o universal é comum a muitos, pelo próprio fato de ser dito universal. [De fato, a razão do universal é] ser algo apto a estar em muitos, e de muitos ser predicado. Ora, se o universal é substância, necessariamente será substância de algo. [Neste caso, poderão ocorrer duas alternativas: o universal poderá ser] substância de todos aqueles de que se predica e em que está, ou substância de apenas um único dentre todos aqueles de que se predica e em que está. Se admitirmos que seja substância de todos eles, isto não será possível, porque um não pode ser substância de muitos, [pelo motivo já colocado que a substância de qualquer coisa é própria desta coisa e não [existente] em outros]. [De onde se segue que o universal que se pretendia fosse substância não pode ser substância]. Se admitirmos que o universal seja substância de apenas uma [das coisas] das quais se predica e nas quais está, seguir-se-á que pela mesma razão deverá ser substância das demais coisas. E isto porque nestas outras coisas de modo semelhante também está. Ora, as coisas das quais a substância é uma e das quais a essência é uma só podem ser uma única coisa. [De onde se segue que agora o universal que se pretendia fosse substância não pode ser universal]. Assim, portanto, pelo fato de que o universal não pode ser substância nem dos vários dos quais é predicado, e nem de uma única delas, o universal não pode de maneira nenhuma ser substância.

4. Uma outra maneira pela qual os universais não podem ser substâncias.

Já foi demonstrado que as coisas que são predicadas universalmente, enquanto tomadas em sua universalidade, no sentido já explicado, não podem ser substâncias. Entretanto, os filósofos Platônicos tinham colocado um outro modo pelo qual admitiam que os universais pudessem ser substâncias, afirmando que eles eram substâncias separadas das coisas sensíveis. Esta hipótese também é completamente excluída por Aristóteles, colocando uma longa discussão a esse respeito, que é omitida nesta compilação.

5. *Que o uno e o ente não são substâncias.*

[O uno e o ente não são substâncias, mas delas se predicam como de um sujeito]. O uno e o ente se predicam das coisas de tal maneira que são convertíveis. Ambos são ditos de alguma coisa por causa da substância desta alguma coisa. Quanto ao ente, que ele seja dito de algo por causa de sua substância, isto é manifesto. Quanto ao uno, é dito uno aquilo que é uma substância [una]. De onde se conclui que, já que assim é, torna-se imediato que nem o uno e nem o ente é a substância da coisa, mas, ao contrário, se predicam da substância como de um sujeito.

A mesma coisa acontece com o princípio e o elemento, ou para melhor dizer, com a razão do princípio e do elemento, que não são a substância daquilo de que são ditos princípio ou elemento. Todavia, o ente e o uno são mais substância do que o princípio, o elemento e a causa. Isto porque mais próximo se acham à substância das coisas. Princípio, causa e elemento importam somente num hábito de coisa a alguma coisa, enquanto que o uno e o ente significam aquilo que convém à coisa pela razão de sua substância. Porém, nem o ente e nem o uno são a própria substância da coisa.



6. Introdução às demonstrações de que o uno e o ente não são substâncias.

[Aristóteles anteriormente demonstrou que os universais não são substâncias, segundo dois modos possíveis de se conceber como isso poderia se dar]. [Primeiramente, demonstrou que os universais, que são predicados universalmente de muitos, enquanto tomados em sua universalidade, não podem ser substâncias]. [Depois, demonstrou que era igualmente impossível que os universais pudessem ser substâncias, no sentido de serem uma substância separada das coisas sensíveis das quais se predicava]. [Aqui irá demonstrar que o uno e o ente, em especial, sendo universais, não podem ser substâncias, nem do primeiro modo, ao qual corresponde a primeira demonstração que ele dará, e nem do segundo modo, ao qual corresponde a segunda demonstração que ele dará].





7. Primeira demonstração de que o uno e o ente não são substâncias.

Se colocarmos algum uno existente per se como substância, de tal maneira que disséssemos que este [algo aqui] é [o] uno, [é evidente que este uno] não poderá simultaneamente ser encontrado em muitos. Ora, isto é contra a razão do uno. Aquilo que é comum [isto é, universal] é encontrado simultaneamente em muitos, porque esta é a razão do comum, [isto é, a razão do universal é] que se predique de muitos e exista em muitos. Fica patente, portanto, que o uno é comum, [isto é, o uno que é universal], não pode ser uno como se fosse uma substância.

[Concluimos dizendo que] é evidente, a partir de tudo o que foi dito, que nenhum universal, nem o ente, nem o uno, nem o gênero, nem a espécie, tem um ser separado dos singulares [dos quais se predicam].





LIVRO VIII

A MATÉRIA E A FORMA E A SUA UNIÃO

1. Se há uma ou muitas espécies de matéria.

Ainda que todas as coisas sejam a partir do mesmo princípio material, que é a matéria primeira que per se nenhuma forma tem, ou a partir dos mesmos princípios materiais primeiros, os quais são os quatro elementos, que são princípios materiais comuns para todos os generáveis e corruptíveis, todavia, qualquer coisa tem uma matéria própria. Conclui-se, portanto, que a matéria primeira é uma para todos os generáveis e corruptíveis, mas a matéria própria são diversas para diversas [coisas].



2. A causa da diversidade das coisas.

O problema consiste em saber-se como, se existe uma matéria primeira para todas as coisas, a partir desta única matéria primeira pode-se chegar à diversidade das coisas.

Os antigos filósofos explicavam isto pelo acaso, removendo a causa agente, e colocando que a diversidade das coisas é produzida pela densidade e rarefação a partir de uma única matéria.

Aristóteles discorda da solução dada pelos antigos filósofos. A partir de uma [única] matéria existente, a diversidade das coisas é produzida pela causa movente: ou porque a causa movente é esta ou aquela, ou porque a mesma causa movente se encontra em relação ao operar diversas [coisas] de diversas maneiras. Isto é maximamente patente nas coisas artificiais. A partir da madeira, pode-se fazer, pelo mesmo artífice, tanto uma arca como uma cama, segundo as diversas [artes que o mesmo utiliza].

Entretanto, ainda que a matéria primeira seja comum a todas as coisas, as matérias próprias são diversas para diversas [coisas]. Assim, para que não se atribua toda a diversidade das coisas à causa movente, e de nenhum modo ao princípio material, o filósofo acrescenta que em algumas [coisas a diversidade provém da diferença da matéria própria]. Assim, nem tudo está apto a fazer-se a partir de qualquer matéria. Por exemplo, a serra não se faz a partir da madeira. E nem está em poder do artífice fazer uma serra a partir da madeira ou da lã.

Conclui-se, portanto, que a diversidade das coisas provém do movente e da matéria.



3. Nas definições de gênero e diferença, o gênero e a diferença estão entre si como a matéria e a forma.

O gênero e a diferença se comparam um ao outro como matéria e forma. Pelo fato de que no gênero da substância a diferença, que se predica do gênero, lhe advém para a constituição da espécie, compara-se ao gênero como ato e forma, [e o gênero se compara à diferença como matéria]. E assim como no gênero da substância, [o mesmo pode ser dito] de todas as demais definições].

Isto não deve ser entendido como se a diferença fosse forma e o gênero, matéria. Tanto é assim que o gênero e a diferença se predicam da espécie, mas a matéria e a forma não se predicam do composto. Isto foi dito, [na verdade], porque o gênero é tomado daquilo que é material na coisa, a diferença, porém, daquilo que é formal. Por exemplo, o gênero de homem é animal, porque significa algo que apresenta natureza sensitiva, a qual materialmente se encontra em relação à natureza intelectual, da qual se toma o "*racional*", que é a diferença [específica] do homem. Além disso, o gênero tem [potência à] diferença, e o gênero e a diferença se proporcionam como a matéria e a forma.

Na definição de casa, a madeira e a pedra são a matéria, e tal modo de composição é a forma. Na definição de cristal, a água é como matéria, e o "*congelado*" é como forma.





4. A causa da unidade da definição e do seu objeto.

Todas as coisas que têm diversas partes, e nas quais o todo não é apenas o ajuntamento das partes, mas algo constituído de partes que, entretanto, é algo mais do que as mesmas partes, tem alguma coisa que faz nelas a unidade. Em alguns corpos que têm uma unidade assim, a causa da unidade é o contato, em outras, a viscosidade, ou alguma outra coisa assim. Ora, é manifesto que a razão definitiva é uma constante de diversas [partes]. Não é uma por uma simples agregação de partes. A definição é uma de modo simples. É significativa [de um uno]. De onde [meritoriamente] se coloca a questão de se descobrir o que é que faz a definição do homem ser uma, e o que é que faz o homem ser [uno], do qual a razão é a definição.



5. O caminho para a solução da questão precedente.

Se nós colocarmos que nas definições [o gênero é como] matéria [e a diferença é como] forma, e um é como potência, e outro como ato, a questão se torna tão fácil de se resolver, que parece não haver mais dúvidas. [Desta maneira, tanto a questão da unidade da definição, como a questão da unidade de seu objeto se transformam na questão da determinação da união do princípio material e formal entre si].



6. A união da matéria e forma nas coisas naturais.

Nas coisas naturais que se geram e corrompem, as questões levantadas se tornam idênticas à questão do porque o cobre é redondo. Ao perguntarmos qual é a causa da definição cobre redondo ser uma, não parece haver dúvida que [seja porque o] cobre é como matéria e redondo como forma. [Ora], nenhuma outra causa há porque estas sejam uma unidade, a não ser aquela que faz aquilo que está em potência tornar-se ato. Esta é o agente em todas aquelas coisas nas quais há geração [e corrupção]. Assim, fica manifesto que o agente é a causa pela qual nas coisas que se geram e corrompem a definição [que significa] a essência é uma.



7. A união da matéria e forma nas [coisas] matemáticas.

A matéria é de duas maneiras: sensível e inteligível. A matéria sensível é aquela que diz respeito às qualidades sensíveis, como o quente e o frio, o raro e o denso, e outras assim. As coisas naturais ocorrem com matéria sensível, mas as matemáticas são delas abstraídas. A matéria inteligível é dita aquela que é tomada sem as qualidades sensíveis ou diferenças, assim como o próprio contínuo. E esta matéria não é abstraída das coisas matemáticas.

Daqui se segue que tanto nas coisas sensíveis, como nas matemáticas, sempre se faz necessário que haja nas definições algo como matéria e algo como forma. Assim como na definição do círculo matemático, o círculo é definido como uma figura superficial, sendo a superfície como matéria, e a figura como forma. Portanto, a mesma será a razão pela qual a definição matemática é una, e pela qual a definição natural é una. [E isto porque], posto que nas coisas matemáticas não há agente, assim como nas coisas naturais, todavia em ambas algo é como matéria, e outro como forma.

8. A unidade das substâncias separadas.

As coisas que não têm matéria inteligível, como as coisas matemáticas, ou matéria sensível, como as coisas naturais, assim como o são as substâncias separadas, qualquer uma delas é algo uno [de modo imediato]. Já as coisas que têm matéria não são unas de modo imediato [statim], mas a unidade delas provém de que a unidade advém à matéria. Porém, se houver algo que seja somente forma, será uma de modo imediato [statim], porque não ocorrerá [nesta coisa] que algo lhe ponha alguma ordem antes que tivesse unidade pela forma.

Os dez predicamentos não são algo que se obtenha através de alguma coisa adicionada ao ente, assim como as espécies são obtidas por adição das diferenças ao gênero. É manifesto que o ente não necessita de algo que lhe seja adicionado para que se torne substância, ou quantidade, ou qualidade. O ente é de modo imediato já desde o princípio ou substância, ou qualidade, ou quantidade, etc. Esta é a causa de porque nas definições não se coloca nunca nem o uno e nem o ente, como se fossem gêneros. Se assim o fosse, importaria que o uno e o ente fossem como matéria para com as diferenças, as quais, quando adicionadas ao ente, o fariam substância ou qualidade. Semelhantemente a isso, aquilo que é completamente separado da matéria, que é idêntico à sua essência, conforme foi explicado, é uno de modo imediato, assim como [é ente de modo imediato]. Não há, de fato, nas substâncias separadas, alguma matéria esperando a forma, pela qual tenham unidade e ser. Por isso, nas substâncias separadas, não há nenhuma causa movente para fazer com que sejam unas. Algumas delas, todavia, têm causa substituinte das substâncias sem movimento destas substâncias, à diferença das coisas que se geram e corrompem que se fazem pelo movimento. Qualquer uma das substâncias separadas é, portanto, ente e uno de forma imediata.



9. Opiniões falsas acerca da matéria e da forma.

Alguns dos antigos filósofos colocaram a causa da unidade do homem uma consubstancialidade ou coexistência da alma com o corpo, como se significasse em abstrato alma com corpo. Outros afirmaram que o viver é o meio pelo qual a alma se une ao corpo.

[Estas posições são colocadas pelo Filósofo como falsas]. Se é verdade que existe algum meio de união da alma com o corpo, pela mesma razão existirá em todas as coisas que se acham entre si como forma e matéria. Ora, isto é manifestamente falso. É [manifestamente] falso dizer que viver seja o meio pelo qual a alma se compõe com o corpo, sendo que o viver nada mais é do que ser animado.





10. A causa dos erros das opiniões dos antigos filósofos.

A causa dos erros das opiniões dos antigos filósofos reside em que, inquirindo o que faz a unidade da potência com o ato, eles inquiriam como seria possível ligá-los por algum meio, como se se tratassem de coisas diversas segundo o ato. Mas, conforme foi dito, a matéria última, que é a apropriada à forma, e a mesma forma, são o mesmo. Uma delas é como potência, e a outra é como o ato. Daqui se depreende que inquirir a causa de alguma coisa, e a causa da unidade desta coisa é o [mesmo], porque qualquer coisa enquanto é, una é, e a potência e o ato de uma certa forma são um. Desta maneira, não é necessário que elas sejam unidas por um vínculo, assim como aquelas coisas que são inteiramente diversas. De onde se segue que não há nenhuma causa que faça as coisas compostas de matéria e forma serem unas, a não ser aquilo que move a potência ao ato. As coisas, porém, que não têm matéria são unas por si mesmas, assim como algo existente.





LIVRO IX

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IX

1. Objetivo do livro IX.

Após Aristóteles ter determinado acerca do ente segundo a divisão em 10 predicamentos, aqui ele pretende determinar acerca do ente segundo a divisão pela potência e ato. [De fato], de um modo o ente é dividido segundo a divisão pelos 10 predicamentos, segundo o qual é dito substância, quantidade, qualidade, etc. De outro modo, o ente é dividido segundo a potência e o ato ou operação, da qual se deriva o nome ato, conforme a seu tempo será explicado. Portanto, trata-se agora de determinar acerca da potência e do ato.



2. Como se tratará da potência e do ato na Metafísica.

A potência que é dita de modo maximamente próprio não é útil para as intenções da Metafísica. A potência e o ato, o mais das vezes, são ditas das coisas que estão em movimento, porque o movimento é o ato do ente em potência [enquanto tal]. Mas a intenção principal da Metafísica não é tratar da potência e do ato enquanto estão nas coisas móveis, mas enquanto se seguem ao ente em comum. Assim é que nas coisas imóveis são encontradas a potência e o ato, como [por exemplo] nas coisas intelectuais.

Mas, se tratássemos da potência como está nas coisas móveis, e do ato a ele correspondente, poderíamos depois tratar da potência e do ato, segundo que estejam nas coisas inteligíveis, que pertencem às substâncias separadas, das quais se tratará mais adiante. E esta é [realmente] a ordem conveniente, sendo as [coisas] sensíveis que estão em movimento mais manifestas para nós. Por isso, através delas é que chegaremos ao conhecimento das coisas imóveis.

3. A divisão do livro IX.

O objetivo do livro IX é a determinação da potência e do ato. Este será dividido em três partes. Na primeira, determina-se a potência. Na segunda, determina-se o ato. Na terceira, [faz-se] a comparação do ato com a potência.



II. A DETERMINAÇÃO DA POTÊNCIA.

1. De quantos modos a potência é dita.

**Devemos em seguida mostrar de quantos modos é dita a potência.
[Conforme o livro V], a potência é dita de 4 modos.**



2. O primeiro modo pelo qual a potência é dita.

De um primeiro modo, é dito potência o princípio de movimento e de mutação em outro enquanto outro. [Este primeiro modo é o que se chama de] potência ativa.

Existe um certo princípio de mutação ou movimento naquilo que é mudado, que pode ser ou a própria matéria, ou algum princípio formal, ao qual se segue o movimento, como por exemplo à forma pesada ou leve se segue o movimento para baixo ou para cima. Não obstante, entretanto, [ser sempre verdadeiro] que tudo o que é movido é movido por um outro, os princípios acima mencionados não podem ser ditos potência ativa. A potência que é dita segundo que seja princípio de movimento naquilo em que [ocorre o movimento], [como ocorre nos exemplos acima] não pode ser enquadrada na potência ativa, mas sim na passiva. A potência ativa do movimento está em outro que não aquele que é movido, assim como a potência edificativa não está no edificado, mas no edificante. É assim que, universalmente falando, a potência é dita de um primeiro modo princípio de mutação ou de movimento em outro, enquanto outro.

3. O segundo modo pelo qual a potência é dita.

De um segundo modo, é dito potência o princípio de movimento ou de mutação por outro [ab aliud] enquanto outro. [Este segundo modo é o que se chama de] potência passiva, segundo a qual o paciente algo padece.

Assim como todo agente e movente move algo outro [que não] a si, e age em outro [que não] a si, assim todo paciente é movido por outro, e todo movido é movido por outro. Aquele princípio pelo qual compete a algo que seja movido ou padeça por outro é dito potência passiva.

4. Comentário ao segundo modo pelo qual a potência é dita.

[Padecer por outro pode ser dito de duas maneiras]. De uma primeira maneira, qualquer que seja aquilo que algo possa padecer, dizemos que o mesmo seja possível ao padecer daquilo, seja bom ou mau. De uma segunda maneira, não dizemos algo ser potente pelo fato de que possa padecer algo mau, mas pelo fato de que possa padecer algo de mais excelente. E isto porque poder padecer algum defeito às vezes é atribuído à impotência, e poder não padecer o mesmo: é atribuído à potência, [conforme está explicado no quarto modo pelo qual a potência é dita].

ImproPRIAMENTE [seria] dito padecer, quando algo recebe alguma perfeição de algum outro, assim como inteligir é dito certo padecer. PadeceR propriamente se diz de [algo] que recebe algo com uma transformação diferente daquilo que lhe é natural. De onde que esse padecer é dito ser afastante da substância. Assim, quando algo padece segundo o que é contrário à sua natureza ou condição, é dito padecer de modo próprio. Quando, entretanto, algo recebe aquilo que lhe é conveniente segundo sua natureza, mais é dito aperfeiçoar-se do que padecer.

5. O terceiro modo pelo qual a potência é dita.

De um terceiro modo, é dito potência aquilo que é princípio de se fazer algo não de qualquer modo, mas bem, ou segundo o que o homem dispõe.

Quando alguém [discursa], mas não o faz bem, ou não o faz segundo o desejaria, é dito não poder [discursar]. O mesmo pode ser dito no padecer. Algo é dito poder padecer aquilo que pode padecer bem. Assim como algumas madeiras são ditas combustíveis, porque facilmente podem ser queimadas, e outras incombustíveis, porque só muito dificilmente podem ser queimadas.





6. O quarto modo pelo qual a potência é dita.

De um quarto modo, a potência é dita todos aqueles hábitos, formas ou disposições pelos quais certas coisas são completamente impassíveis, imóveis ou não facilmente móveis para pior.

Aquilo que é mudado para pior, como quando qualquer coisa é corrompida, não está nos corpos devido a alguma potência, mas mais pela impotência e pelo defeito de algum princípio, que não pode resistir ao corrompente. Nunca algo é corrompido a não ser por causa da vitória do corrompente sobre o mesmo. O que acontece por causa da debilidade de sua própria virtude [virtus]. Aqueles que não podem padecer tais defeitos, isto lhes acontece por causa de uma potência, e por causa de que tem alguma perfeição, pela qual não podem ser superados pelos contrários. É por este modo que se diz no livro das categorias que o duro e o saudável significam [uma] potência natural a não padecer pelo corrompente. O mole e o doentio, porém, [significam uma] impotência.



7. O significado geral do nome impotência.

A impotência é a privação da potência.

[A impotência é uma privação]. [Ora], para a razão [ratio] da privação duas coisas se requerem.

O primeiro requisito [para a razão da privação] é a remoção do hábito oposto. Aquilo que se opõe à impotência é a potência. Assim, sendo a potência um princípio, a impotência será a remoção deste tal princípio, pelo qual é dito ser potência.

O segundo requisito [para a razão da privação] é que a privação propriamente dita seja a respeito de determinado sujeito e determinado tempo. A privação, sem determinação do sujeito e do tempo, toma-se impropriamente. O cego não é impropriamente dito a não ser aquele que nasceu apto para ver, e no [tempo em que deveria ter] a vista.





8. Os graus de impotência, tomada genericamente.

A impotência, [no sentido geral pelo qual foi exposta anteriormente], é a remoção da potência. [Isto pode se dar] universalmente, segundo o que toda a remoção da potência é dita impotência, tendo [o objeto desta impotência] nascido apto a possuir esta potência ou não. [Ou ainda a impotência pode se dar segundo que] seja dita remoção da potência naquilo que nasceu apto a tê-la, [mas sem determinação de tempo]. [Ou finalmente, a impotência poderá dar-se ainda segundo que seja dita remoção da potência naquilo que nasceu apto a tê-la mas] somente [no tempo em que deveria tê-la].

A mula ou a pedra são ditos impotentes para gerarem, porque não podem e nem tem aptidão existente no sujeito [para tanto]. O menino é dito impotente para gerar, porque o sujeito é apto para gerar, não todavia neste tempo. O eunuco é dito impotente para gerar, porque por este tempo deveria ser apto, e todavia não o pode. Este último [caso] é onde mais [plenamente] se encontra a razão da privação.



9. De quantos modos é dita a impotência.

[O número de modos da] impotência [se encontram] por oposição aos modos da potência. Assim como a potência é dupla, isto é, ativa e passiva, e cada uma delas se divide ou a agir e padecer simplesmente, ou a bem agir e padecer, assim também para cada uma destas potências existe uma impotência oposta.



10. Um modo em que a potência é dita metaforicamente.

Na geometria [ocorre um caso] em que a potência é dita metaforicamente. [Na geometria] a linha é dita estar em potência ao quadrado por [causa] desta semelhança: porque assim como a partir daquilo que está em potência é feito aquilo que está em ato, assim dobrando uma linha em si mesma, resulta o quadrado. Este último modo pelo qual pode ser dita a potência, não é dito segundo alguma potência, mas segundo uma semelhança.



11. Redução dos diversos modos de potência a um primeiro modo.

Todos [os modos da potência acima colocados] são ditos por relação a uma primeira potência, a qual é a primeira potência ativa, da qual se explicou ser o princípio de mutação em outro enquanto outro. Todos os demais modos de potência são ditos por relação a esta potência.

Por exemplo, algumas coisas são ditas possíveis pelo fato de que alguma outra coisa têm potência ativa sobre estas. Este é o modo da potência passiva. Outras coisas são ditas possíveis pelo fato de não haver alguma outra coisa que tenha potência ativa sobre estas. Este é o modo de potência pelo qual o potente não pode ser corrompido por um agente exterior. Outras coisas são ditas potentes pelo fato que tem uma potência ativa para que ajam ou padeçam bem ou facilmente.



12. Redução dos modos de impotência a um primeiro modo.

Assim como todos os possíveis, que são ditos segundo alguma potência, são reduzidos a uma primeira potência, assim também todos os impossíveis, que são ditos segundo alguma impotência, são reduzidos a uma primeira impotência, que é a oposta à primeira potência.





13. Que a *Metafísica* não trata dos modos de potência que são ditos por equivocação.

Já se determinou que a potência é dita de múltiplas maneiras. Esta multiplicidade, porém, pode ser multiplicidade por equivocação ou multiplicidade por analogia.

Os modos da potência segundo os quais a potência é dita equivocadamente [não deverão ser tratados na *Metafísica*]. [Estes modos são aqueles nos quais] a potência é dita não por um princípio [existente em algo], mas por causa de uma certa semelhança, como nas [coisas] geométricas. [Por exemplo, a linha é dita em potência ao seu quadrado, [porque pode ser dobrada até por ela formar-se um quadrado].



14. A Metafísica trata dos modos de potência que são ditos por analogia.

Os modos de potência que se reduzem a uma espécie, [o são por analogia]; porque qualquer um deles é um certo princípio, e todas as potências assim ditas são reduzidas a algum princípio a partir do qual são ditas todas as demais. Este princípio é o princípio ativo, que é o princípio da mutação [de] outro enquanto outro. Devemos dizer princípio de mutação [de] outro enquanto outro, porque pode acontecer que o princípio ativo esteja simultaneamente no móvel, assim como quando algo move a si mesmo. É por isso que o princípio ativo é dito princípio de mutação [de] outro enquanto outro, porque embora aconteça que o princípio ativo esteja [na mesma coisa que é movida], não está ali segundo que seja o mesmo, [isto é, segundo que é movido], mas segundo outro, [isto é, segundo que é movente].



15. Como as demais potência se reduzem [por analogia] à potência ativa.

O segundo modo pelo qual a potência [é analogicamente] dita é o modo da potência passiva. A potência passiva é o princípio pelo qual algo é movido por outro, enquanto outro. Esta potência é reduzida à primeira potência ativa, porque a paixão é causada pelo agente.

De um terceiro modo, a potência é dita de um certo hábito de impassibilidade daquilo que é para pior, ou seja, uma certa disposição pela qual algo não possa sofrer transmutação para pior. Isto significa que algo não possa padecer corrupção por outro enquanto outro, a saber, por um princípio de transmutação que é princípio ativo.

Destes dois modos de potência, um é dito potência por causa de um princípio pelo qual algo pode não padecer. O outro é dito potência por causa de um princípio pelo qual algo pode padecer. De onde se segue que como a paixão depende da ação, é necessário que na definição de ambos estes modos de potência seja colocada a definição de potência primeira, que é a ativa. E assim estes dois modos de potência são reduzidos ao primeiro, a saber, à potência ativa, como a um anterior.

De um quarto modo a potência é dita não somente por uma ordenação ao fazer e padecer, mas por uma ordenação ao que é bem em ambos. Assim como quando dizemos que algo [tem] potência para caminhar, não porque possa caminhar de qualquer modo, mas porque pode caminhar bem. Da mesma maneira, dizemos que uma madeira é combustível quando pode ser facilmente queimada. A madeira, porém, que não pode ser facilmente queimada, é dita incombustível. De onde fica manifesto que nas definições destas potências, que são ditas em relação ao bem agir e padecer, se incluem as razões das potências primeiras, que são ditas simplesmente [em relação] ao agir ou padecer: assim como no bem agir se inclui o agir, e no bem padecer, o padecer.

Daqui se conclui que todos estes modos de potência se reduzem a um primeiro, que é a potência ativa. E assim fica patente que esta multiplicidade não é segundo equivocação, mas segundo analogia.





16. Como a potência ativa e passiva pode e não pode ser una.

A potência ativa e passiva de uma certa maneira são uma [só] potência, e de uma certa maneira não são uma [só] potência.

A potência ativa e passiva são uma [só] potência, se se considera a ordem de uma à outra. De algo pode ser dito que tem potência a padecer, ou porque este algo tem per se potência para que padeça, ou porque [alguma outra coisa] tem a potência a que outro padeça por sua causa. Neste modo a potência ativa e potência passiva são o mesmo: pelo fato de que algo tem potência ativa, tem potência para que outro padeça por sua causa.

A potência ativa e passiva não serão uma [só] potência, se elas forem consideradas segundo o sujeito nos quais estão. De fato, a potência passiva está no paciente, porque o paciente padece por causa de algum princípio nele existente, e tal [princípio] é a matéria. A potência ativa, porém, está no agente, como o calor no calefativo, e a arte edificativa no edificante. E é manifesto que a potência ativa e passiva estão em diversos, porque nada padece por si mesmo, a não ser por acidente, como quando o médico cura a si mesmo, não enquanto médico, mas enquanto enfermo.





17. A diferença das potências segundo aquilo em que estão.

Sendo as potências certos princípios do agir e do padecer, alguns destes princípios estão nas coisas inanimadas, outros estão nas coisas animadas. Como as coisas animadas se compõem de corpo e de alma, [algumas destas potências estarão no corpo e outras na alma]. As potências que estão nos corpos dos [seres] animados não diferem das potências que estão nos [seres] inanimados.

Já quanto aos princípios do agir que estão na alma, manifestamente diferem daqueles que estão nas coisas inanimadas. Das potências que estão na alma, algumas não diferem muito no agir e no padecer das coisas inanimadas, por operarem pelo instinto da natureza. [Estas são as potências] da parte nutritiva e sensitiva da alma, que operam pelo impulso da natureza. [Já as potências da alma] diferem [marcadamente] das coisas inanimadas. [São as potências da] parte racional da alma, que é a única que é senhora de seus atos.

Portanto, são os princípios dos [seres] animados que estão na parte racional da alma que principalmente diferem dos princípios dos [seres] inanimados.

Daqui se conclui que das potências da alma, algumas são irracionais, outras são racionais.



18. Expõe quais sejam as potências racionais.

São potências racionais todas as artes factivas, como a arte edificativa e outras, cujas ações transitam para a matéria exterior, e todas as ciências, as quais não apresentam operações que transitam para a matéria exterior, como as ciências morais e lógicas. Todas estas são potências, porque são princípios de permutação em outro enquanto é outro, que é a definição da potência ativa.

19. A diferença entre as potências racionais e irracionais.

Uma mesma potência racional [o é] para contrários. [Por exemplo], a arte médica é uma potência a qual é tanto para fazer a saúde como a enfermidade. Já as potências irracionais não o são para opostos, mas cada uma é potência para um único efeito per se. [Por exemplo], o sol quente per se [somente pode] esquentar, ainda que, por acidente, pudesse ser causa do frio.



20. A causa da diferença entre as potências racionais e irracionais.

A ciência, que é potência racional, é uma certa razão da coisa conhecida, na alma. [Para investigar a causa das potências racionais o serem para contrários], [e as irracionais não, devemos portanto primeiramente investigar algo acerca destas razões. E o primeiro que se terá que dizer é que] a mesma razão manifesta a coisa e sua privação.

A mesma razão manifesta a coisa e sua privação, ainda que não de modo semelhante. Assim, por primeiro manifesta a coisa existente, e por posteridade manifesta sua privação. Por exemplo, pela razão da visão é conhecida per se a potência visiva. Consequentemente, é conhecida a cegueira, porque a cegueira nada mais é do que a própria carência da visão naquilo que nasceu para ter a vista.

De todos os contrários, um é como o perfeito, o outro é como o imperfeito e privação do outro. [Por exemplo], o negro é a privação do branco e o frio é a privação do calor. Ora, por causa disso, a privação, que é uma certa retirada [ablatio] de outro, é um certo primeiro princípio entre contrários. E desta maneira, assim como pela negação e ablação se manifesta a privação, assim também pela negação e ablação se manifestarão os contrários. Portanto, a mesma razão é do contrário e da privação. Daqui se seguirá que a mesma ciência compete não apenas à coisa e à sua privação, mas que haverá uma mesma ciência de dois contrários. [Isto é o que será exposto no próximo ítem].

Do que foi dito se segue que, se a ciência é uma razão da coisa conhecida na alma, haverá uma mesma ciência para os contrários. De um deles, porém, por anterioridade e per se, e do outro, por posterioridade e por acidente. Por exemplo, a medicina será por anterioridade e per se cognoscitiva e factiva da saúde, e [somente] por posterioridade e por acidente da enfermidade.

As coisas naturais operam pelas formas a si inerentes. Ora, não é possível que na mesma coisa existam duas formas contrárias. De onde se segue que é impossível para a mesma coisa natural que faça [coisas] contrárias. Já a ciência é uma certa potência de ação e um princípio de movimento, e este princípio de movimento está na

alma. E porque assim é, aquilo que age pela ciência opera ambos os contrários, porque na alma a razão de ambos [estes contrários] é a mesma, e [ela assim] terá o princípio de tais movimentos, ainda que não semelhantemente, conforme já foi explicado.

É portanto manifesto que as potências racionais fazem o contrário que as potências irracionais. Porque a potência racional [pode operar ambos os] contrários, mas não a potência irracional, [que é potência de] apenas um. E a causa disso é porque na ciência racional está contido um único princípio de contrários.





21. Uma posição errada dos antigos filósofos.

Alguns dos antigos filósofos disseram que somente algo está em potência quando está em ato. Por exemplo, que aquilo que não edifica em ato, não pode edificar, mas somente o pode, quando edifica em ato. E assim [por diante].

[Aristóteles comenta, quanto a esta posição, o que se segue].

[O primeiro inconveniente desta posição pode ser manifestado considerando que] ser edificante é ter potência para edificar. Ora, se nada tem potência para fazer, a não ser quando faz, não existe o edificador a não ser quando edifica. E de modo semelhante ocorrerá com as demais artes, porque todas as artes são potências, conforme já ficou explicado. Segue-se, portanto, que ninguém possuirá alguma arte, a não ser quando opera segundo a mesma. Porém isto é impossível, porque não é possível que aquilo que não tinha nenhuma arte, a venha a ter depois, a não ser que a aprenda, ou de algum modo a receba, [como por exemplo], descobrindo-a.

O segundo inconveniente procede das potências irracionais que esta nas coisas inanimadas, como o quente e o frio, o doce e o amargo, e outras assim. Se esta potência não está em algo a não ser quando [este algo] age, seguir-se-á que nada será quente ou frio, doce ou amargo, a não ser quando for sentido pelo sentido imutante. O que é manifestamente falso.

[O terceiro inconveniente à posição precedente consiste em que] o sentido é uma certa potência. Se, portanto, a potência não é sem o ato, seguir-se-ia que alguém não teria sentidos a não ser quando estivesse sentindo, como ocorreria com a vista e o ouvido. Mas aquilo que não tem vista, tendo nascido para tê-la, é cego. Assim, portanto, alguém seria no mesmo dia freqüentemente surdo e cego, o que é manifestamente falso.

[O quarto inconveniente à posição precedente está em que] para aquilo que carece de potência, a ação é impossível. Se, portanto, as coisas não têm potência a não ser quando agem, segue-se que quando algo não age, torna-se impossível para o mesmo agir. Desta maneira, esta potência remove o movimento e a geração.

[Podemos concluir, portanto] que se os preditos inconvenientes não podem ser concedidos, torna-se manifesto que a potência e o ato são diversos. Aqueles filósofos, porém, que colocaram a posição acima, tornam idênticos a potência e o ato, pelo fato de dizerem que somente algo está em potência quando está em ato. Daqui fica patente que a intenção deles era destruir [a razão] da natureza, por removerem o movimento e a geração, conforme foi explicado.



22. O que é ser em potência.

É dito ser em potência aquilo que se é posto ser em ato, não se segue nada de impossível. Como se se dissesse algo estar em potência a sentir-se, se se coloca o próprio sentir, nada de impossível vem a seguir-se. E de modo semelhante quanto ao ser movido e mover, e assim por diante.

23. O que é ser em ato.

O nome ato é colocado a significar perfeição, a saber, a forma, e a origem deste vocábulo provém principalmente do movimento. Entre os outros atos, é maximamente conhecido e aparente para nós aquele que pelo movimento a nós de modo sensível se nos apresenta. E por isto a ele por primeiro foi imposto o nome de ato, e do movimento foi que os demais se derivaram.

24. [Quando o ato precede a potência no sujeito].

[Para compreender o que vem a seguir, deve-se saber que subentende-se das palavras de Aristóteles e de São Tomás que o ato somente precede a potência no sujeito no caso das potências racionais, conforme será explicado]. [Já nas potências irracionais, o ato não precede a potência no sujeito].



25. Como o ato precede a potência no sujeito.

Algumas potências, [que são as potências irracionais], estão situadas [nos sujeitos] de quem são, assim como o sentimento dos animais. Já outras potências, [que são as potências racionais], devem ser adquiridas ou pelo costume, como a arte de tocar flauta, ou pela doutrina e disciplina, como a medicina. Destas potências [racionais] é necessário que primeiro se aja e pré-exercite em seus atos antes que sejam adquiridos. [Desta maneira, as potências racionais procedem dos seus atos respectivos]. As demais potências, porém, que não se adquirem pelo costume, mas se situam pela natureza [em seu sujeito], como acontece com as potências sensitivas, estas não procedem de seus atos. É assim que não ocorre que alguém, pelo fato de ver, adquira o sentido da vista, mas sim, pelo fato de que tem potência visual, se torna vidente em ato.

26. O que é necessário colocar na razão [ratio] da potência.

Na razão da potência é necessário considerar muitas coisas. Primeiro, algo não é dito estar em potência em relação a qualquer coisa, mas em relação a algo determinado. Segundo, quando algo está em potência a fazer ou padecer, não o pode fazer ou padecer em qualquer tempo, assim como a árvore não pode frutificar a não ser em determinado tempo. Por isso, ao dizer que algo está em potência, é necessário determinar quando isso é possível. Terceiro, é necessário determinar como é possível [que faça ou padeça aquilo que está em potência]. E finalmente, de modo semelhante é necessário determinar as demais circunstâncias que costumam ser determinadas nas definições das coisas.

27. A diferença entre as potências racionais e irracionais.

Nas potências irracionais é necessário que quando o passivo se aproxima do ativo, naquela disposição em que o passivo pode padecer e o ativo pode agir, é necessário que um padeça e o outro aja. Isto fica patente quando ao combustível se aplica o fogo. Nas potências racionais isto não é necessário. [Por exemplo], não é necessário que o edificador edifique toda a vez que a matéria de si se aproxime.

28. A causa da diferença colocada entre as potências racionais e irracionais.

As potências irracionais se encontram de tal maneira que cada uma delas é factiva de apenas uma única [coisa]. Por isso, estando presente o passivo, é necessário que se faça esta única [coisa] de que é factiva. Já nas potências racionais, uma única e mesma potência racional é factiva de [ambos os] contrários, conforme já explicado. Se, portanto, fosse necessário que estando presente o passivo, se fizesse aquilo de que é [a potência racional] factiva, seguir-se-ia que simultaneamente se fariam [ambos os] contrários, o que é impossível.

29. O que se requer para que as potências racionais passem ao ato.

Já que a proximidade do paciente não é suficiente para fazer a potência racional passar ao ato, devemos agora mostrar o que se requer para tanto. A potência racional se acha em potência [contemporaneamente] para com dois contrários e sendo assim, como de uma causa comum não procede um efeito determinado, a não ser que haja algo próprio que mais determine a causa comum a este efeito ou a aquele, deveremos colocar algo que [induza a causa comum a passar ao ato um dos contrários com preferência ao outro]. Este algo é o apetite ou a escolha que pertence à razão. Aquilo que alguém considera, isto ele faz, desde que esteja na disposição [correta] pela qual possa agir, e o passivo esteja presente.

30. *Levanta-se uma questão sobre a argumentação precedente.*

Alguém poderia perguntar porque, ao explicar que toda potência racional, quando [assim] o deseja, necessariamente age se o passivo estiver presente, [Aristóteles] não acrescentou "*se nada de externo o proíbe*".

Não é necessário acrescentar [à argumentação precedente] "*se nada de externo o proíbe*", porque [em] tudo aquilo que está em potência, [a razão de potência inclui o tempo, o modo e as demais circunstâncias que determinam esta potência e, ao se ter incluído estas coisas], [teremos] excluído todos os impedimentos externos [da cláusula "*se nada de externo o proíbe*". Isto porque as coisas que seriam impedimentos externos são removens das coisas que foram colocadas na determinação [da razão de uma dada] potência comum [a dois contrários].



III. A DETERMINAÇÃO DO ATO

1. *Considerações iniciais*

Porque já tratamos da potência que é encontrada nas coisas móveis, que é princípio de movimento ativa e passivamente, faz-se necessário determinar o que é o ato e como se acha para com a potência. [Ao fazer isto, dividiremos] o ato, [porque] o ato não apenas é encontrado nas coisas móveis, mas também nas imóveis. Com isto, simultaneamente manifestaremos [também] a potência, porque a potência é dita [por relação] ao ato. Ora, se é assim, a potência não será dita somente daquilo que nasceu para mover ativamente, ou ser movido por outro passivamente, ou algum certo modo segundo o qual a potência é dita em relação àquilo que é bem agir ou padecer. [Além destes], a potência será dita [de outro modo] segundo uma ordenação ao ato que é sem movimento. Desta maneira, assim como ainda que o nome ato tenha sua origem do movimento, conforme foi explicado, não é somente dito pelo movimento, assim também a potência não será dita somente segundo uma ordenação ao movimento.



2. O que é o ato.

O ato é quando a coisa é, não todavia assim como quando é em potência. Dizemos na madeira existir a imagem de Mercúrio em potência, e não em ato, antes que a madeira seja esculpida. Mas se a madeira for esculpida, então a imagem de Mercúrio é dita ser em ato na madeira. Acontece de modo semelhante com a parte de algum todo contínuo. A parte, como por exemplo, a metade, está em potência enquanto seja possível que esta parte seja retirada do todo pela divisão do todo. Mas quando o todo já está dividido, esta parte estará em ato. Também de modo semelhante ocorre com o sciente, o qual está em potência ao especular, se não considera. Se, porém, considera ou especula, está em ato.



3. Se é possível dar uma definição do ato.

Tendo em vista o que foi colocado, alguém poderia querer que se tivesse colocado uma definição do ato. Porém, não é possível dar uma definição para qualquer coisa. As coisas primeiras e [mais] simples não podem ser definidas, não sendo possível nas definições prosseguir até o infinito. Ora, o ato é uma das coisas [mais] simples e primeiras, e portanto não pode ser definido.

Pode-se mostrar o que seja o ato pela proporção de duas [coisas] entre si. Se tomamos a proporção do edificante ao edificável, e do vigilante ao que dorme, e do que é elaborado àquilo que não é elaborado, proporcionalmente a partir dos exemplos particulares, podemos chegar ao conhecimento do que é o ato e a potência, porque uma parte será o ato e a outra a potência.





4. Uma primeira diversidade nos modos em que o ato é dito.

[A este respeito o texto de Aristóteles diz o seguinte]:

"Nem todas as coisas são ditas em ato de modo semelhante, mas ou proporcionalmente, como isto em isto, ou para isto. Este como o movimento para com a potência, aquele como a substância para com alguma matéria".

[Comentando este texto, diz S. Tomás que] nem tudo é dito ser ato de modo semelhante, mas de modos diversos. Uma primeira diversidade [está em que] o ato é dito ou ato ou operação. [Ora, como os atos são conhecidos através das proporções de duas coisas entre si], esta primeira diversidade pode ser considerada através de diversas proporções.

[Como o ato é dito ato]: [este modo de dizer o ato pode ser conhecido] tomando a proporção como isto está nisto, assim isto está nisto. Por exemplo, assim como a vista está no olho, assim o [sentido do] ouvido está [no órgão] do ouvido. A comparação da forma, [colocada no texto de Aristóteles pela palavra substância], à matéria é tomada segundo esta proporção.

[Como o ato é dito operação]: [o outro modo de dizer o ato pode ser conhecido] tomando a proporção assim como isto se acha para com isto, assim isto se acha para com isto. Por exemplo, assim como a vista se acha para com ver, assim o ouvido para com ouvir. A comparação do movimento à potência motiva, ou de qualquer operação à potência operativa é tomada segundo este modo de

proporção.



5. Uma segunda diversidade nos modos em que o ato é dito.

O infinito, o vazio e quaisquer outros tais são ditos estarem em potência e ato de um modo diverso do que em muitos outros entes, tais como o vidente, o caminhante e o visível.

[A potência e o ato são ditos do vidente, do caminhante e do visível, do seguinte modo]. A estas coisas convém às vezes simplesmente estar ou em potência apenas, ou em ato apenas, assim como o visível apenas em ato, quando vê, e apenas em potência, quando pode ver e não vê.

[A potência e o ato são ditas do infinito e do vazio do seguinte modo]. O infinito não é dito em potência, de tal maneira que possa vir a ser apenas em ato. No infinito, o ato e a potência são distinguidos pela razão. Por exemplo, no infinito segundo a divisão, o ato é dito ser simultaneamente com a potência, pelo fato de que nunca lhe falta a potência a ser dividido, e quando é dividido em ato, ainda é ulteriormente divisível em potência. [E] nunca o ato pode ser separado da potência, de tal maneira que alguma vez esteja completamente dividido em ato, e não seja ulteriormente divisível em potência. E semelhantemente deve-se considerar quanto ao vácuo. É possível evacuar de um lugar este corpo, mas não de tal maneira que seja feito o vácuo total: sempre permanecerá cheio de outro corpo. E assim no vácuo sempre a potência permanecerá conjunta ao ato. A mesma coisa acontece com o movimento, com o tempo e outras tais [coisas], que não tem um ser perfeito.



6. Quando e em qual disposição algo existente é dito estar em potência ao ato.

Devemos determinar quando algo está em potência e quando não. De fato, não é em qualquer tempo e em qualquer disposição que algo pode ser dito ser em potência, inclusive em relação àquilo que é feito a partir dele. Por exemplo, nunca poderá ser dito que a terra está em potência ao homem. Isto é manifesto que não. O esperma já [pode ser dito] estar em potência ao homem, e ainda talvez nem assim, conforme será explicado adiante.

[Em que disposição a matéria existente é dita estar em potência ao ato?] Conforme foi explicado no livro VII, os efeitos de algumas artes ocorrem também sem a arte. As causas não se fazem sem a arte, mas a saúde pode ser feita sem a arte da Medicina, somente pela operação da natureza. Ora, não é qualquer coisa ou em qualquer disposição existente que é levada à saúde pela Medicina ou pela natureza, mas algo é possível de ser levado à saúde pela natureza ou pela arte em determinada disposição. Aquilo que é possível que por uma única operação da natureza ou da arte seja levado à saúde em ato é dito ser em potência.

[Vamos explicar isto] mais plenamente, quanto à operação da arte e quanto à operação da natureza. É dito ser em potência aquilo que por uma [única] operação da arte se torna ser. Nas coisas que se fazem sãs pela natureza, estas são ditas em potência à saúde, quando não existe algo que impeça a saúde que deve ser movido ou transformado antes que a virtude [intrinsecamente] sanativa tenha efeito em sanar. E assim como dizemos da saúde que é feita pela arte, assim pode ser dito das demais coisas que são feitas pela arte. Por exemplo, a matéria está em potência à casa, quando nenhuma das coisas que estão na matéria proíbe a casa de ser feita prontamente por uma [única] ação, nem há nada que precise ser adicionado, ou retirado, ou mudado, antes que a matéria seja informada em casa. É assim que das árvores é preciso retirar e acrescentar até que [por elas] se [possa] compor uma casa. De onde que as árvores não estão em potência à casa, mas sim, a madeira já preparada. E semelhantemente ocorre nas demais [coisas], tanto se tiverem princípio de perfeição externo, como o são as coisas artificiais, ou internos, como o são as naturais. [Estas coisas] sempre estão em potência ao ato quando não houver impedimento

externo e puderem ser reduzidos ao ato pelo próprio princípio ativo. O esferma não se enquadra neste caso, porque é necessário que o animal se faça a partir dele mediante muitas permutações. Mas, quando já pelo próprio princípio ativo possa ser feito existente em ato, então a coisa já está em potência. Aquelas coisas que é necessário serem transmutadas antes que sejam prontamente reduzíveis ao ato, necessitam de outro princípio ativo, a saber [um princípio] preparante da matéria, que é outro que não o perficiente, que induz a última forma. Assim fica patente que a terra não está em potência à estátua, porque nem por uma ação e nem por um agente é reduzido ao ato, mas primeiramente pela natureza deve ser transmutada e tornada cobre, e depois então pela arte será feita estátua.



IV. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A ANTERIORIDADE E A POSTERIORIDADE

1. De quantos modos o ato e a potência podem ser mutuamente comparados quanto à anterioridade e posterioridade.

Segundo foi afirmado no livro V, a anterioridade e a posterioridade se dizem de três maneiras, segundo o tempo, a razão e a substância. Desta maneira, o ato poderá ser anterior à potência de diversos modos. De fato, o ato é anterior à potência pela razão, e pela substância. Quanto ao tempo, de um certo modo o será, e de outro modo não o será.

Desta maneira, primeiramente iremos mostrar como o ato é anterior à potência segundo a razão. Segundo, como o ato é anterior à potência segundo o tempo, e como não. Terceiro, como é anterior segundo a substância.



2. Que o ato é anterior à potência segundo a razão.

Aquilo pelo qual algo é necessariamente definido é anterior a este algo pela razão. Por exemplo, o animal é anterior ao homem e o sujeito ao acidente. Ora, a potência não pode ser definida a não ser pelo ato, porque a primeira razão da [potência] consiste em que lhe convém agir ou ser em ato. Portanto, é necessário que a razão do ato preceda a razão da potência, e a notícia do ato preceda a notícia da potência. E é por causa disso que Aristóteles, ao manifestar a potência, a definiu pelo ato. O ato, porém, não o pôde definir por algo, mas somente o pôde mostrar indutivamente.

3. Quando o ato é anterior à potência no tempo, e quando não o é.

No mesmo [segundo] a espécie, o ato é anterior à potência no tempo, de modo que o agente, ou ente em ato, é anterior à potência, [que no caso é o paciente]. No mesmo [segundo] o número, o ato é posterior à potência no tempo.

Se tomarmos este homem que já é homem em ato, ele terá sido antes, segundo o tempo, matéria, a qual [era o homem em potência]. Porém, houve algo existente em ato, anterior segundo o tempo a este existente em potência, que é o agente, pelo qual [o existente em potência] foi reduzido ao ato. De onde que o homem em potência se torna homem em ato pelo homem gerante, que está em ato. E assim sempre há algum movente em ato que é anterior segundo o tempo àquilo que está em potência.

Do que foi exposto conclui-se que, posto que no mesmo segundo o número a potência é anterior ao ato segundo o tempo, todavia [há sempre] algum ente em ato da mesma espécie que é anterior ao ente em potência segundo o tempo.



4. A ordenação do ato e da potência segundo o tempo nas potências [racionais].

[Nas potências racionais o ato precede a potência no mesmo segundo o número]. Foi explicado acima que há algumas potências operativas que se adquirem pelo costume ou pela disciplina. A respeito destas, deve-se dizer que nelas [não somente o ato precede a potência na espécie, mas também] no mesmo segundo o número o ato precede a potência. [E isto acontece, conforme explicado, porque] é impossível que alguém se torne edificador se antes não tiver edificado. Por onde fica manifesto que é impossível existirem tais potências, a não ser que antes tenha existido no mesmo [indivíduo] segundo o número os seus atos [actiones].

5. Objeção contra o ato preceder a potência nas potências racionais.

[Segundo o que foi explicado no ítem precedente], aquele que aprende a arte operaria o ato da arte [com a finalidade de assim aprendê-la]. Mas aquele que está aprendendo uma arte ainda não possui esta arte. Portanto, [daqui parece seguir-se o paradoxo de que] aquele que não possui a ciência nem a arte faria aquilo que é próprio da ciência ou da arte.

[A esta objeção pode responder-se que] no livro VI da Física foi demonstrado que o estar em movimento precede todo mover-se. Isto acontece por causa da divisão do movimento. E por isso, qualquer que seja o que é movido, já quanto a algo terá sido movido. E pela mesma razão, qualquer que seja o que se faça, já quanto a algo terá sido feito. E porque aquilo que se faz quanto a algo já está feito, poderá ter alguma operação [daquilo que teria ao se ter terminado a ação sobre ele]. Por exemplo, aquilo que está se esquentando pode de algum modo esquentar, posto que não perfeitamente como aquilo que já está quente. E assim, como aprender significa fazer-se sciente, é necessário que o discente já tenha algo da ciência e da arte. Não pode, porém, [usar delas] perfeitamente, como aquele que já possui a arte.

6. Que o ato é anterior à potência segundo a substância.

O nome substância costuma significar a forma, pela qual algo é perfeito. [Ora], as coisas que são posteriores segundo a geração são anteriores segundo a perfeição, porque a geração sempre procede do imperfeito ao perfeito. Assim, sendo o ato, na mesma [coisa] segundo o número, posterior na geração e no tempo, segue-se que o ato será o anterior à potência segundo a substância.

7. Que o ato é o fim da potência.

[Vamos mostrar que o ato é o fim da potência mostrando como é assim em cada um dos três casos possíveis em que isso pode se dar: nas potências ativas naturais, nas potências racionais, nas potências passivas].

[Que o ato é o fim da potência nas potências ativas naturais], isso é manifesto porque os animais não vêm para que tenham potência visiva, mas mais tem potência visiva para que vejam.

[Que o ato é o fim da potência nas potências racionais pode ser compreendido considerando que] os homens têm potência de edificar para que edifiquem, e têm potência especulativa para que especulem. Eles não especulam para que tenham [a ciência] técnica, a não ser que estejam aprendendo, [quando então o fazem] para que a adquiram. Porém, neste caso, não especulam de um modo perfeito, mas apenas de um certo modo e imperfeitamente, porque o especular não é devido a alguma indigência, mas ao uso da ciência já adquirida. E este não é o caso dos aprendizes, porque as suas especulações são devido à indigência, e à sua necessidade de adquirir ciência.

[Que o ato é o fim da potência nas potências passivas pode ser entendido considerando que] a matéria está em potência até que venha à forma, quando então está em ato. Assim é em todas as coisas que se movem por causa de um fim. Desta maneira, a natureza alcança o seu fim, quando alcança o ato. Por onde fica manifesto que o ato é o fim do movimento natural.

8. Esclarecimento a respeito de possíveis dúvidas quanto ao ato ser fim da potência.

Nem sempre a obra [exterior] é o fim das potências [ativas]. Em algumas potências ativas o fim último é somente o uso da potência, e não de algo operado pela ação da potência, assim como por exemplo o fim último da potência visiva é a visão, e não alguma obra [externa]. Em outras potências ativas alguma obra [externa] é feita além da ação, como por exemplo a arte edificativa que faz a casa, além da própria ação de edificar.

Nas potências que têm por fim último a obra externa, a ação da potência não é menos fim do que nas potências que não obram externamente. Todavia, esta diferença entre as potências ativas não faz com que em algumas destas potências a ação [delas] seja menos fim, e em outras seja mais fim. Isto acontece porque a própria ação está na obra externa feita, como ocorre com a edificação que está naquilo que é edificado. E esta edificação simultaneamente se faz e tem ser com a casa [feita]. Desta maneira, se a casa ou o edificado é o fim [da arte edificativa], com isso não fica excluído que a ação [de edificar] seja [também] fim da potência.

[A ação das potências ativas pode estar no agente ou na obra]. Quando, além da ação da própria potência, que é a ação, haja [obra externa] operada, a ação de tal potência está na [obra] feita, e é ato do feito, como a edificação no edificado, e universalmente o movimento no movido. O motivo disto é porque quando pela ação da potência se faz [obra externa] operada, esta ação aperfeiçoa a obra, e não o operante. Portanto, a ação deverá estar [necessariamente] no operado como ação e perfeição dele, e não no operante. Quando, porém, não há alguma obra externa operada, a ação da potência existe no agente e como sua perfeição, não transitando para aperfeiçoar algo externo. Por exemplo, [assim é que] a visão está no vidente e é sua perfeição, e a especulação está no especulante, e a vida na alma, se por vida entendemos a obra da vida.

9. *Uma segunda maneira de se mostrar que o ato é anterior à potência segundo a substância.*

Tudo o que é feito dirigindo-se a um fim, se dirige a um certo princípio. Porque o fim é um certo princípio. O motivo disto é que o fim é anterior na intenção do agente, porque por sua causa o agente faz a geração. Ora, o ato é o fim da potência. Portanto, o ato é anterior à potência, e um certo princípio da mesma.

10. Que tudo o que está em potência é corruptível, simplesmente ou segundo algo.

Toda potência o é simultaneamente de contraditórios. Isto aqui vai dito não das potências ativas, das quais já se falou que as racionais estão em potência para contrários, enquanto as irracionais não. Aqui está se falando das potências passivas, segundo as quais algo está em potência ao ser e ao não ser, ou simplesmente, ou segundo algo. Ora, que toda potência [passiva] o é simultaneamente de contraditórios pode ser demonstrado pelo seguinte. Aquilo que está em potência ao ser, ocorre que não seja em ato. Daqui fica manifesto que àquilo que é possível que seja, [pode lhe acontecer tanto que seja como que não seja]. E assim a potência o é simultaneamente de contraditórios, porque o mesmo está em potência ao ser e ao não ser. Mas aquilo que está em potência ao não ser [pode lhe] acontecer que não seja. Aquilo, porém, [ao qual lhe pode] acontecer que não seja, é corruptível, [e este corruptível pode ser dito] ou corruptível simplesmente, ou corruptível segundo algo. É dito corruptível segundo algo, por exemplo, segundo o lugar, se pode acontecer a algum corpo que não esteja em algum lugar. Da mesma maneira, pode ser dito corruptível segundo a quantidade ou a qualidade. É dito corruptível simplesmente aquilo que não pode ser segundo a substância.

Conclui-se, portanto, que tudo o que está em potência, enquanto tal, é corruptível.



11. Que nenhum [ser] eterno está em potência.

Daquilo que já se falou segue-se que, se tudo o que está em potência é corruptível, nenhum dos seres simplesmente incorruptíveis é ente em potência. [Essa afirmação somente é válida] se tomamos o incorruptível simplesmente e o ente em potência simplesmente segundo a substância. Porque nada impede que aquilo que é simplesmente incorruptível esteja em potência segundo algo, como a qualidade ou o lugar, como no caso do sol, que está em potência a que esteja ora no ocidente, ora no oriente.

Fica patente, portanto, que todos os [seres] eternos, enquanto tais, estão em ato.





12. Uma terceira maneira de se mostrar que o ato é anterior à potência segundo a substância.

Os [seres] eternos se comparam aos corruptíveis como o ato à potência. [Isto acontece] porque os [seres] eternos, enquanto tais, não estão em potência. Já os corruptíveis, enquanto tais, estão em potência. Ora, os [seres] eternos são anteriores aos corruptíveis pela substância e pelo perfeição. Isto é evidente. Portanto, o ato é anterior à potência segundo a substância e a perfeição.

[Aristóteles comenta a este respeito que] este argumento é o que mais propriamente demonstra o propósito, porque não toma o ato e a potência no mesmo, mas em diversos, e isto faz demonstração mais evidente.





V. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A INTELIGÊNCIA DO VERDADEIRO E DO FALSO

1. É necessário que as coisas inteligidas estejam em ato.

Os geômetras encontram a verdade que buscam, dividindo as linhas e as superfícies. Esta divisão reduz ao ato o que estava em potência, porque as partes do contínuo estão em potência no todo antes da divisão. Se, porém, tudo já estivesse dividido segundo o que requer o achado da verdade, as conclusões buscadas seriam manifestas. Mas como no primeiro desenho da figura, tais divisões estão em potência, por causa disso não fica manifesto aquilo que se busca.

[Como exemplo, vamos descobrir se] a soma dos três ângulos de um triângulo é [sempre] igual a dois retos. [Para descobrir isto], supomos um triângulo qualquer ABC, [conforme mostrado na primeira figura, apoiado pela base AC e tendo como vértice superior o ponto B]. Alongamos a base AC [até um ponto exterior D à direita do triângulo], [alongamos BC até um ponto exterior E, abaixo do triângulo, e traçamos uma paralela a AB passando pelo ponto C, conforme mostrado na segunda figura, desde um ponto F inferior até um ponto G superior].

[O ângulo GCD é igual ao ângulo BAC].

[O ângulo ABC é igual ao ângulo FCE, que por sua vez é igual ao ângulo BCG, com o que o ângulo ABC será igual ao ângulo BCG].

[Ora, como pode ser visto na figura, $ACB + BCG + GCD = ACB + CBA + BAC = 180$ graus].

[Assim, descobrimos que a soma dos três ângulos de um triângulo qualquer é sempre igual a dois retos].

Deste exemplo, conclui-se que, ao olhar a nova disposição da figura, fica manifesto o princípio da geometria que afirma que a soma dos três ângulos de qualquer triângulo é igual a dois retos.

Assim Aristóteles conclui ser evidente que, quando algo é reduzido da potência ao ato, então é que a verdade dele é encontrada. A causa deste fato é que o intelecto é ato, [intelectus actus est]. E por isso, as coisas que são entendidas, é necessário que estejam em ato. E é [também] por causa disso que a potência é conhecida pelo ato.



2. Como ocorre a verdade e a falsidade nas coisas compostas.

Ser verdadeiro ou falso nas coisas [compostas], nada mais é do que ser composto e ser dividido. Por exemplo, quem considera ser dividido o que é dividido nas coisas, é verdadeiro na sua opinião. Este é o caso de quem considera o homem não ser asno. Da mesma maneira, quem considera ser composto o que é composto nas coisas, [também é verdadeiro na sua opinião]. [Este é o caso] de quem considera o homem ser animal. Mente, entretanto, em sua opinião, quem, ao contrário, considera a coisa ser diferente na sua opinião, do que a coisa é na sua natureza. [Este é o caso] de quem considera o homem ser asno, ou não ser animal.



3. A causa da verdade nas substâncias compostas.

O que foi precedentemente dito deve ser entendido conforme segue. Tu não és branco, porque nós verdadeiramente te consideramos ser branco, mas inversamente, nós te consideramos branco porque tu és branco. Daqui fica manifesto que a disposição da coisa é a causa da verdade na opinião e na oração [acerca das substâncias compostas].

[Isto pode ser explicado mais extensamente do seguinte modo]. A verdade e a falsidade que está na opinião [acerca das substâncias compostas] é necessariamente reduzida à disposição da coisa assim como a [uma] causa. O intelecto, ao formar uma composição, toma duas coisas, das quais uma se acha como formal em relação à outra. Portanto, se tal operação do intelecto deve ser reduzida à coisa como à sua causa, deverá responder como fundamento e causa da verdade da composição que o intelecto interiormente forma e pela voz exprime, a composição da forma para com a matéria, ou daquilo que se acha pelo modo de forma para com a matéria, ou também a composição do acidente para com o sujeito. Por exemplo, quando digo Sócrates é homem, a verdade deste enunciado é causada pela composição da forma homem à matéria individual pela qual Sócrates é este homem. Outro exemplo: quando digo o homem é branco, a causa da verdade é a composição da brancura com o sujeito. A mesma coisa pode ser dita acerca da divisão.



4. Que a verdade não se dá de modo semelhante nas coisas simples e compostas.

A verdade e a falsidade acerca das [coisas] simples e incompostas, [que são] as substâncias imateriais, não se dá pela divisão ou composição que são feitas nas coisas [compostas], mas pelo fato que se conheça e que elas sejam ou não. De fato, nas coisas simples não há composição, para que possa dizer-se que quando a coisa se compõe, então o intelecto componente é verdadeiro, ou que quando a coisa é dividida e o intelecto compõe, então o intelecto não é verdadeiro. Não há nas coisas simples composição, de tal maneira que dizendo-se afirmativamente dela o que seja, isto signifique sua composição, ou dizendo-se negativamente dela o que não seja, isto signifique sua divisão.

Assim fica patente que o verdadeiro e o falso nas [coisas] simples não é semelhante ao das [coisas] compostas.

O que não é para se admirar, porque também o ser não é semelhante em ambos. O ser dos compostos surge dos componentes, não porém o ser dos simples. Ora, o vero segue o ente, porque, conforme foi explicado no livro II, a mesma é a disposição da coisa no ser e na verdade. De onde que se segue que os que não são semelhantes no ser, não serão semelhantes na verdade.



5. Como ocorre a verdade e a falsidade nas substâncias simples.

A verdade, nas [substâncias] simples, [consiste] em que a mente atinja a própria [substância] simples, apreendendo [sua essência], e dizendo, isto é, significativo pela voz o próprio simples. Este "*dizer*" aqui deve ser entendido não como uma predicação afirmativa feita mediante composição. [De fato], uma afirmação e um dito não são a mesma coisa. A afirmação é feita mediante algo que é dito de algo, a qual é, [portanto], com composição. [Um] dito é uma simples extensão [prolatio] de algo.

Assim, portanto, atingir o dizer é a verdade. Mas a mente não atingir o simples, isto é ignorá-lo completamente. Quem que quer não atinja a essência da coisa simples, a ignora completamente. De fato, não havendo a composição nela, não pode saber algo dela e ignorar outra coisa da mesma. [Deve-se compreender, porém], que atingir e dizer a coisa simples é a verdade [acerca] delas. Não atingí-las, entretanto, não é falsidade ou enganar-se, mas apenas ignorá-las.





6.A causa da impossibilidade do intelecto enganar-se acerca das substâncias simples.

[De acordo com o que foi dito], nas substâncias simples a verdade [consiste na mente] atingí-las ou dizê-las. Não atingí-las, porém, não é o falso ou enganar-se, mas sim ignorá-las, e a causa disto está em que o intelecto não pode enganar-se acerca da essência, a não ser por acidente.

Conforme está explicado nos livros VII e VIII, nas substâncias simples a coisa e a essência são idênticas. Ora, acerca da essência o intelecto não pode enganar-se, a não ser por acidente: ou o intelecto atinge a essência e então verdadeiramente conhece o que é a coisa, ou não a atinge, e assim não apreende a própria coisa. Desta maneira, acerca das substâncias simples não poderá enganar-se. Isto acontece por causa daquilo que Aristóteles afirma no livro III do De Anima, que assim como o sentido acerca dos seus objetos próprios sempre é verdadeiro, assim o é também o intelecto acerca da essência, como a cerca de seu objeto próprio. E que o intelecto acerca da essência não se engana, não ocorre somente nas substâncias simples, mas também nas compostas.

Pode, porém, enganar-se por acidente.

[O intelecto, porém, pode enganar-se por acidente, acerca da essência das substâncias compostas e] devemos agora considerar como o intelecto pode enganar-se por acidente acerca da essência. Somente é possível enganar-se acerca da essência por composição ou divisão, e isto, nas substâncias compostas, pode acontecer de duas maneiras [distintas]. Pela primeira maneira, pela composição da definição à coisa definida. Este é o caso, por exemplo, de alguém que diz que o asno é um animal racional mortal, ou o homem não é um animal racional mortal. Em ambos estes casos há falsidade. Pela segunda maneira, quando a definição é constituída de partes que não são mutuamente componíveis. Este seria o caso de alguém que definisse o homem como animal insensível. Na segunda maneira de enganar-se, a falsidade é dita per se. Já na primeira maneira, a definição é dita falsa porque a definição posta não é correspondente ao sujeito.

Assim é que há dois modos de enganar-se acerca da essência das

substâncias compostas.

Nas substâncias simples, porém, somente pode haver engano a respeito da essência delas pelo primeiro deste dois modos, porque na essência delas não há composição, a respeito de cuja composição ou divisão possa ocorrer engano.





7. A verdade e a falsidade são propriamente ditos em grau máximo do ato.

[Nosso propósito, na argumentação precedente, foi o seguinte]. O ente e o não ente que a ele se opõe podem ser divididos de duas maneiras: pela primeira, segundo os 10 predicamentos, e pela segunda, pelo ato e pela potência. Ora, é aquilo que está em ato que em grau máximo pode ser propriamente dito verdadeiro ou falso. Assim, toda a argumentação precedente visa mostrar que o vero mais está em ato do que em potência.

Isto pode ser mostrado, pelo fato que a verdade, nos compostos, diz respeito à composição e à divisão, que designam o ato.

[A verdade também diz respeito ao ato nas substâncias simples]. Todas as substâncias simples são entes em ato, e nunca entes em potência. E isto porque, se às vezes estivessem em ato, e às vezes em potência, se gerariam e corromperiam. E por isso, porque a verdade maximamente diz respeito ao ato, em tudo aquilo que está somente em ato e que, por serem quiddades e forma, são aquilo que é algo verdadeiramente, a respeito delas não pode haver engano ou existir falsidade. Deles se faz necessário que, ou sejam entendidos, se pela mente são atingidos, ou sejam inteiramente não entendidos, se pela mente não são atingidos.

Embora nas coisas simples não seja possível enganar-se per se, pode acontecer que nelas ocorra um engano por acidente, ao se inquirir delas a sua essência, isto é, [se são tais ou não]. Por exemplo, se alguém, buscando saber de alguma substância simples, se é fogo ou substância corpórea, chegasse à conclusão que lhe deva atribuir uma substância corpórea, ocorrerá uma falsidade por acidente por causa de composição.



8. Resumo e observação final sobre a possibilidade do intelecto humano atingir as substâncias simples.

A verdade e a falsidade são ditas de um primeiro modo nas coisas compostas, a saber, verdade se o intelecto compõe aquilo que na coisa se compõe, e falsidade se o intelecto compõe aquilo que na coisa não se compõe. De um segundo modo, nas coisas simples, a verdade [consiste] em que aquilo que é verdadeiramente ente, isto é, que é a própria essência, é assim conforme inteligido. [Em caso contrário, porém], não ocorrerá falsidade nem engano, mas apenas ignorância. Porque se o intelecto não atinge a essência [das coisas simples], ignorará por completo a esta coisa. Nas coisas compostas, entretanto, alguém poderá conhecer algo delas, e [ao mesmo tempo] enganar-se acerca de outras das suas propriedades.

Aristóteles acrescenta de que tipo de ignorância está tratando, ao dizer que esta ignorância não é uma privação como a cegueira, que é a privação da potência visiva. Esta ignorância seria semelhante à cegueira, se alguém não tivesse força intelectual para atingir as substâncias simples. De onde fica patente que, segundo a sentença de Aristóteles, o intelecto humano pode chegar a inteligir as substâncias simples. Esta questão tinha ficado em aberto no terceiro livro do *De Anima*.



LIVRO X

I. PROPÓSITO E RECOMPILAÇÃO DE CONSIDERAÇÕES ANTERIORES

1. O propósito do livro X.

No livro IV Aristóteles mostrou que a ciência da Metafísica tem o ente por sujeito, e o uno que se converte com o ente. Por causa disso, depois que determinamos o ente segundo que se divide pelos 10 predicamentos, no sétimo e oitavo livros, o segundo que se divide pela potência e pelo ato, no nono livro, agora neste décimo livro pretende-se determinar o uno e aquilo que se segue ao uno.

[Antes, porém, de iniciarmos a exposição do conteúdo do décimo livro, vamos recapitular num resumo aquilo que nos livros precedentes de principal se falou acerca do uno e quantidade].





2. Resumo sobre o uno.

O uno e o ente significam uma única natureza segundo razões diversas, estando um para o outro assim como estão entre si o princípio e a causa, [que também significam uma única natureza segundo razões diversas], e não como estão um para o outro a túnica e o vestido, que são inteiramente sinônimos.

O uno e o ente, ao se predicarem de alguma substância, não lhe adicionam nenhum ente, [isto é, não lhe acrescentam nenhuma outra natureza].

Uma outra maneira de dizer isso é que uno que se converte com o ente e o ente não adicionam algo à essência da coisa.

O uno que se converte com o ente não é o mesmo uno que é princípio do número. O uno que é princípio do número significa uma natureza adicionada à substância, por estar no predicamento da quantidade, que é um acidente adicionado à substância, por estar no predicamento da quantidade, que é um acidente adicionado à substância.

O uno que se converte com o ente, portanto, não significa uma quantidade que ineriria a todo ente, não significa um acidente que inere a todo o ente.

Além disso, não é verdade que o uno princípio do número que está no gênero da quantidade discreta se pode converter universalmente com todo ente. Nada que está em determinado gênero pode seguir-se a todo ente.

O motivo porque o uno se converte com o ente está em que ele designa o próprio ente, acrescentado-lhe apenas a razão de indivisão, a qual, sendo negação ou privação, não pode colocar nenhuma natureza adicionada ao ente.

Desta maneira, o uno e o ente diferem apenas pela razão, mas significam a mesma natureza.

Tantas quantas são as espécies do ente, tantas serão as espécies do uno, que se corresponderão mutuamente.

**O uno princípio do número pertence à consideração da Matemática.
O uno que se converte com o ente pertence à consideração da
Metafísica.**

**A negação e a privação pertencem à razão do uno. Ora, a
consideração do uno pertence à Metafísica. Portanto, a
consideração da negação e da privação também pertence à
Metafísica.**

**A privação implícita no uno que se converte com o ente não é a
privação da multidão.**

**Quando se afirma que a privação implícita no uno que se converte
com o ente é a privação da divisão, esta divisão não é a divisão
segundo a quantidade.**

**A privação implícita no uno que se converte com o ente é a privação
da divisão formal cuja raiz é a oposição da afirmação e da negação,
pela qual são divididas mutuamente as coisas que se acham de tal
maneira que isto não seja aquilo. É desta maneira que é inteligido
primeiro o próprio ente, depois o não ente, e conseqüentemente a
divisão.**

**A privação contida na razão do uno que se converte com o ente é a
privação da divisão, e não da multidão. Porém é correto dizer que o
uno que se converte com o ente, ao privar a divisão, priva por
conseqüência a multidão.**

**Portanto, é também correto dizer que o uno que se converte com o
ente se opõe à multidão.**

**Como, ainda, pertence à mesma ciência a consideração dos
opostos, segue-se que se pertence à Metafísica especular sobre o
uno que se converte com o ente, também pertence à Metafísica
especular sobre a multidão.**





3. Resumo sobre os modos do uno.

O primeiro modo pelo qual algo é dito uno é pela continuidade de suas partes, como as partes do corpo.

O segundo modo é aquele pelo qual são ditos unos objetos especificamente homogêneos, como o vinho e a água.

O terceiro modo é aquele pelo qual são ditos unos os seres que caem debaixo do mesmo gênero, como o cavalo e o homem.

O quarto modo é aquele pelo qual são ditos unos os seres cujas definições são as mesmas.

O quinto modo, que é a unidade por excelência, corresponde àquelas coisas cuja quiddidade é inteiramente indivisível, não podendo se dividida sob a razão do tempo, lugar ou razão. Estas são as coisas que não são compostas de princípios materiais e formais.

Como algo é dito uno na medida em que não apresenta divisão, segue-se que todos os modos de unidade acima colocados se reduzem a este último, que é o uno indivisível de modo simples. Os outros modos significam o uno indivisível segundo algo.





4. Resumo sobre a quantidade.

As principais espécies de quantidade são a multidão e a magnitude.

A multidão é o que é divisível em potência em partes não contínuas.

Magnitude é o que é divisível em potência em partes contínuas.

Os modos da quantidade per se são dois. O primeiro, pelo modo da substância, como a linha, a superfície e o número, que são quantidades substancialmente. O segundo modo de quantidade per se pertence ao gênero da quantidade, e é significado pelo modo de um hábito das quantidades substanciais que correspondem ao modo anterior. São o muito e o pouco, paixão do número, o longo e o breve, paixão da linha, o largo e o estreito, da superfície, e o profundo e alto, do corpo.

A quantidade é o único dentre todos os acidentes que em alguns casos pode ser considerada substância, como ocorre com a linha, o número, a superfície e o corpo. Este fato se deve a que, dentre todos os acidentes, a quantidade é o mais próximo à substância.

Os modos da quantidade por acidente também são dois. O primeiro é o modo segundo o qual algo é dito quantidade apenas pelo fato de serem acidentes de alguma quantidade, como o branco pode ser acidente de um sujeito que tem quantidade. O segundo modo de quantidade por acidente é o modo segundo o qual o tempo e o movimento são ditos quantidades.



5. Resumo sobre os universais.

A razão do universal é ser algo apto a estar em muitos e ser predicado de muitos.

É correto dizer que os universais são a própria natureza das coisas que se predicam, à qual o intelecto atribui a intenção de universalidade.

Não é correto dizer que o universal pode ser tomado enquanto universal de maneira que a natureza que ele significa se subordine à intenção de universalidade, como se o animal ou o homem fosse uma substância una existente em muitos sujeitos simultaneamente.

O universal não é uma substância existente nas coisas naturais.

O universal tem uma dada forma, como homem ou animal, apenas na medida em que está no intelecto.

O universal também não é uma substância separada dos singulares dos quais se predica.

O ente e o uno que se converte com o ente são universais.

O ente é dito de alguma coisa por causa de sua substância.

O uno que se converte com o ente também é dito de alguma coisa por causa de sua substância, porque é dito uno aquilo que é uma substância una.

Nem o uno e nem o ente são a substância das coisas, mas universais que se predicam da substância como de um sujeito.

Da mesma maneira, o uno e o ente não podem ter existência separada dos singulares dos quais se predicam.



II. DOCTRINA DO LIVRO X ACERCA DO UNO

1. Introdução do compilador.

[O livro X da Metafísica, no comentário de São Tomás, consta de duas partes. A primeira e menor, trata do uno em si mesmo. A segunda e maior, trata do uno por comparação à multidão e das coisas que a eles se seguem. Somente será aqui transcrito aquilo que se refere ao uno em si mesmo].



2. Os modos pelo qual o uno é dito. I.

O primeiro modo pelo qual o uno é dito é aquele segundo o qual o contínuo é dito uno. Isto pode acontecer de duas maneiras. Universalmente, de maneira que qualquer que seja o modo da continuidade, este contínuo é dito uno. Ou então somente aquilo que é contínuo por natureza, o qual é maximamente contínuo, não sendo contínuo pela violência, pela arte, nem por outros modos de contato, e nem por alguma continuidade do tipo das coisas que são ligadas por algum vínculo.

O segundo modo é aquele segundo o qual é dito uno não somente aquilo que é contínuo, mas aquilo que além disto é um todo apresentando alguma forma ou espécie. Como por exemplo o animal é uno, ou a superfície triangular é una. Este segundo modo de uno adiciona sobre a unidade pela continuidade a unidade que é pela forma, segundo a qual algo é um todo e possuidor de uma espécie.

E porque algumas coisas são um todo pela natureza, enquanto outras são um todo pela arte, deve-se acrescentar que será maximamente uno o uno pela natureza, e não pela violência. Porque aquilo que é conjunto pela natureza é mais uno, porque é de si mesmo a causa de sua continuidade, porque pela sua natureza é tal.

[A razão, ou ratio, da unidade nos dois primeiros modos é a seguinte]. Algo é contínuo e uno segundo estes dois primeiros modos, pelo fato de que o seu movimento é uno e indivisível, segundo o tempo e o lugar. Segundo o lugar, porque para qualquer lugar que uma parte do [contínuo e do uno] seja movida, a outra parte também [será movida]. Segundo o tempo, porque quando uma parte do [contínuo e do uno] é movida, a outra parte [também será movida].



3. Os modos pelo qual o uno é dito. II.

Se os dois primeiros modos do uno são ditos por causa do movimento uno, os dois últimos são ditos por causa da razão una. Estas são as coisas cuja inteligência é una, que são apreendidos pela alma por uma única apreensão. São ditos serem apreendidos por uma única apreensão as coisas cuja apreensão é indivisível.

Isto pode acontecer de duas maneiras. Ou [porque] a apreensão [é indivisível por causa] da unidade da espécie, ou [porque] a apreensão [é indivisível por causa] da unidade segundo o número.

É indivisível pelo número o próprio singular, o qual não pode ser predicado de muitos. Já a espécie é dita indivisível segundo a ciência e a notícia, e não porque em diversos singulares haja alguma natureza una segundo o número, que possa ser dita espécie. É o intelecto que apreende como uno aquilo em que todos os inferiores [comungam]. E assim na apreensão do intelecto a espécie se torna indivisível, a qual, entretanto, na realidade é diversa de diversos indivíduos.





4. Redução dos modos do uno a uma razão.

[Os quatro principais modos do uno são os seguintes]. O uno é dito de quatro modos. Primeiro, o contínuo segundo a natureza. Segundo, o todo. Terceiro, o singular. Quarto, o universal como espécie.

Todos estes são ditos uno por uma [única] razão, a saber, pelo fato de [serem] indivisíveis. Porque o ente indivisível é uno propriamente. Os primeiros dois modos são ditos uno por causa do movimento indivisível. Os dois últimos modos são ditos uno por causa da inteligência ou razão [ratio] indivisível, compreendendo debaixo desta a apreensão da coisa particular.



5. De que modo o uno se predica das coisas que são ditas unas.

É necessário compreender que o uno não pode ser tomado da mesma maneira, quando algo é dito uno, e ao declararmos a [essência] do uno, isto é, a razão da unidade. [Trata-se de algo semelhante ao fato] da madeira não ser dita branca do mesmo modo que seria se disséssemos que a madeira é isto mesmo que é ser branco, mas sim porque o branco lhe é acidente.

Isto pode ser manifestado da seguinte maneira. Dizemos que o fogo é elemento. Mas, de uma certa maneira, o fogo não é elemento. De fato, o fogo não é a mesma coisa que é o elemento, porque a razão [ratio] do fogo e do elemento não é a mesma. Mas o nome elemento, ao ser predicado do fogo, significa algo que acontece ao fogo. [Ora], assim como está dito do elemento, assim também sucede com o uno, porque as coisas das quais o uno é dito não são o mesmo que significa o nome [uno]. Ser uno significa ser indivisível, coisa que compete ao ente que é inseparável pela espécie, pelo lugar ou por qualquer outro modo.



6. De que modo ao uno compete a razão da medida.

[Em qualquer gênero pode ocorrer a medida, e não somente na quantidade, como poderia parecer]. [Por exemplo, no gênero da qualidade ocorre que, por uma cor ser mais escura do que outra, e esta, por sua vez, mais escura do que outra ainda, a qualidade possa ser medida]. [E assim também nos outros gêneros]. [Acontece que] em qualquer gênero devemos tomar por medida aquilo que é de algum modo indivisível neste gênero. Ora, a razão do uno é ser indivisível. [Isto poder ser de modo simples, e então teremos o uno que se converte com o ente, ou segundo algo, e então teremos os diversos outros modos do uno, os quais, todavia, tomam sua razão de uma mesma e única razão comum, que é o ser indivisível]. [Portanto, se a razão do uno é ser indivisível, e a medida em qualquer gênero é feita por aquilo que naquele gênero é de algum modo indivisível, segue-se que é propriedade do uno ser medida].

[Porém, como se irá mostrar abaixo], é à quantidade que de uma certa maneira compete ser a primeira medida em qualquer gênero, [mesmo que este gênero a ser medido não seja o da quantidade]. [Isto acontece porque cada gênero, como a qualidade, por exemplo, pode ser tomado de duas maneiras]. [De uma primeira maneira pode ser tomado absolutamente, caso em que será inteiramente qualidade e não pertencerá de maneira alguma ao gênero da quantidade]. [De uma segunda maneira, pode ser tomado por comparação de uma qualidade a outra, quando poderá verificar-se que uma excederá a outra, e na razão deste excesso encontra-se uma razão de quantidade no gênero da qualidade]. [Este excesso, ainda que esteja no gênero da qualidade, terá assim que ser medido dentro do gênero da quantidade]. [Desta maneira], a quantidade será de uma certa maneira a primeira medida em qualquer gênero.

Ora, se àquilo que é indivisível em cada gênero, [que é uno neste gênero,] compete a razão de medida, maximamente competirá esta razão ao uno do gênero da quantidade, que é a primeira medida de qualquer gênero. [Isto pode ser explicado da seguinte maneira]. [O fato da quantidade ser a primeira medida em qualquer gênero acontece porque] a medida [em qualquer gênero] não é nada mais do que aquilo pelo qual a quantidade da coisa é conhecida, [ainda que esta coisa pertença a outro gênero, porque, conforme explicado, de uma certa maneira a quantidade pode encontrar-se nos demais

gêneros]. Ora, a quantidade da coisa é conhecida pelo uno. [Portanto, é ao uno no gênero da quantidade que maximamente] compete a propriedade de ser medida, e é dele que a razão de medida é derivada aos demais gêneros.

Quando dizemos que esta coisa mede um estádio, ou um pé, a quantidade desta coisa [está sendo evidentemente] conhecida pelo uno. Quando dizemos que esta coisa mede três estádios ou três pés, a quantidade desta coisa está sendo conhecida pelo número. [Porém], como todo número é conhecido pelo uno, porque a unidade tomada várias vezes resulta naquele número, [na verdade, também neste caso em que a quantidade está sendo conhecida pelo número, o estará sendo na verdade pelo uno]. De onde se conclui que toda a quantidade, enquanto quantidade, é conhecida pelo uno.

E deve-se adicionar, "*enquanto quantidade*", porque as propriedades e demais acidentes da quantidade são conhecidas de maneiras diversas.

[Ao dizermos que toda quantidade enquanto quantidade é conhecida pelo uno, o uno a que nos estamos referindo é, portanto, o uno princípio de número, e não o uno que se converte com o ente, principal objetivo deste tratado de Metafísica]. [O motivo deste uno estar aqui sendo determinado parece consistir em que, embora o uno possa ser dito de muitas maneiras, todas as são em virtude de uma razão comum, que é o ser indivisível, a qual pertence em grau máximo ao uno que se converte com o ente, por o ser do modo simples, a partir do qual todos os demais modos de unidade, segundo algo, são derivados].

É no gênero [da quantidade] onde é primeiramente encontrado o uno que tem razão de medida.





7. O texto precedente, traduzido literalmente.

Sendo a razão do uno ser indivisível, a aquilo que de algum modo é indivisível em cada gênero sendo medida, maximamente [o uno] é dito [medida] neste que é a primeira medida de qualquer gênero. E isto de modo maximamente próprio é dito na quantidade, e daí a razão de medida é derivada aos demais gêneros. A medida, [de fato], nada mais é do que aquilo pelo qual a quantidade da coisa é conhecida. Mas a quantidade da coisa é conhecida pelo uno ou pelo número. Pelo uno, assim como quando dizemos um estádio, ou um pé. Pelo número, assim como quando dizemos três estádios, ou três pés. Mais ainda, todo número é conhecido pelo número, pelo fato de que a unidade, algumas vezes tomada, resulta em um número. De onde se conclui que toda a quantidade é conhecida pelo uno. [Deve-se] adicionar a isto "*enquanto quantidade*", porque as propriedades e os outros acidentes da quantidade de outro modo são conhecidos.



8. Em que espécie de quantidade é primeiramente encontrado o uno que tem razão de medida.

A razão de medida é primeiramente encontrada na quantidade discreta, que é o número. Aquilo pelo qual a quantidade é primeiramente conhecida é o próprio uno, isto é, a unidade que é princípio do número. Isto porque o uno nas outras espécies de quantidade não é o próprio uno, mas algo a quem acontece o uno. Assim como quando dizemos uma mão, ou uma magnitude. De onde se segue que o próprio uno, que é a medida primeira, é o princípio do número enquanto número.

9. Como o uno que é medida se deriva às demais espécies de quantidade e a outros gêneros a partir do uno da quantidade discreta.

A medida nas demais espécies de quantidade, ou seja, aquilo pelo qual é conhecida qualquer uma [destas demais espécies da quantidade], é dita a partir do número e do uno que é princípio do número. E aquilo que é medida de qualquer gênero da quantidade, é dito uno naquele gênero.

Vamos [explicar estes princípios em mais detalhes] exemplificando-os em três gêneros [da quantidade]. Primeiro, nas dimensões, que são a longitude, a latitude e a profundidade. Segundo, nas coisas pesadas, isto é, na gravidade. Terceiro, no movimento, isto é, na velocidade. [Antes disso, porém, será necessário resolver uma dúvida].



10. Uma dúvida acerca do que foi dito.

[No item precedente, Aristóteles apresentou] as dimensões, a gravidade e a velocidade como quantidade. Nenhuma dúvida há quanto ao fato das dimensões serem quantidade. Mas, quanto à gravidade e a à velocidade, levanta-se uma dúvida, porque elas mais parecem ser qualidades do que quantidades.

[Em vista da dúvida levantada, vamos explicar] como [a gravidade e a velocidade] podem pertencer ao gênero da quantidade e como podem ser medidas. Tanto a gravidade como a velocidade podem ser tomados de dois modos. De um primeiro modo, o pesado pode ser dito absolutamente. Este seria o caso de ser chamado pesado aquilo que apresente uma [tendência a cair], [inclinationem ut feratur ad medium], sem que nisto seja considerado quanto possa ter de tal tendência. De um segundo modo, o pesado pode ser dito por comparação a outro, quando dizemos que excede um outro na referida tendência. Assim é que se diz que a terra é mais pesada em comparação à água, e o chumbo em comparação à madeira. Assim, portanto, na razão deste excesso encontra-se uma certa razão de quantidade e medida. De um modo semelhante, o veloz é dito de dois modos. De um primeiro modo, absolutamente, a saber, daquilo que tem qualquer movimento. De um segundo modo, daquilo que tem um excesso de movimento. Ao segundo destes modos compete a razão de quantidade e de medida. Ao primeiro destes modos não.



11. Exemplifica-se como a razão de medida é derivada a partir do número às demais espécies de quantidade e gêneros.

A razão de medida é derivada do número às demais quantidades de uma maneira tal que assim como o uno que é medida do número é indivisível, assim também em todos os outros gêneros de quantidade algum uno indivisível é medida e princípio. Desta maneira, em todo lugar procura-se como medida algo indivisível, que é algo simples, ou segundo a qualidade ou segundo a quantidade.

Segundo a qualidade, como o branco dentro das cores, porque de uma certa forma o branco é a medida das cores, conforme será dito abaixo. Segundo a quantidade, como a unidade no número, e a medida de um pé na linha.

A medida certa é aquela da qual nada pode ser referido e à qual nada pode ser adicionado. Por isso é que o uno é medida certíssima, porque o uno que é princípio do número é inteiramente indivisível, e não recebendo nenhuma adição ou subtração, permanece uno. Mas as medidas dos demais gêneros de quantidade imitam a este uno, que é indivisível, tomando, segundo o que seja possível, algum mínimo como medida.

[É assim que a partir do uno princípio do número se deriva a razão de medida às dimensões e à gravidade]. [Quanto ao] movimento, os homens também o medem pelo "*movimento simples*", isto é, o movimento uniforme e velocíssimo que se dá num mínimo de tempo. Na [astronomia] tal movimento é tomado como o movimento do "*primeiro céu*", isto é, o movimento diurno, que é regular e velocíssimo, a partir do qual são medidos todos os outros movimentos.

12. Como a medida pode ser transferida à ciência e ao sentido por semelhança.

Tendo sido dito que a medida é aquilo pelo qual a quantidade da coisa é conhecida, dizemos também que a ciência é a medida das coisas cognoscíveis e o sentido a medida das coisas sensíveis, porque pelo sentido conhecemos [as coisas] sensíveis e pela ciência conhecemos [as coisas] cognoscíveis.

[Deve-se colocar], todavia que a ciência e o sentido não são medida do mesmo modo que [o uno] o é. Pela medida [do uno] algo é conhecido como por [um] princípio de conhecimento. Pelo sentido e pela ciência, [porém], as coisas são conhecidas assim como por [uma] potência cognoscitiva.

Essa diferença faz com que a ciência e o sentido, segundo a verdade da coisa, mais sejam medidas do que meçam. De fato, não é porque nós sentimos ou sabemos de algo que por isso assim o seja na natureza das coisas, mas sim porque é assim na natureza das coisas, que verdadeiramente sabemos algo ou sentimos algo. Desta maneira, nos acontece que em sentindo e conhecendo somos medidos pela coisa que está fora de nós. E assim como [uma régua] colocada externamente junto a nós é medida de nossa quantidade corporal, assim a coisa sabida ou apreendida pelo sentido são medidas pelas quais podemos saber se verdadeiramente conhecemos algo pelo sentido ou pelo intelecto.

Se a ciência, porém, fosse a causa da coisa sabida, então necessariamente [esta ciência] seria a medida [da coisa]. Este é o caso da ciência do artífice, a qual é medida das coisas artificiais, porque qualquer [coisa] artificial é perfeita na medida em que alcança a semelhança da arte. E é desta maneira que se encontra a ciência de Deus em relação a tudo.



13. Se o uno enquanto pertence às substâncias e às naturezas das coisas é substância per se subsistente.

Já tendo sido manifestado como o uno que apresenta razão de medida se encontra na quantidade e nos demais gêneros, deve-se inquirir agora acerca do uno enquanto pertence às substâncias e às naturezas das coisas. E primeiramente vamos inquirir se este uno é alguma substância per se subsistente.

[Quanto a isso], [devemos afirmar que] o uno não é substância subsistente, da qual é dito que seja uno. Já foi provado no livro sétimo que nenhum dos universais pode ser substância que seja subsistente per se, porque todo universal é comum a muitos, [e a substância subsistente per se não o pode ser]. Da mesma maneira, o universal não pode ser uma substância subsistente [no sentido de ser uma substância separada dos singulares das quais se predica]. [E o motivo disto é] porque assim este universal seria [algo separado] de muitos, e desta maneira não seria comum, mas sim algum singular em si. Ora, o ente e o uno são que mais universalmente são predicados de todas [as coisas]. Portanto, não podem ser substância subsistente.

[Em outras palavras], em todos os Gêneros dos quais o uno se predica, assim como o ente, sempre se investiga o que é aquilo que é uno, como se a própria unidade não fosse a própria natureza que é dita uma. De onde fica manifesto que em qualquer gênero não é suficiente dizer que [o ser uno] seja a natureza daquilo que é dito uno. Antes, pelo contrário, é necessário inquirir o que é aquilo que é dito uno e que é dito ente.



14. *Que os gêneros também não são substâncias subsistentes.*

Pelos motivos expostos anteriormente, conclui-se que também nenhum gênero seja alguma natureza e substância subsistente per se. O que não significa que o uno seja um gênero. De fato, o uno e o ente não podem ser gênero pelo mesmo motivo, porque não são predicados de [todas as coisas] univocamente.





15. O uno e o ente de uma certa forma significam o mesmo.

Deve-se dizer que o uno e o ente significam o mesmo "de uma certa forma", porque o ente e o uno são o mesmo segundo o sujeito, deferindo [entretanto] pela razão. De fato, o uno adiciona ao ente a indivisão, sendo dito uno o ente indivisível ou indiviso.

[A primeira razão para se afirmar que o ente e o uno significam o mesmo é a seguinte]. O uno segue todos os predicamentos, não estando apenas em um único predicamento: isto é, nem [somente no predicamento] da substância, nem no [da] quantidade, ou em algum outro. E assim também o ente.

[A segunda razão para se afirmar que o ente e o uno significam o mesmo é a seguinte]. Ao predicarmos o uno do homem, não estamos predicando alguma natureza outra além do homem, assim como também o ente não predica alguma outra natureza [além] dos 10 predicamentos. E isto porque, se predicasse alguma outra natureza, seria necessário prosseguir até o infinito, porque então esta outra natureza também seria dita uno e ente.

Finalmente, a terceira razão [para se afirmar que o ente e o uno significam o mesmo] é que qualquer coisa é dita uno enquanto é ente.





LIVRO XI

I. INTRODUÇÃO E COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA O CONHECIMENTO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.

1. O propósito dos livros XI e XII.

Porque as ciências particulares emitem a inquisição de algumas coisas que necessitam, necessário se torna haver uma ciência universal e primeira, que perscrute as coisas sobre as quais as ciências particulares não consideram.

Tais são tanto as (coisas) comuns que se seguem ao ente em comum, das quais nenhuma ciência particular considera, por não pertencerem mais a uma do que a outra, mas a todas de modo comum, quanto às substâncias separadas, que excedem a consideração de todas as ciências particulares.

Por isso Aristóteles, ao nos trazer esta ciência, depois de ter inquirido acerca dos comuns, começa a tratar de modo especial (acerca das) substâncias separadas, ao conhecimento das quais se ordenam, não somente as coisas que foram tratadas nesta ciência, mas também as que em outras ciências foram tratadas.



2. O plano dos livros XI e XII.

Portanto, para que se tenha uma consideração mais manifesta das substâncias separadas, primeiramente Aristóteles recolherá como em um certo modo de compilação, as coisas que foram ditas tanto na Metafísica quanto na Física que são úteis ao conhecimento das substâncias separadas. (Isto será feito em todo o livro XI e na primeira parte do livro XII). Em segundo lugar, inquirirá acerca das próprias substâncias separadas, a partir da metade do livro XII. [Antes disso, porém, faremos uma compilação de tudo quanto o filósofo disse de útil para o conhecimento das substâncias separadas].

3. A consideração da *Metafísica* é acerca dos princípios.

[Ficou manifesto no livro primeiro, que a sabedoria é uma certa ciência acerca dos princípios]. No princípio daquele livro foi mostrado que a sabedoria considera causas altíssimas e maximamente universais, e é nobilíssima entre as ciências.



4. Se a sabedoria que considera os princípios é uma ou muitas ciências.

[Uma razão para que sejam muitas ciências é a seguinte]. Quando diversos são considerados em uma ciência, estes (diversos) são contrários, pelo fato de que um dos contrários é a razão pela qual se conhece o outro, e portanto, ambas cairão sob uma mesma arte. Ora, se os princípios das coisas forem diversos, não poderão ser contrários, (porque se o forem), não poderão (ser comuns) a um (mesmo) principiado. Logo, a sabedoria que trata dos princípios não pode ser uma (única) ciência.

[Uma razão, porém, para que seja uma (única) ciência é a seguinte]. Se dissermos que a sabedoria não é una, mas diversas, não competirá (a ela) assinalar (os princípios das coisas).

A verdade (sobre esta questão) é que a sabedoria é uma só ciência, que todavia considera diversos princípios, na medida em que são reduzidos a um único gênero, que é também a razão pela qual os contrários caem debaixo de uma só ciência, isto é, enquanto pertencem a um único gênero.



5. Se à metafísica pertence considerar os princípios da demonstração.

A verdade [sobre a questão se especular os princípios demonstrativos pertence a uma ciência ou várias] é que uma ciência de modo principal considera estes princípios, à consideração da qual pertencem as [coisas] comuns que são os termos daqueles princípios, como [por exemplo] o ente e o não ente, o todo e a parte, e outros assim. E desta [ciência] as outras ciências tomam tais princípios.

6. Se à *Metafísica* pertence a consideração de todas as substâncias.

A verdade [sobre esta questão] é que, ainda que a esta ciência caiba de modo principal a consideração de alguma substâncias em especial, que são as substâncias separadas, ela o é de todas as substâncias, na medida em que todas caem debaixo de um gênero, que é o ente per se.

7. Se a *Metafísica* considera apenas as substâncias, ou também os acidentes.

A verdade [sobre esta questão] é que a sabedoria considera as substâncias e os acidentes, na medida em que [ambos] convém ao ente, o qual é o seu sujeito. Porém, [a sabedoria] considera as substâncias de modo principal, porque são entes primeiro e per se, e delas é que demonstra os acidentes.



8. Se a *Metafísica* considera os 4 gêneros de causas expostos nos livros da *Física*.

[Vamos considerar a questão se a *Metafísica* considera os 4 gêneros de causas expostos nos livros da *Física*. Uma primeira objeção se oferece, segundo a qual a *Metafísica* parece considerar somente a causa final. De fato], a *Metafísica* não parece considerar os quatro gêneros de causas expostos nos livros da *Física*, porque parece ser principalmente de sua consideração a causa final, que é a mais excelente dentre todas.

[Uma segunda objeção é a seguinte. à *Metafísica* não parece caber a consideração da causa final, pois], por outro lado, não parece que a *Metafísica* seja acerca da causa final, porque o fim apresenta razão de bem. [Ora], o bem se encontra nas operações e nas coisas que estão em movimento. Tanto é assim que nas coisas imóveis, como por exemplo nas coisas matemáticas, não se demonstra pela causa final.

A verdade [sobre esta questão] é que a *Metafísica* considera os quatro gêneros de causa apontados, e principalmente a causa formal e final. [E ela considera a causa final, porque o último fim, que é o primeiro movente, é inteiramente imóvel, como será mostrado adiante].



9. Se compete à *Metafísica* considerar as substâncias sensíveis.

[Pode objetar-se que, se] a *Metafísica* trata das substâncias sensíveis, não parece então diferir da ciência natural.

A verdade [sobre esta questão] é que a *Metafísica* trata das substâncias sensíveis, na medida em que são substâncias, e não na medida em que são sensíveis e móveis, o que propriamente pertence à ciência natural. Mas a consideração própria desta ciência é acerca das substâncias, que não são idéias ou seres matemáticos separados, mas sim primeiros motores, como adiante será explicado.





10. Questão sobre os seres e a ciência matemática.

Questiona-se se os entes matemáticos são separados.

A verdade [sobre esta questão] é que os [seres] matemáticos não são separados dos [seres] sensíveis per se, mas somente segundo a razão.

[Questiona-se também se à Metafísica compete investigar a matéria dos seres matemáticos]. [Deve-se responder a esta que] a investigação da matéria dos seres matemáticos não pertence à ciência natural, porque todo o negócio da filosofia natural é acerca das coisas que tem em si mesmo o princípio do movimento e de quietude, que são ditos naturais. De modo semelhante, a investigação deste assunto não pertence à ciência matemática, porque ela pressupõe tal matéria ou tal sujeito, e a respeito dele outras coisas investiga. De onde resulta que a esta ciência, que é a Metafísica, compete tratar acerca da matéria dos seres matemáticos.



11. Se existe algo nas coisas da natureza além dos singulares.

A verdade [sobre esta questão] é que nada existe nas coisas da natureza além dos singulares, mas apenas na consideração do intelecto que abstrai os comuns dos próprios.



12. Se cabe à matéria ou à forma ser o primeiro princípio das substâncias sensíveis.

[Pareceria que deveria caber à matéria ou à forma ser primeiro princípio das substâncias sensíveis porque] é destas duas que as substâncias sensíveis se compõe.

[O primeiro argumento a este respeito é que] num primeiro aspecto, nada mais poderia ser posto como princípio do que a matéria, que é primeiro sujeito e sempre permanece.

[Por outro lado], a matéria não pode ser princípio, porque a matéria não está em ato, mas em potência. Assim, sendo o ato naturalmente anterior à potência, pareceria que [o primeiro princípio das substâncias sensíveis] seria a espécie e a forma, que é ato.

Porém, [como terceiro argumento], nem a forma pode ser princípio, porque a forma sensível é corruptível. Desta maneira, se a forma sensível é o primeiro princípio, não haverá nenhuma ordem de perpetuidade nas coisas, [e que somente aconteceria se] houvesse algum princípio separável e perpétuo, que daria perpetuidade às coisas.

A verdade sobre estas questões é que existe alguma substância separada das [coisas] sensíveis. Não são, todavia, as espécies das coisas sensíveis, como colocaram os filósofos platônicos, mas os primeiros motores, como será explicado adiante.





13. Se o princípio das coisas corruptíveis é o mesmo das coisas incorruptíveis.

[Coloca-se a questão se] há substâncias separadas que sejam princípios, é necessário agora investigar se uma delas é princípio de todas as coisas, isto é, das coisas corruptíveis e incorruptíveis, ou se o princípio das coisas corruptíveis é diferente do das incorruptíveis.

[A primeira dificuldade quanto a isto consiste em que] se há um único princípio para todas as coisas, permanece a dúvida do porque, a partir de um mesmo princípio, algumas coisas são perpétuas enquanto outras não.

[A segunda dificuldade consiste em que] se o princípio das coisas corruptíveis é diverso do princípio das incorruptíveis, ainda permanece a dúvida do porque, sendo este princípio perpétuo, as coisas que [provém] deste princípio não são perpétuas.

[A terceira dificuldade consiste em que] se por outro lado este princípio for corruptível, como todo corruptível é gerável, e todo gerável tem um princípio, segue-se que este princípio corruptível deverá ter [por sua vez] um outro princípio, e este outro e mais outro até o infinito.

A verdade [sobre esta questão] é que o primeiro princípio de [todas as coisas] é incorruptível. Algumas coisas, por estarem muito distantes dele são corruptíveis, nos quais a geração e corrupção é causada por uma causa média que é incorruptível segundo a substância, variável, porém, segundo o lugar.





14. Se o uno e o ente são os princípios de todas as coisas.

[A questão sobre se o uno e o ente são os princípios de todas as coisas pode ser colcada da seguinte maneira]. Alguns filósofos colocaram como princípios o uno e o ente, porque são maximamente imóveis. De fato, qualquer que seja o modo pelo qual algo varie, sempre permanece o uno e o ente.

[Surge, porém, uma dificuldade pelo fato de que] nós estamos procurando princípios que são perpétuos e de existência separada. [Se, portanto, o uno e o ente significarem substância, poderão ser tais princípios]. [Porém], o uno e o ente não podem significar a substância, porque nesse caso seguir-se-ia que tudo será substância, e nada será acidente, porque o ser se predica de todos os entes. Ora, isto é manifestamente falso. Por outro lado, se o uno e o ente não significarem a substância, não poderão ser separáveis e existentes per se, [e com isso não poderão ser os princípios]. Portanto, parece que o ente e o uno não podem ser princípios.

A verdade [sobre esta questão] é que nem o ente e nem o uno são princípios.





15. Se os princípios são substâncias.

[Uma possível objeção a respeito da questão se os princípios são substâncias consiste em que], como toda ciência é dos universais, e qualquer ciência é de algum sujeito universal determinado, e por outro lado, a substância não é do número dos universais, mas é este algo separável, ou seja, existente per se, parece que das substâncias não poder haver ciência. Ora, a ciência é acerca dos princípios. Portanto, a substância não pode ser princípio.

A verdade [sobre esta questão] é que, ainda que os universais não existam per se, todavia as naturezas das coisas que existem per se podem ser consideradas universalmente. É segundo isto que são tomados gêneros e espécies no predicamento da substância, os quais são ditos substâncias segundas, das quais há ciência. Todavia, algumas [substâncias] existentes per se são princípios, porque, sendo imateriais, pertencem ao conhecimento inteligível, ainda que excedam a compreensão do nosso intelecto.



16. Se os princípios de todas as coisas são o mesmo segundo o número, ou somente segundo a espécie.

[Sobre se os princípios de todas as coisas são o mesmo segundo o número, ou somente segundo a espécie] a verdade é que, falando a respeito dos princípios extrínsecos, são um segundo o número, porque aquilo que é o primeiro princípio de todas as coisas é agente e fim. Os princípios intrínsecos, porém, isto é, a matéria e a forma, não são um segundo o número [para todas as coisas], [e nem segundo a espécie], mas segundo [uma] analogia, conforme será explicado adiante.



17. Se todas as coisas podem ser reduzidas de alguma maneira a uma.

É necessário investigar se todas as coisas podem ser reduzidas de alguma maneira a uma. Isto porque a ciência da filosofia é do ente enquanto ente, de tal maneira que considera o ente segundo a razão universal do ente, e não segundo a razão de um ente particular. Ora, como o ente é dito de muitas maneiras, e não de uma única, se esta multiplicidade fosse uma pura equivocação, não cairiam todos os entes debaixo de uma ciência, porque não poderiam ser reduzidos de algum modo a um gênero. Mas, se esta multiplicidade tivesse algo em comum, todos os entes poderiam estar debaixo de uma [só] ciência.

[A solução para esta questão consiste em que] o ente é dito de maneira que é dito de modo múltiplo segundo algo de comum. Isto pode ser manifestado através de um exemplo. O medicativo pode ser dito de diversos modos, todavia são redutíveis a um certo uno, que é uma mesma e idêntica coisa à qual esta redução é feita, ainda que de modos diversos. Por exemplo, o sermão é dito medicativo, pelo fato de ser proveniente da ciência médica. A faca é dita medicativa, pelo fato de ser útil à mesma ciência como instrumento. E semelhantemente ocorre com as outras coisas que deste modo são ditas. É manifesto que as coisas que assim são ditas, são intermediárias entre unívocas e as equívocas. Nas [coisas] unívocas um nome único é predicado de diversas [coisas] segundo uma razão totalmente idêntica. Nas [coisas] equívocas, todavia, um mesmo nome é predicado de diversas [coisas] segundo razões totalmente diversas. Nas [coisas], porém, que são ditas do modo predito, um mesmo nome é predicado de [coisas] diversas segundo uma razão em parte idêntica, e em parte diversa. Diversa, quanto aos diversos modos de relação. Idêntica, quanto a aquilo ao qual é feita a relação. E por causa disso [tal modo de predicação é dito] analógico, porque todas as [coisas] se proporcionam a uma única. Assim é que ocorre com a multiplicidade do ente. Ente de modo simples é dito aquilo que tem o ser em si, isto é, a substância. As demais coisas são ditas entes porque são deste [ente] que é [ente] per se, como [por exemplo], uma paixão [do ente per se], ou um hábito [do ente per se], ou algo assim. De fato, a qualidade não é dita ente, porque ela tenha [um] ser, mas porque por ela a substância é dita estar [assim] disposta. O mesmo pode ser dito dos demais acidentes, e por causa

disso é que são ditos entes. E assim fica patente que multiplicidade do ente apresenta algo de comum, ao qual a redução é feita.



18. Ainda sobre o objeto de consideração da Metafísica.

Os matemáticos consideram [seres abstratos], não no sentido que eles existem na natureza separados dos [seres] sensíveis, mas porque a matemática os considera sem a consideração dos sensíveis. A matemática os especula retirando de sua consideração todos os sensíveis, como a leveza, a gravidade, a dureza, a moleza, o quente e o frio, ficando em sua consideração somente a quantidade e o contínuo.

E assim como ocorre com o matemático, assim ocorre com o filósofo que considera o ente, deixando de considerar todos os entes particulares, considerando somente as coisas que pertencem ao ser em comum. Porque, embora sejam muitos, todavia, de todos há uma só ciência, na medida em que todas são redutíveis em um, conforme foi explicado.

19. Como compete à *Metafísica* considerar os acidentes.

À *Metafísica* compete considerar os acidentes do ente enquanto ente.



20. Como compete à Metafísica considerar os primeiros princípios da demonstração.

Quaisquer [coisas] comuns que são tomadas pelas ciências particulares de modo particular, e não segundo que estejam em sua comunidade, pertencem à consideração da Metafísica. Ora, os primeiros princípios da demonstração são tomados pela matemática e pelas outras ciências particulares somente de modo particular. Portanto, a consideração destes princípios, na medida em que são comuns, pertencerão à Metafísica, que considera o ente enquanto ente.

E a razão pela qual estes princípios comuns pertencem à consideração da Metafísica está em que [estes princípios se expressam por] proposições primeiras [cujos termos são tais como] o ente e o não ente, o todo e a parte, o igual e o desigual, o idêntico e o diverso, e outros que são da consideração da Metafísica. De onde resulta que as proposições comuns, que são constituídas de tais termos, são principalmente da consideração da filosofia primeira.

21. Qual é o primeiro princípio dentre os princípios da demonstração.

É necessário que assim como todos os entes são reduzidos a algum primeiro, assim é necessário que os princípios da demonstração sejam reduzidos a algum primeiro princípio, que de modo principal caia debaixo da consideração da Metafísica.

Existe, de fato, um certo princípio demonstrativo nos entes acerca dos quais não é possível mentir, [por causa de] sua razão interior, sendo sempre necessário dizer a verdade acerca do mesmo.

Este princípio é que não é possível [uma] mesma [coisa] simultaneamente ser e não ser.

De fato, é impossível que alguém opine que este princípio seja falso.

E este princípio é primeiro pela razão que os seus termos são o ser e o não ser, que são os primeiros que caem debaixo da consideração do intelecto.



22. O que é próprio das ciências particulares.

[As ciências particulares tratam de algum gênero de ente enquanto algum ente].

Toda ciência particular investiga alguns princípios e causas, a respeito dos cognoscíveis próprios que debaixo dos mesmos estão contidos. É necessário ressaltar que são alguns princípios e causas, porque não é toda ciência que considera todo gênero da causa. De fato, qualquer uma destas ciências particulares circunscreve e toma para si algum determinado gênero de ente, circunscrevendo-o e dividindo-o dos demais gêneros, e determinando acerca dele somente. Assim, as ciências particulares negociam acerca deste gênero de ente como acerca de algum ente, mas não enquanto ente. Considerar acerca do ente enquanto ente pertence à ciência da Metafísica que [difere] de todas as ciências particulares.

[As ciências particulares consideram suposto a essência de seu sujeito].

As ciências particulares necessitam supor de alguma maneira de seu sujeito o porque de seu ser [quia est] e a sua essência. E suposta a essência de seu sujeito, esta será usada [pelas ciências particulares para sua] demonstração, tanto para as mais certas, como ocorre nas ciências matemáticas, como para as mais débeis, como as ciências naturais. A essência do sujeito das ciências particulares é tomada por algumas ciências [provenientes] do sentido, na medida em que, através dos acidentes sensíveis chegam ao conhecimento da essência da coisa. Já outras tomam a essência de seu sujeito de outras ciências mais universais.

Assim fica manifesto que nas ciências particulares não há demonstração da substância da coisa, nem da sua essência. Ambas estas coisas, nas quais as ciências particulares não se intrometem, pertencem à ciência universal, isto é, considerar a substância, o ente e a quiddidade da coisa.

23. Comparação da ciência natural com as ciências operativas.

A ciência natural não é nem ativa, nem factiva. Como toda ciência operativa ou é ativa ou factiva, segue-se que a ciência natural não é operativa.

Agir é dito propriamente segundo uma operação que permanece no agente e não transita para a matéria exterior, como inteligir, sentir e outras tais. Fazer é dito segundo uma operação que transita para a matéria exterior, que por ela é modificada, como esquentar, cortar e outras.

Portanto, a ciência ativa é aquela pela qual nos instruímos para corretamente exercer as operações que são ditas ações. Tal é a ciência moral. Ciências factivas são aquelas pelas quais corretamente fazemos algo, como a arte fabril e outras assim.

A ciência natural difere destes dois tipos de ciência. Não pode ser factiva, porque estas ciências não apresentam princípio de movimento no feito, mas no faciente. Não pode ser ciência ativa, porque estas ciências não apresentam princípio de movimento naquilo em que agem, mas mais no agente. Mas as coisas que pertencem à consideração da ciência natural apresentam princípio de movimento em si mesmo, por ser a natureza princípio de movimento naquilo em que [a natureza] está.

De onde se conclui que, sendo qualquer ciência ou ativa, ou factiva ou especulativa, e a ciência natural não podendo ser nem ativa, nem factiva, será necessário que a ciência natural seja ciência especulativa.



24. Comparação da matemática com a ciência natural.

Sendo necessário para cada ciência conhecer de algum modo a essência de seu sujeito, e utilizá-la como princípio de demonstração, torna-se necessário que as diversas ciências se diversifiquem segundo os diversos modos de definição [por elas utilizados].

Assim, para que se conheça como a ciência natural difere das demais, é necessário não esconder de que modo se serve a ciência natural ao definir, e como se tomam as definições na ciência natural, isto é, se suas definições são como a definição de simum [que em latim significa "*nariz-côncavo*"], ou como a definição de côncavo.

A definição de simum é com a matéria sensível. A definição de côncavo é sem a matéria sensível. Porque a simidade não é senão acerca de determinada matéria sensível, porque não ocorre a não ser nos narizes. De fato, a definição de simum é que o simum é o nariz côncavo. Mas na definição do côncavo não se coloca nenhuma matéria sensível.

A diferença entre a ciência natural e a matemática provém de que a ciência natural trata de [coisas] em cujas definições se coloca a matéria sensível. A matemática, porém, trata de [coisas] em cujas definições não é colocada a matéria sensível, posto que tenham seu ser na matéria sensível.





25. Comparação da Metafísica com as ciências particulares quanto ao modo de separação.

Não somente pertence à Metafísica determinar acerca do ente em comum, ou seja, acerca do ente enquanto ente, mas também lhe pertence determinar acerca dos entes separados da matéria segundo o ser. [A partir disso desejamos determinar] se esta ciência difere da ciência natural [e da matemática].

A Metafísica difere da ciência natural, porque a ciência natural diz respeito às [coisas] que têm em si mesmo o princípio de movimento. Assim, torna-se necessário que as [coisas] naturais tenham uma determinada matéria, porque nada é movido a não ser aquilo que possui matéria.

A matemática especula a respeito dos [seres] imóveis. Isto porque é necessário que as coisas cuja razão é tomada sem a matéria sensível, do mesmo modo sua razão seja sem movimento, o movimento não existindo a não ser nas coisas sensíveis. Porém, as coisas das quais a matemática considera não são separáveis da matéria e do movimento segundo o ser, mas somente segundo a razão. [Portanto, a Metafísica também difere da matemática, porque ela considera acerca das coisas que são separadas da matéria segundo o ser.]

É necessário, portanto, que acerca daquele ente que é separado da matéria e do movimento segundo o ser e inteiramente imóvel, haja alguma outra ciência, que seja outra que não a matemática e a ciência natural. Isto, porém, deve ser dito caso haja alguma tal substância além das [substâncias] sensíveis, que seja completamente imóvel, porque ainda não demonstramos [existir] tal substância. Se, então, existir uma tal natureza [dentre os] entes, isto é, que seja separável e imóvel, aquele que possuir esta natureza será [uma certa coisa] divina, e [uma certa coisa] principalíssima entre todas [as coisas]. [Isto] porque quanto algo é mais simples e formal dentre os entes, tanto será mais nobre, anterior e mais causa dos demais. E assim fica patente que esta ciência que considera tais entes separáveis, deve ser chamada ciência divina, e ciência dos primeiros princípios.

Do que foi dito conclui-se que três são os gêneros de ciências

especulativas. [Primeiro], a ciência natural, que considera os entes móveis, que em sua definição recebem a matéria sensível. [Segundo], a ciência matemática, que considera os [seres] imóveis, que não recebem a matéria sensível em sua definição, ainda que tenham o seu ser na matéria sensível. [Terceiro], a teologia, que é acerca dos entes inteiramente separáveis.



26. Comparação da *Metafísica* com as ciências particulares quanto à nobreza.

[As ciências especulativas são mais nobres que as operativas].

As ciências especulativas são nobilíssimas entre todas as outras ciências, porque nelas pretende-se o conhecimento por causa do próprio conhecimento, enquanto que nas demais ciências operativas procura-se o conhecimento por causa de um trabalho [propter opus].

[A *Metafísica* é a mais nobre dentre as ciências especulativas]. A ciência especulativa última, que é a teologia, sendo acerca dos entes mais nobres, [ela] é a mais nobre [dentre todas]. De fato, uma ciência é tanto mais nobre quanto seu cognoscível mais nobre for.



27. Comparação da Metafísica com as ciências particulares quanto à universalidade.

[Queremos colocar a questão de] investigar se a ciência que é acerca dos entes separáveis seja a ciência universal do ente enquanto ente. [Vamos] demonstrar que sim, [excluindo] por divisão [todas as demais ciências da possibilidade de serem a ciência universal].

É manifesto que as ciências operativas não são universais, por onde as excluimos [sem discussão].

Dentre as ciências especulativas, qualquer das ciências matemáticas é acerca de um gênero determinado. Ora, a ciência universal é ciência comum de todos [os entes]. Logo, nenhuma das ciências matemáticas é comum a todo ente.

Se as substâncias naturais, que são substâncias sensíveis e móveis, forem primeiras dentre os entes, então a ciência natural será necessariamente a primeira dentre as ciências, porque a ordem dos sujeitos é a ordem das ciências, conforme explicado. Se, porém, existir outra natureza, e outra substância além das substâncias naturais, que sejam separáveis e imóveis, deverá haver outra ciência do próprio ser, que seja anterior à natural. E pelo fato que é primeira, será necessário que seja universal. [Isto acontece] porque a ciência dos primeiros entes, e a ciência que é universal [tem que] ser a mesma, já que os primeiros entes são princípios dos demais.





28. Cinco considerações preliminares necessárias à definição do movimento.

[A primeira consideração preliminar necessária à definição do movimento é que o] ente se divide pelo ato e pela potência. É isto o que Aristóteles quer dizer ao afirmar que dentre os entes, algum é [em] ato, como o primeiro movente, que é Deus. Outros são apenas potência, como a matéria primeira. Outros potência e ato, como todos os intermediários. [Outra maneira de se compreender isto é que] ser somente em ato é dito daquilo que tem forma de modo perfeito, como por exemplo aquilo que já é branco de modo perfeito. Ser somente em potência, é dito daquilo que ainda não tem forma, como por exemplo, aquilo que de nenhum modo é branco. Está em ato e em potência aquilo que, posto que ainda não tenha forma de modo perfeito, todavia está em movimento à forma.

[A segunda é que] o ente se divide pelos 10 predicamentos.

[A terceira é que] o movimento não tem alguma outra natureza separada das outras coisas. [Antes], qualquer forma, na medida em que está sendo feita, é um ato imperfeito que é dito movimento. De fato, isto mesmo é [o que significa] ser movido à brancura, [ou seja], a brancura começar a tornar-se em ato no sujeito. Ela não deve estar em ato perfeito. Isto [é o que Aristóteles quer dizer ao afirmar] que o movimento não é algo além da coisa. Tudo o que é mudado, é mudado segundo os predicamentos do ente. [Desta maneira], assim como não existe algo comum aos 10 predicamentos que seja gênero deles, assim não há algum gênero comum a todos os movimentos. Por causa disso o movimento não é um predicamento distinto dos demais predicamentos, [ao contrário], segue os demais predicamentos.

[A quarta é que] em qualquer gênero sempre encontramos algo de modo duplo, segundo perfeição e imperfeição. No gênero da substância, por exemplo, um deles é a forma, o outro a privação. No gênero da qualidade, o que é perfeito é, por exemplo, o branco, que tem cor perfeita, [e o que é imperfeito é] o preto, que é o imperfeito no gênero da cor.

No gênero da quantidade o que é perfeito é o que é dito grande, e o que é imperfeito é o que é dito pequeno. No gênero do lugar, no qual

ocorre o movimento local, são o acima e embaixo, e o pesado e o leve, na medida em que pesado é dito daquilo que em ato está embaixo e leve é dito daquilo que em ato está em cima. Destas coisas, uma está como perfeito, a outra como imperfeito. O motivo porque isto acontece em todo gênero é que todo gênero é dividido por diferenças contrárias, e dos contrários sempre um está como perfeito, e o outro está como imperfeito.

[A quinta, que é tirada por conclusão a partir das quatro primeiras, é que] tantas são as espécies de movimento e permutação, quantas forem as espécies do ente. Isto não significa que em qualquer gênero do ente possa encontrar-se o movimento. [Porque, de fato, conforme será explicado, o movimento não é encontrado em todos os predicamentos]. O que isto quer dizer é que, assim como o ente é dividido pelo ato e pela potência, pela substância e pela quantidade, [e outros predicamentos], e segundo o perfeito e o imperfeito, assim também o movimento. E isto é uma consequência do fato de que o movimento não é algo além das coisas. [Motus non est praeter res].





29. A definição do movimento.

Dividindo-se o ente, segundo qualquer gênero do ente, pela potência e ato, o movimento é dito ser o ato daquilo que está em potência enquanto tal.

[Esta definição pode ser explicada do seguinte modo]. A matéria [apta a tornar uma casa] está em potência a duas coisas. Estas duas coisas são a forma da casa e a edificação [isto é, a ação de edificar]. A potência que está na matéria da casa à edificação é significada pela expressão de edificável. Portanto, o edificável enquanto edificável se torna em ato quando está em edificação. [Uma outra maneira de se dizer isso é que] a edificação é o ato do edificável enquanto edificável. Ora, edificar é um certo movimento. Assim, o movimento é o ato do edificável. Por onde se pode manifestar [em que sentido] o movimento é ato do existente em potência. O movimento é um certo ato, como ficou dito. Mas é um ato imperfeito, porque aquilo de quem é ato é ente em potência, que é ser imperfeito. Se, de fato, se tratasse de um ato perfeito, com isto retiraria toda a potência que está na matéria a algo determinado. De onde se segue que os atos perfeitos não são atos dos existentes em potência, mas dos existentes em ato.

O movimento, [deste modo], [é ato] do existente em potência porque não retira dele a potência. Onde quer que haja movimento, de fato, permanece no móvel a potência àquilo que é pretendido pelo movimento. Somente a potência ao mover-se é retirada pelo movimento. E, mesmo assim, não totalmente, porque aquilo que é movido ainda está em potência ao movimento, porque tudo o que é movido será movido, por causa da divisão do movimento contínuo, conforme foi explicado no sexto livro da Física. De onde se segue que o movimento é o ato do existente em potência, e desta maneira é ato imperfeito e do imperfeito. [O movimento ocorre quando] algo existente em potência é reduzido ao ato, enquanto móvel, por móvel entendendo-se algo que está em potência ao movimento. [Nada] é reduzido ao ato pelo movimento enquanto está em potência ao término do movimento, porque enquanto é movido ainda permanece em potência ao término do movimento. Pelo movimento algo é reduzido da potência ao ato, entendendo-se esta potência como sendo aquilo que é significado ao dizer-se algo ser móvel, isto é, em potência ao movimento.

[Quanto ao termo "*enquanto tal*", podemos explicá-lo como a seguir].

[O movimento foi definido como ato daquilo que está em potência enquanto tal]. [Trata-se agora de explicar o significado deste termo "*enquanto tal*". Para explicar isto, [vamos considerar] o cobre que está em potência à estátua. O cobre, e o cobre em potência à estátua, são o mesmo segundo o sujeito. Todavia, não são o mesmo segundo a razão, porque uma é a razão do cobre enquanto cobre, e outra é a razão do cobre enquanto tem alguma potência. Se fossem o mesmo segundo a razão, então, assim como o movimento é ato do cobre enquanto é cobre em potência, assim também seria ato do cobre enquanto é cobre. Como, porém, o cobre e o cobre em potência à estátua não são o mesmo segundo a razão, por isso tornou-se necessário que na definição de movimento, tendo sido dito que o movimento é ato do existente em potência, tivesse sido acrescentado "*enquanto tal*".



30. Onde se situa o movimento.

O movimento está no móvel. [Isto se manifesta do seguinte modo]: todo ato está naquilo de quem é ato. Mas o movimento é ato do móvel causado pelo movente, o que é patente pelo que já foi dito. De onde se segue que se situa no móvel.

[Quanto a como o movimento se situa para com o movente], vamos colocar duas coisas. A primeira, que o movimento [também] é ato do motivo. A segunda, que o movimento que é ato do motivo não é outro que não o movimento que é ato do móvel. Na verdade, o movimento é ato de ambos.

[Estas duas proposições explicam-se do seguinte modo]. Isto acontece porque um único movimento segundo a substância é ato de ambos, diferindo [apenas] pela razão. O movimento é ato do movente como dele proveniente [ut a quo] e é ato do móvel como nele existente [ut in quo]. E não vice-versa. Por isso o ato do movente é dito ação, e o ato do móvel é dito paixão.

Uma objeção pode ser levantada que consiste em que, se a ação e a paixão são a mesma coisa segundo a substância, isto parece significar que não podem ser predicamentos diversos. [Deve-se responder a isso que a dificuldade apontada tem sua origem de um entendimento errôneo do que sejam os 10 predicamentos]. Os predicamentos se diversificam segundo os diversos modos de se predicar [o ser]. De onde se segue que a mesma [coisa], na medida em que possa ser predicada de modos diversos, pertencerá a diversos predicamentos. Desta maneira, o movimento, na medida em que se predica do sujeito no qual está, constituirá o predicamento da paixão. E na medida em que se predica daquilo que quem é proveniente [de eo a que est], constituirá o predicamento da ação.

31. De quantos modos é dito o infinito em ato.

Devemos considerar primeiramente que todo finito é transitável. De onde resulta que o infinito é propriamente aquilo que se medindo, não pode ser transitado. O infinito, portanto, será dito de tantos modos quantos forem os modos pelo qual o intransitável for dito. E ambos podem ser ditos de quatro modos.

De um primeiro modo, o infinito e o intransitável são ditos das coisas que não podem ser transitadas pela medida, pelo fato de não ter aptidão, segundo o seu gênero, para ser transitado, assim como o ponto, a unidade, ou algo que não seja quantidade e mensurável.

De um segundo modo, o infinito e o intransitável são ditos das coisas que ainda não foram transitadas, mas que já começaram a ser transitadas. Isto é o que Aristóteles quer dizer com o termo "*transição imperfeita*".

De um terceiro modo, o infinito e o intransitável são ditos das coisas que são dificilmente transitáveis. [Segundo este terceiro modo], a profundidade do mar e a altura do céu são ditas infinitas, porque excedem as forças mensuráveis, ainda que em si sejam transitáveis.

De um quarto modo, o infinito e o intransitável são ditos das coisas que segundo o seu gênero têm aptidão a serem transitadas, ou terem término, mas não o são ou não o tem. Este é o caso de uma linha sem término, e é [este quarto modo que é o] verdadeiro e propriamente infinito.



32. De quantos modos é dito o infinito em potência.

De um primeiro modo, o infinito em potência é dito por aposição, assim como [ocorre] com o número. De fato, dado qualquer número, sempre é possível acrescentar-lhe a unidade, e desta maneira o número é aumentável até o infinito.

De um segundo modo, o infinito em potência é dito por divisão, na medida em que a magnitude é dita divisível até o infinito.

De um terceiro modo, o infinito em potência é dito segundo ambos os [modos precedentes simultaneamente]. Assim [ocorre] com o tempo, que é dito infinito por divisão, porque é contínuo, e por aposição, porque é número. De modo semelhante ocorre com o movimento, que é dito infinito [em potência segundo este terceiro modo].

32. Que não existe o infinito em ato.

Deve-se saber que os antigos filósofos naturais afirmaram que o infinito existia nas coisas sensíveis, não como substância, mas como sendo acidente de algum corpo sensível. [Em oposição a isto, Aristóteles pretende] provar que não existe nas coisas sensíveis o infinito em ato.

[A primeira demonstração desta afirmação, por meio de razões prováveis é a seguinte]. Nas coisas sensíveis não pode existir um corpo infinito. De fato, a razão [ratio] do corpo é que seja algo delimitado [determinado] por uma superfície. Ora, nenhum corpo determinado por uma superfície é infinito. Portanto, nenhum corpo é infinito, nem sensível, isto é, natural, nem intelectual, isto é matemático.

[A segunda demonstração por razões prováveis consiste em que] nas coisas sensíveis não existe número infinito. De fato, todo número e tudo o que tem número é numerável. Mas nada que seja numerável é infinito, porque o numerável é transitável numerando. Portanto, nenhum número é infinito.

Estas razões, [porém], não são naturais, porque não são tomadas a partir dos princípios dos corpos naturais, mas a partir de alguns

princípios comuns e prováveis, não, porém, necessários. Porque quem afirma existir corpo infinito, não afirma que sua razão seja ser determinado por uma superfície. Isto [seria apenas] a razão do corpo finito. E quem afirma existir uma multidão infinita, não afirma que ela seja um número, porque o número é uma multidão [mensurável] pela [unidade]. Ora, nada mensurável é infinito.

[Pode demonstrar-se que não existe infinito em ato nos sensíveis, através de razões naturais, do seguinte modo].

Caso exista algum corpo sensível e infinito, ou será um corpo simples, [isto é, composto de um só elemento], ou composto, [isto é, composto de vários elementos]. Supomos ainda que os elementos, que são os corpos simples dos quais os compostos são constituídos, são finitos em número, [os quais, segundo a concepção da época de Aristóteles eram quatro: fogo, terra, ar e água].

Se o corpo infinito for composto, ou todos os elementos dos quais é composto são infinitos na quantidade, ou apenas alguns.

[Se apenas alguns elementos forem infinitos na quantidade], não é possível que um dos elementos seja infinito na quantidade e os demais sejam finitos. Porque se assim fosse, o elemento infinito corromperá os demais em virtude do seu excesso. De fato, nos corpos mistos é necessário adequar os contrários de alguma forma, para que o corpo misto se conserve. [Mas,] se um deles é infinito [na quantidade,] e os demais são finitos, não haverá igualdade, não podendo haver proporção do infinito para com o finito.

Se todos os elementos forem infinitos na quantidade, não será igualmente possível que exista [esse corpo sensível]. Isto porque um corpo é algo que se estende em todas direções, e o [corpo] infinito é aquele que tem dimensões infinitas. De onde se torna necessário que o corpo infinito tenha de todas as partes dimensões infinitas. Ora, dois corpos não podem co-existir simultaneamente. Assim, dois infinitos não podem unir-se em um.

[Se o corpo sensível infinito não for composto, mas simples] este corpo simples não poderá ser senão um dos elementos a partir dos quais todas as coisas são geradas, porque todas as coisas se [reduzem] nos quatro elementos. Não há, portanto, corpo simples

fora dos quatro elementos. Ora, se é assim, nenhum deles poderá ser infinito, porque se assim fosse, os outros não poderiam existir, porque o elemento infinito preencheria tudo e os demais se converteriam nele, por causa do excesso de sua virtude [virtus]. Além disso, devemos considerar os seguintes dois pontos: que todo corpo sensível está num lugar, à diferença dos corpos matemáticos, aos quais não se pode atribuir lugar a não ser por uma semelhança, e que para qualquer elemento, o lugar natural do todo e da parte será idêntico, isto é, o lugar no qual naturalmente repousa e ao qual naturalmente se move. Isto é patente quanto à terra e a parte da terra, porque o lugar natural de ambos é embaixo. Ora, o lugar aonde estiver esse corpo sensível infinito simples terá que lhe ser necessariamente ou natural ou não natural.

Se todo este lugar lhe for natural, segue-se que será natural a cada uma de suas partes. Desta maneira, o todo e cada uma de suas partes estará em repouso e sempre imóvel. Se, por outro lado, todo o lugar aonde estiver o corpo infinito sensível não lhe for natural, tanto o todo como qualquer uma de suas partes estarão fora de seu lugar próprio, e tanto o todo como as partes estarão sempre em movimento. Não pode existir uma outra alternativa, porque não pode ser dito que alguma parte do lugar seja natural ao todo e suas partes, e outra parte do lugar seja inatural. Isto acontece porque como todo corpo está num lugar, o lugar de um corpo infinito também é infinito, e num lugar infinito não pode ser encontrada uma razão de divisão, pela qual uma parte deste lugar seja o lugar natural do corpo e outra parte seja o lugar não natural, pois seria necessário haver alguma determinada proporção e distância do lugar natural ao não natural, o que num lugar infinito não pode ser encontrado. De onde se conclui que um corpo sensível infinito constituído de [um único corpo simples] estará sempre imóvel e em repouso, ou sempre em movimento.

Ora, ambas estas coisas são repugnantes ao sentido. [Logo, não existe corpo infinito sensível constituído de único elemento].

32. Como o infinito em potência se encontra na magnitude, no movimento e no tempo.

O infinito em potência é encontrado na magnitude, no movimento e no tempo. Não é, porém, predicado univocamente deles, mas por anterioridade e posterioridade. E isto de tal maneira que aquele que é posterior [dentre estes três] é dito infinito na medida em que aquilo

que é anterior é infinito. Por exemplo, o movimento é dito infinito na medida em que a magnitude em que algo se move localmente, aumenta ou se altera, [é infinita]. E o tempo é dito infinito na medida em que o movimento [é infinito].





33. A divisão do movimento segundo o acidente, segundo a parte e per se.

Da parte do móvel, o movimento pode ser dito de três maneiras.

A. De uma primeira maneira, somente segundo o acidente, quando algo é dito mover-se pelo fato de que aquilo em que está é movido. Por exemplo, quando dizemos que o músico caminha, ou a alma se move porque o corpo se move, ou o marinheiro se move porque o navio é movido.

B. De uma segunda maneira,

**algo é dito
mover-se
pelo fato
de que
alguma de
suas
partes foi
movidada.
Por
exemplo,
quando
dizemos
que o
corpo do
homem
sarou
porque o
seu olho
sarou.
Esta
maneira já
é um
movimento
per se, ao
contrário
da
primeira
maneira,
que é
movimento
por
acidente.**

**C. De uma
terceira
maneira,
algo é dito
mover-se
de modo
primeiro e
per se
quando
algum**

**todo é
movido
segundo o
seu todo.**

Da parte do movente, o movimento pode também ser dividido do mesmo modo, porque o movente pode ser dito de três maneiras.

**A. De uma
primeira
maneira,
segundo o
acidente,
assim
como
quando
dizemos
que o
músico
edifica.**

**B. De uma
segunda
maneira,
segundo a
parte, como
quando
dizemos
que o
homem
destrói
porque a
sua mão
destrói.**

**C. De uma
terceira
maneira,
per se,
como
quando**

**dizemos
que o fogo
esquenta e
o médico
sara [uma
determinada
pessoa].**





34. Uma outra maneira de se dividir as mutações, em geração, corrupção e movimento.

[Em toda mutação são encontradas cinco coisas].

Primeiro, o movente. Segundo, o movido. Terceiro, o tempo no qual ocorre a mutação, porque toda mutação está no tempo. Quarto, o término a partir do qual o movimento principia. Quinto, o término para o qual o movimento se dirige.

As mutações não se dividem em suas espécies nem segundo o movente, nem segundo o movido, e nem segundo o tempo. Porque estas coisas são comuns a toda mutação. As mutações são divididas segundo os términos a partir do qual e para o qual.

Os términos das mutações podem ser variados de quatro modos. De um primeiro modo, sendo ambos afirmativos, como quando dizemos o branco ser mudado em preto. Esta é a mutação de sujeito a sujeito. De um segundo modo, sendo ambos negativos, como quando dizemos o não branco ser mudado no não preto. Esta é a mutação do não sujeito ao não sujeito. De um terceiro modo, o término a partir do qual sendo afirmativo e o término para o qual negativo, como quando dizemos o branco ser mudado ao não branco. Esta é a mutação do sujeito ao não sujeito. De um quarto modo, o término a partir do qual sendo negativo e o término para o qual sendo afirmativo, como quando dizemos o não branco ser mudado ao branco. Esta é a mutação do não sujeito ao sujeito.

Destas quatro combinações, uma delas é inútil. De fato, não existe uma permutação do não sujeito ao não sujeito. Duas negações, como o não branco e o não negro, não são opostas. Podem, de fato, verificar-se da mesma [coisa]. Por exemplo, existem muitas coisas que são não brancas e não negras [ao mesmo tempo]. De onde se segue que, como a mutação ocorre entre opostos, conforme provado no primeiro livro da Física, não há mutação do não sujeito ao não sujeito. E assim se conclui que somente há três permutações.

Das três mutações acima mencionadas, aquela que vai do não sujeito ao sujeito, é chamada de geração. Isto pode se dar de duas maneiras. Ou tratar-se-á de uma mutação do não ente de modo

simples ao ente de modo simples, e então esta será chamada geração de modo simples. Ou tratar-se-á de uma mutação do não ente ao ente não de modo simples, mas segundo algo, assim como do não branco ao branco. Esta é então, uma certa geração e segundo algo.

Quanto à mutação que é do sujeito ao não sujeito, ela é dita corrupção. E de modo semelhante, nela podemos distinguir entre corrupção de modo simples e corrupção segundo algo.

[Vamos agora mostrar que a geração não pode ser movimento. A geração é uma mutação do não ente ao ente. Ente e não ente são aqui tomados] segundo o ato e a potência.

Aquilo que é em ato, será ente de modo simples. Aquilo que é somente segundo a potência, será o não ente. Ora, o ente em potência que se opõe ao ente em ato, mas que não é ente em ato de modo simples, este pode ser movido. [Isto acontece porque nestes casos] não é o não branco que é movido, mas o sujeito em que está esta privação, que é ente em ato. [Mas o ente em potência que se opõe ao ente em ato de modo simples], que é o não ente em ato de modo simples, isto é, segundo a substância, este de nenhum modo poderá ser movido. Assim, é impossível que o não ente seja movido. Portanto, deve-se concluir que se a geração é do não ente ao ente, se a geração de modo simples fosse um movimento, seguir-se-ia que o não ente de modo simples mover-se-ia. Logo, a geração de modo simples não é um movimento.

[Vamos agora mostrar que também a corrupção não pode ser movimento]. O movimento somente pode ter como contrário um movimento ou o repouso. Ora, a corrupção é contrário da geração. Se, portanto, a corrupção é movimento, será necessário que a geração seja ou movimento ou repouso. O que é impossível como foi demonstrado. Logo, a corrupção [de modo simples] não é um movimento.

Vamos, [finalmente], mostrar qual é a mutação dita movimento. Todo movimento é uma mutação. Ora, somente há três mutações, das quais duas, que são a geração e a corrupção, não são movimento. Portanto, a mutação restante, de sujeito para sujeito, é o movimento.



35. Quais são os predicamentos aonde pode existir o movimento.

Os predicamentos se dividem pela substância, quantidade, qualidade e assim sucessivamente. Somente em três destes predicamentos pode haver movimento, e estes são a quantidade, a qualidade e o lugar.

Mais adiante vamos demonstrar que não existe movimento no predicamento da substância, nem no da relação, nem no da ação e paixão. A inexistência de movimento nos demais predicamentos será decorrência disto.

O tempo, por exemplo, é número do movimento. Portanto, não existirá movimento no predicamento do tempo pela mesma razão pela qual não existe movimento no gênero da ação e paixão, os quais significam, de algum modo, o próprio movimento.

A posição não adiciona ao lugar senão uma ordem determinada das partes, que nada mais é do que uma determinada relação das partes entre si. O hábito também significa uma determinada disposição de indumento para com [o seu usuário]. Portanto, não haverá movimento nos predicamentos da posição e do hábito pelo mesmo motivo porque não haverá movimento no predicamento da relação.

36. *Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da substância.*

[Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da substância do seguinte modo]. Não pode haver movimento segundo a substância, porque o movimento é mutação de sujeito a sujeito. Ora, dois sujeitos entre os quais existe movimento tem que ser contrários ou intermédios [entre contrários]. Como, porém, nada é contrário à substância, seguir-se-á que segundo a substância não poderá existir movimento, mas somente geração e corrupção, cujos términos se opõem segundo uma contradição e não segundo uma contrariedade.

37. *Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da relação.*

[Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da relação do seguinte modo]. Não existe movimento per se no predicamento da relação, mas somente por acidente.

Assim como algo é movido por acidente quando o movimento não ocorre nele, se alguma outra coisa não é movida, assim também em algo é dito haver movimento por acidente, quando o movimento não é realizado nele, a não ser que alguma outra coisa seja movida. Ora, é isto que nos encontramos no gênero da relação. A não ser que alguma outra coisa seja mudada, não é verdadeiro dizer que no predicamento da relação se realiza uma permutação. Por exemplo, o igual não se torna desigual, se não se realiza uma permutação segundo a quantidade. O dessemelhante não se torna semelhante, se não se realiza uma permutação segundo a qualidade. [Da mesma maneira], algo que por si permanece [imóvel], passa de esquerdo a direito, por uma permutação de uma outra coisa segundo o lugar. Portanto, na relação não existe movimento a não ser por acidente.



38. *Demonstra-se que não existe movimento na ação e na paixão.*

[É impossível existir movimento do movimento]. Se houvesse movimento do movimento, isto poderia acontecer de duas maneiras. Ou haveria movimento do movimento como de um seu sujeito, [como se disséssemos que o movimento moveria um movimento], ou haveria movimento do movimento como de um término, [como se disséssemos que haveria um movimento que consistiria em passar de um movimento a outro movimento]. Ambas estas alternativas são impossíveis.

[É também impossível existir movimento do movimento como de um sujeito]. Dir-se-ia movimento do movimento como de um seu sujeito do mesmo modo como se diria existir movimento do homem, porque este homem estaria sendo movido do branco ao preto, por exemplo. Desta maneira, o movimento será movido, ou esquentando-se, ou esfriando-se ou mudando segundo o lugar, ou aumentando [segundo a quantidade]. Ora, isto é impossível, porque o movimento não pode ser sujeito do calor ou frio, ou de algum destes outros [acidentes]. Portanto, não existe movimento do movimento, [entendido] como de seu sujeito.

[É impossível igualmente existir movimento do movimento como de um término]. Isto se daria se disséssemos haver um movimento pelo qual passamos de uma espécie de movimento a outra [espécie de movimento]. Ora, pode-se demonstrar que isto é impossível, a não ser por acidente. Se existisse alguma permutação de uma permutação em outra, por exemplo, uma permutação do adoecimento em alguma outra permutação, seguir-se-ia que simultaneamente enquanto algo permuta da saúde à doença, permutaria desta permutação em outra permutação. Porém, como toda mutação é uma mutação de um oposto a outro, segue-se que se existe permutação de mutação a mutação, esta sempre seja em direção à mutação oposta. De onde se seguiria que, enquanto algo muda em direção a um dos opostos, permutaria simultaneamente à mutação que se dirige ao outro oposto, o que é impossível, porque significaria que a intenção da natureza tenderia simultaneamente a dois opostos. Assim, não é possível que haja mutação per se de uma permutação em outra. O que ocorre na verdade é que uma mutação sucede a outra. Acontece, de fato, que a esta mutação pela qual algo é movido da saúde à doença suceda alguma outra

mutação, como um esbranquiçamento, uma mutação segundo o lugar ou qualquer outra, [e não necessariamente a mutação oposta]. Trata-se, porém, de uma [permutação de mutação a mutação] por acidente, porque o sujeito permuta ora a um término, ora a outro, mas sem existir intenção do movente que, enquanto simultaneamente permuta em algo, pretenda permutar em outro.



39. Os diversos modos em que o imóvel é dito.

De um primeiro modo, é dito imóvel aquilo que é completamente impossível de ser movido, assim como Deus é imóvel.

De um segundo modo, é dito imóvel aquilo que muito dificultosamente pode ser movido, como uma pedra enorme.

De um terceiro modo, é dito imóvel aquilo que é apto a ser movido, mas não pode ser movido no tempo e no lugar em que está apto a ser movido e do modo em que está apto a ser movido. Somente este modo de imobilidade é propriamente denominado de repouso, porque o repouso é contrário ao movimento. Por onde é necessário que o repouso seja a privação do movimento naquilo que susceptível de movimento.





40. Do que acompanha o movimento local.

[Vamos a seguir examinar o que é simultaneidade segundo o lugar, separação, tocar-se, consecutividade, contacto, e continuidade].

São ditos simultâneos ou junto [simul] segundo o lugar as coisas que estão em um [mesmo] lugar próprio. Se, ao invés de estarem em um único lugar próprio, estiverem em um único lugar comum, não poderão ser ditos simultâneos ou juntos, porque neste caso todas as coisas que estivessem debaixo do céu seriam ditas serem simultâneas ou juntas.

São ditas separadas quaisquer coisas que estejam uma em um lugar, e outra em outro lugar.

São ditas tocarem-se mutuamente as coisas cujos limites são simultâneos segundo o lugar ou juntos [simul]. Por exemplo, dois corpos cujas superfícies estejam unidas.

Consecutivo é dito aquilo que está depois de algum primeiro princípio, seja que tomemos esta ordem segundo a posição, ou segundo a espécie, como o binário está depois da unidade, ou segundo qualquer outra. Para haver consecutividade, é necessário que nada do mesmo gênero seja intermediário entre aquilo que é consecutivo e aquilo de quem é consecutivo. Porém nada proíbe que entre dois consecutivos exista algum intermediário de outro gênero, como por exemplo se entre duas coisas consecutivas houvesse um cavalo no meio.

Contacto é dito daquilo que está consecutivamente a outro, de maneira que se toquem. Por exemplo, isso acontece quando dois corpos estão ordenados entre si de tal maneira que um deles toque o outro.

A continuidade acrescenta algo ao contato. A continuidade acontece quando ambas as coisas que se tocam e que são simultâneas ou juntas, tenham um único e idêntico limite [mútuo], como por exemplo as partes de uma linha que [se unem por continuidade] por um ponto.

Entre a consecutividade, o contacto e a continuidade, a

consecutividade é anterior e mais universal. De fato, nem tudo o que é consecutivo toca, mas tudo o que toca é consecutivo. Da mesma maneira, o contacto é anterior e mais universal do que o contínuo. Porque nem todo contacto é contínuo, mas todo contínuo [pressupõe o contacto].





LIVRO XII

I. CONTINUA A COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA A DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.

1. A consideração da Metafísica acerca das substâncias.

A Metafísica considera a substância [de um modo] principal. Porque, como a Metafísica investiga os primeiros princípios dos entes, e a substância é anterior aos outros entes, torna-se necessário que na Metafísica se investigue principalmente os princípios e as causas das substâncias.

Há 3 [gêneros] de substâncias.

As substâncias sensíveis [compreendem] dois [destes] gêneros. Estes são as substâncias sensíveis eternas, como os corpos celestes, e as substâncias sensíveis corruptíveis, como as plantas e os animais.

O terceiro gênero de substâncias é o das substâncias imóveis, que não são sensíveis. Estas substâncias, [ao contrário das sensíveis], não são manifestas a todos.

As substâncias sensíveis, tanto as corruptíveis como as perpétuas, pertencem à consideração da filosofia natural, porque estas substâncias estão em movimento, e é à filosofia natural que pertence a consideração do ente móvel.

As substâncias separadas e imóveis pertencem à consideração de outra ciência [que não a ciência natural]. [Trata-se da ciência da Metafísica].

Entretanto, se as substâncias imóveis e sensíveis [apresentarem algo em comum], ambas pertencerão à consideração [da Metafísica], que considerará [este algo em] comum. Por isso é que a ciência natural considera as substâncias sensíveis somente na medida em que estão em ato e em movimento, enquanto que a Metafísica considera tanto as substâncias sensíveis quanto as imóveis, na

medida em que têm em comum o ente e a substância.



2. Que existe matéria nas substâncias sensíveis.

A substância sensível é mutável, conforme foi explicado. Ora, toda mutação é entre opostos, ou entre intermediários entre os opostos, conforme foi dito.

Porém não existe mutação entre quaisquer opostos. O branco se faz a partir do não branco, mas não a partir de qualquer não branco. Por exemplo, a voz é não branca, mas o corpo não se torna branco a partir da voz, mas a partir do não branco que é o preto ou algum intermediário.

Assim, portanto, porque toda mutação é de contrário a contrário, é necessário haver algum sujeito subjacente, que possa ser mudado de contrário em contrário. Isto pode ser provado de duas maneiras.

De uma primeira maneira, porque não é um dos contrários que se transmuta no outro. Não é a própria negritude que se torna brancura. Desta maneira, se deve ocorrer uma transmutação do preto no branco, é necessário haver algo além da negritude, [e é este algo] [que] se torna branco.

De uma segunda maneira, [podemos mostrar o mesmo] pelo fato de que em qualquer transmutação encontramos algo que permanece. Por exemplo, na transmutação que vai do preto ao branco, o corpo permanece. O primeiro dos contrários, que no presente caso é o preto, não permanece. Por onde se manifesta que a matéria é alguma terceira [coisa distinta] dos contrários.





3. Que tipo de ente é a matéria.

As transmutações são quatro:

**- geração e
corrupção
simples,
segundo a
substância;**

**- aumento
e
diminuição
segundo a
quantidade;**

**- alteração
segundo a
paixão,
que é a
terceira
espécie da
qualidade;**

**- mutação
local,
segundo o
lugar.**

Todas estas mutações se dão entre contrários existentes em cada um destes gêneros.

Como em qualquer transmutação existe um terceiro [distinto] dos contrários, [terceiro este] que é chamado matéria, é necessário que o sujeito da transmutação, o quanto é de si, esteja em potência a ambos os contrários. Se assim não fosse, não seria susceptivo de ambos, nem poderia transmutar-se de um em outro.

Assim como o corpo que transmuta da negritude à brancura,

enquanto corpo, está em potência a ambos, assim a matéria, na geração da substância, que é sujeito da geração e corrupção, o quanto é de si, está em potência à forma e à privação, não tendo em ato, o quanto é de si, nem forma, nem privação.



4. Levanta-se uma questão dos antigos filósofos.

Os antigos filósofos naturais negavam a possibilidade das gerações, [pelos seguintes motivos]. [Se as gerações fossem possíveis, teriam que se dar a partir do não ente ou a partir do ente]. Ora, é impossível que uma geração ocorra a partir do não ente, porque do nada, nada pode ser feito. Igualmente, é impossível que uma geração ocorra a partir do ente, porque assim [o objeto da geração] seria antes que se fizesse.

[A questão precedente é resolvida por Aristóteles, que mostra que a geração pode se fazer tanto a partir do não ente, como a partir do ente, explicando como ambas estas coisas se dão]. [Que as gerações podem se dar a partir do ente fica assim manifesto]: o ente pode ser dito de duas maneiras, que são o ente em ato e o ente em potência. Tudo o que é transmutado é transmutado do ente em potência ao ente em ato. As gerações substanciais, portanto, se fazem per se a partir do ente, não porém do ente em ato, mas do ente em potência, isto é, a partir da matéria, que é o ente em potência, como foi acima explicado. Que as gerações substanciais podem se dar também a partir do não ente, fica igualmente manifesto, porque as gerações substanciais se dão por acidente a partir do não ente, na medida em que elas se dão a partir da matéria sujeito de privação, segundo a qual é dita não ente.

5. Que a matéria não é do mesmo modo em todas as substâncias sensíveis.

Todas as coisas que se transmutam tem que necessariamente ter matéria.[Isso, entretanto, não significa que esta matéria tenha quer ser idêntica], mas difere de coisa para coisa.

As coisas que se transmutam segundo a substância, isto é, que se geram e se corrompem, tem matéria, que é sujeito de geração e corrupção, a qual per se está em potência às formas e às privações.

Já os corpos celestes, que são sempre eternos e ingeneráveis, móveis, porém, segundo o lugar, tem alguma matéria, mas que não é sujeito de geração, e nem em potência à forma e à privação, mas somente em potência aos términos do movimento local que são o local onde começa o movimento e o local ao qual [se dirige] o movimento.



6. A partir de qual não ente se faz a geração ao ente.

Sendo a geração uma transmutação do não ente ao ente, alguém poderia levantar a questão sobre a partir de qual não ente a geração é feita.

[A esta questão o Filósofo responde do seguinte modo].

O não ente é dito de três maneiras. De uma primeira maneira, não ente é aquilo que de nenhum modo é. A partir deste não ente não se faz geração nenhuma, porque do nada, nada se faz segundo a natureza. De uma segunda maneira, não ente é a própria privação que é considerada em algum sujeito. A partir deste não ente pode-se realizar alguma geração, mas por acidente, na medida em que a geração é realizada a partir do sujeito, ao qual, ocorre a privação. De um terceiro modo, não ente é a própria matéria, a qual, o quanto é de si, não é ente em ato, mas ente em potência. A partir deste não ente as gerações se realizam per se.

[Deve-se observar, entretanto, que] embora as gerações se façam a partir dos não entes que estão em potência, não se pode fazer todavia qualquer geração a partir de qualquer matéria. [Ao contrário], gerações diversas se realizam a partir de matérias diversas, qualquer coisa gerável tendo uma matéria determinada a partir da qual é feita, porque a forma necessita ser proporcionada à matéria. Assim, embora a matéria primeira esteja em potência a todas as formas, todavia as recebe em uma certa ordem. Primeiramente, a matéria primeira está em potência às formas elementares, e mediante elas, segundo diversas proporções de mistura está em potência às [demais] diversas formas, de onde fica claro [porque] a partir de qualquer coisa não seja possível fazer-se qualquer coisa de modo imediato. Esta conclusão vai contra os ditos de alguns dos antigos filósofos, como por exemplo, Anaxágoras, que colocaram que qualquer coisa poderia fazer-se a partir de qualquer coisa.



7. Que a forma e a matéria não se geram.

Que a forma e a matéria não se geram é uma afirmação que somente será correta se for entendida da matéria última e da forma última. Porque alguma matéria é gerada, a saber, a substância composta, que é sujeito de alterações.

Que nem a forma última ou a matéria última sejam geradas, isto pode ser provado do seguinte modo. Em toda transmutação é necessário haver

**A. Algum
sujeito da
transmutação,
que é a
matéria,**

**B. Algo pelo
qual o sujeito
é
transmutado,
que é o
princípio
movente,**

**C. Algo em
que o sujeito
é
transmutado,
que é a
espécie e a
forma.**

Se, portanto, a própria forma e matéria são geradas, como se disséssemos que não é somente este todo que é gerado, como por exemplo, este cobre redondo, mas também a própria redondeza e o próprio cobre, seguir-se-á que tanto a forma quanto a matéria tenham matéria e forma, e assim prosseguiremos até o infinito nas matérias e nas formas, o que é impossível.



8. As coisas adquirem formas a partir de agentes semelhantes.

Qualquer substância é feita a partir de um agente semelhante segundo a forma.

De fato, todas as substâncias que são geradas, são geradas ou pela natureza, ou pela arte, ou pela sorte, ou pelo acaso.

A arte difere da natureza porque a arte é princípio de ação em outro, a natureza porém é principio de ação e movimento naquilo em que está.

Que as coisas que são geradas pela arte se fazem a partir de um seu semelhante é algo manifesto. De fato, o edificador, através da forma da casa que tem na mente, faz a casa que está na matéria.

A mesma coisa acontece na natureza, porque o homem gera outro homem.

Quanto às demais causas, a sorte e o acaso, estas são como defeitos e privações da natureza e da arte.

A sorte é o intelecto agindo além da intenção.

O acaso é a natureza agindo além da intenção.

De onde que as coisas que são feitas a partir da arte e do acaso não se assemelham aos seus agentes, porque a sorte o acaso não são causas per se, mas por acidente.



II. DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS IMÓVEIS SEPARADAS DA MATÉRIA.

1. *Introdução à segunda parte do livro XII.*

Conforme foi explicado acima, existem 3 substâncias. Duas são substâncias naturais, porque são com o movimento. Uma delas é sempre eterna, que é o céu. A outra é corruptível, como o são as plantas e os animais. Além destas duas, há uma terceira, que é imóvel e não natural. Desta é que [Aristóteles] pretende investigar [na última parte deste livro].

Para investigar as substâncias eternas [que estão além da natureza], será necessário, em primeiro lugar, demonstrar a necessidade da existência de substâncias eternas e imóveis.



2. *Demonstra-se que é necessário existir alguma substância eterna.*

As substâncias são primeiras entre os entes, conforme já foi mostrado. Ora, destruídos os primeiros, nada permanece dos demais. Se, portanto, nenhuma substância é eterna, mas todas são corruptíveis, segue-se que nada será eterno, mas tudo será corruptível, isto é, não sempre existente. Mas isto é impossível, e isto será demonstrado a seguir, pelo fato de que é impossível que o movimento se corrompa, isto é, cesse, ou se faça, isto é principie de novo. Portanto, é necessário que exista alguma substância eterna.



3. Que o tempo e o movimento não podem cessar e começar novamente.

[É impossível, diz o Filósofo, que o tempo não seja eterno]. Se o tempo não é eterno, às vezes se iniciando, às vezes terminando, seguir-se-ia que antes do tempo existiria o não ser do tempo, e depois do tempo existiria [também] o não ser do tempo. Ora, isto não é possível, porque é impossível que exista o antes e o depois a não ser que exista o tempo, o tempo nada mais sendo do que o número do anterior e do posterior no movimento. Desta maneira, o tempo seria antes que começasse a ser, e igualmente seria depois que deixasse de ser. Portanto, é necessário que o tempo seja eternamente.

[Do mesmo modo, continua o Filósofo, é impossível que o movimento não seja eterno].

Se o tempo é contínuo e eterno, é necessário que o movimento seja contínuo e eterno, porque o tempo é uma paixão do movimento. De fato, o tempo é o número do movimento. Todavia, [o fato] do movimento ser eterno não deve ser entendido de todo movimento, porque, na verdade, dos movimentos singulares, somente o movimento local poderia ser eterno, e dos movimentos locais, somente o poderia o movimento circular, conforme foi demonstrado na Física.



4. É necessário colocar uma substância eterna para sustentar a eternidade do movimento.

Para sustentar a eternidade do movimento, é necessário colocar-se uma substância eterna sempre movente e agente.

Porém, para que o movimento seja eterno, não é suficiente existir uma [tal] substância motiva e efetiva eterna. Será necessário, [além disso], que [esta substância] seja sempre movente e agente em ato. Isto porque, se tivesse potência de mover e causar o movimento, não sendo assim agente em ato, não lhe seria necessário, se tivesse a potência de mover, que movesse em ato. De fato, sucede àquilo que tem potência de agir, que não aja. Ora, se assim fosse, o movimento não seria eterno. Para que, portanto, o movimento seja eterno, será necessário colocar alguma substância eterna movente e agente em ato.

[Além disso], não será também suficiente à eternidade do movimento, que a substância eterna aja, se estiver em potência segundo a sua substância, porque então o movimento não poderia ser eterno. Se, de fato, houvesse tal movente, em cuja substância entrasse potência, lhe aconteceria de não ser, porque àquilo que está em potência sucede que não seja. E por consequência, aconteceria que o movimento não seria, e assim o movimento não seria por necessidade e eterno. Desta maneira, portanto, concluímos que é necessário existir algum primeiro princípio do movimento tal que sua substância não esteja em potência, mas seja somente ato.

[Finalmente, vamos concluir] que tal substância terá que ser por necessidade imaterial. De tudo o que foi dito, segue-se que tais substâncias, que são princípios de movimentos eternos, tem que ser sem matéria necessariamente, porque a matéria é em potência.

5. Comentário de São Tomás de Aquino ao argumento de Aristóteles.

De toda esta [argumentação] fica manifesto que Aristóteles firmemente opinou e acreditou que o movimento necessariamente fosse eterno e de modo semelhante [também] o tempo. Todavia, deve-se saber que as razões por ele induzidas no oitavo livro da Física, a partir das quais ele aqui prossegue, não são demonstrativas de modo simples, mas razões prováveis. É manifesto que a razão que ele aqui colocou para demonstrar a eternidade do tempo não é demonstrativa. De fato, se colocássemos que o tempo começasse, [somente se poderia falar de algo que lhe fosse anterior como algo imaginado]. [Non enim, si ponimus tempus quandoque incepisse, oportet ponere prius nisi quid imaginatum]. Assim como além do céu não [há] que se colocar um lugar, assim não é necessário que o tempo [exista] antes que comece ou depois que cesse, posto que antes e depois signifiquem tempo.

[Entretanto, o que é dito sobre a eternidade e imaterialidade da primeira substância se segue por necessidade].

Apesar das razões que provam a eternidade do movimento e do tempo não serem demonstrativas e concludentes por necessidade, todavia as [coisas] que são provadas acerca da eternidade e imaterialidade da primeira substância se seguem por necessidade. Porque se o mundo não fosse eterno, seria necessário que tivesse sido produzido no ser por algo pré-existente. E se este [pré-existente] não fosse eterno, teria [por sua vez] que ter sido produzido por algum [outro]. Ora, como não se pode nisto proceder até o infinito, como foi provado no segundo livro da Metafísica, torna-se necessário colocar alguma substância eterna, em cuja substância não houvesse potência, e por conseqüência, fosse imaterial.



6. Levanta-se uma polêmica acerca da anterioridade do ato sobre a potência.

Podem ser levantadas dúvidas acerca da anterioridade do ato sobre a potência, porque parece [haver motivos pelos quais] a potência [pudesse ser julgada] de modo simples anterior ao ato. Ora, se o ato não é anterior de modo simples à potência, não se pode colocar o primeiro princípio das coisas ser tal cuja substância seja ato. Por outro lado, se efetivamente a potência é anterior ao ato de modo simples, seguem-se [diversos inconvenientes, mostrado a seguir]. [Portanto, devemos tratar de esclarecer devidamente esta questão].

Se a potência for anterior ao ato de modo simples, seguir-se-á que em algum tempo nada seria, [o que acontece àquilo que pode fazer-se, mas ainda não se fez]. Isto poderia acontecer de duas maneiras. De uma primeira maneira, segundo a opinião de alguns antigos poetas teológicos, que colocaram o mundo ser gerado da noite, isto é, da simples privação pré-existente. De uma segunda maneira, segundo a opinião dos filósofos naturais, os quais, vendo que pela natureza nada se faz a partir de nada, colocaram todas as coisas [terem se originado de] uma certa confusão, a qual chamavam caos. Porém, se a potência for anterior ao ato, tanto da primeira como da segunda maneira, seguir-se-á o mesmo impossível. De fato, as coisas que estão somente em potência, seja que estejam completamente sob privação, ou em alguma confusão, não poderão ser movidas, para que se reduzam ao ato, a não ser que haja alguma causa movente existente em ato.

[Isto é assim] porque, [por exemplo], a matéria nas coisas artificiais não move a si mesmo, mas é uma agente que a move, que é a arte. [Do mesmo modo], nem a menstruação, que é a matéria na geração animal, move a si mesmo, mas é o sêmem do animal que a move. [E assim também] nem a terra, que é a matéria na geração das plantas, move a si mesma, mas são as sementes das plantas que a movem.

Por causa destas razões, alguns filósofos colocaram o movimento sempre existir antes do mundo. Por exemplo, Leucipo colocou a existência de átomos móveis per se, a partir dos quais o mundo se teria constituído. Se bem que, entretanto, quanto à eternidade do movimento estes filósofos tivessem falado corretamente, foram incompletos por não terem dito qual o movimento que sempre

existiu, e nem terem assinalado a causa do mesmo. Isso deveria ter sido feito, porque sempre é necessário existir algo que seja a causa do movimento. Por exemplo, nós vemos que algumas coisas são movidas pela natureza, outras pela violência, outras pelo intelecto, outras por outras causas. Daí importava que estes filósofos tivessem assinalado qual fosse a causa primeira do movimento, se a natureza, a violência ou o intelecto. De fato, muito diferiria a causa do movimento ser qualquer uma destas coisas.





7. Solução da questão da anterioridade do ato sobre a potência.

[A questão da anterioridade do ato sobre a potência] já havia sido abordada no livro IX da Metafísica. [Lá está escrito que] opinar que a potência seja anterior ao ato, de uma certa maneira é correto, de uma outra maneira não é correto. De modo simples, o ato é anterior à potência. Mas em uma e mesma coisa que é movida da potência ao ato, a potência precede o ato no tempo, embora o ato seja anterior pela natureza e pela perfeição.

Que o ato é anterior à potência de modo simples, foi atestado por Anaxágoras, ao colocar que o primeiro princípio movente fosse o intelecto. De fato, o intelecto é um certo ato.





8. Fundamentado em sua solução, Aristóteles comenta as opiniões dos antigos filósofos.

Se o ato é anterior à potência de modo simples, segue-se ser falsa a opinião dos antigos filósofos naturais que, supondo a potência ser anterior ao ato de modo simples, colocaram que todas as coisas em um tempo infinito estavam antes em potência, numa certa confusão que chamavam caos. [Da mesma maneira], será falsa também a opinião dos poetas teológicos, que por causa da mesma suposição, colocaram que em um tempo infinito existia a simples privação das coisas antes que as coisas começassem a ser em ato. Se o ato é anterior à potência, ambas estas suposições são falsas.

[As opiniões dos antigos filósofos estavam erradas porque], como vemos que as coisas que são geradas passam da potência ao ato, será necessário dizer que as mesmas coisas que em ato principiam a ser depois da potência, sempre tenham existido de algum modo. [Isto pode se dar de duas maneiras]. [De uma primeira maneira], segundo a geração circular, na medida em que colocamos que as coisas que são geradas existiam anteriormente, não segundo o número, mas segundo a espécie, como quando dizemos que do homem procede o esperma pelo qual é gerado outro homem. [De uma segunda maneira], assim como colocou Anaxágoras, que as coisas pré-existiram em ato naqueles a partir dos quais se geraram, [isto é, segundo o que parece se entender daqui, no intelecto do primeiro movente que as moveu da potência ao ato].



9. A perpetuidade do movimento celeste.

Supondo que as coisas que passam da potência ao ato sempre tenham existido [antes que fossem em ato] segundo o modo [já explicado] de geração circular, deve-se concluir que, se algo sempre permanece pelo circuito das gerações, será necessário existir [alguma outra coisa] que sempre permanece o mesmo em número, que cause a perpetuidade [dos circuitos das gerações]. De fato, não pode ser causa da perpetuidade que é encontrada na geração e na corrupção alguma das coisas que são geradas e corrompidas, porque nenhuma delas existe sempre, e nem tampouco todas, porque não existem simultaneamente, conforme demonstrado no oitavo livro da Física. Portanto, deverá existir algum agente perpétuo, que aja sempre uniformemente para que cause esta perpetuidade. Este agente é o primeiro céu, que é movido e [move a tudo pelo movimento diurno].

Se este modo não é colocado, seguir-se-ão os inconvenientes a que chegaram os primeiros filósofos, a saber, que todas as coisas foram feitas a partir da noite, isto é, a partir da simples privação, ou que todas as coisas seriam simultaneamente, ou que algo se faça a partir do não ente.

É manifesto, portanto, que se colocando a referida posição, isto é, que existe perpétua geração e corrupção causada pelo movimento perpétuo do céu, resolvem-se os preditos inconvenientes. E seguir-se-á que algo sempre será movido por um movimento que não cessa, que é o movimento circular.

E isto não somente é patente pela razão, mas pelo próprio efeito e pelo sentido, de onde é necessário que o primeiro céu, pelo fato que sempre move por este movimento, seja eterno.

10. A perpetuidade do motor imóvel.

Como tudo o que é movido é movido por outro, como está provado na Física, se o céu é perpétuo, e [seu] movimento é perpétuo, será necessário existir algum movente perpétuo. De fato, está demonstrado no oitavo livro da Física, que não sendo possível prosseguir até o infinito nos moventes e movidos, será necessário alcançar algum primeiro movente imóvel. Se, porém, o primeiro movente é eterno e não movido, será necessário que não seja ente em potência. Porque o que é ente em potência é apto a ser movido. Logo, segue-se que o primeiro movente será substância existente per se, e que sua substância seja ato.



11. O modo pelo qual o movente imóvel move.

Tendo sido mostrado que existe um primeiro movente não movido, é necessário que ele mova assim como [um] desejável e inteligível.

Existem dois movimentos, o natural e o voluntário, ou segundo o apetite. O movente por um movimento natural é necessariamente movido, sendo o movente natural [generável e alterável]. É o que já tinha sido explicado ao se dizer que aquilo que causa a geração e a corrupção age de modo diferente e diferente. Mas no movimento que se dá segundo a vontade e o apetite, a vontade e o apetite se acham assim como movente movidos, como ficou patente no terceiro livro do De Anima. [E o apetecível se acha como movente não movido]. De onde se conclui que somente aquilo que se move como apetecível, seja movente não movido.



12. Que o primeiro inteligível tem que ser idêntico ao primeiro desejável.

Entre os homens, aquilo que move como desejável é diferente daquilo que move como bem inteligível, não obstante ambos moverem como moventes não movidos. Isso é marcadamente patente nas pessoas que são incontinentes. Segundo a razão, são movidas pelo bem inteligível. Segundo a força concupiscível são movidas por algum deleitável segundo o sentido, que parece um bem, não sendo, porém, bem de modo simples, mas bem segundo algo. [O que se tentará explicar em seguida é que] esta diversidade não pode ocorrer no primeiro inteligível e no primeiro desejável. O primeiro dos inteligíveis e o primeiro dos desejáveis tem que ser o mesmo.

[O desejável, isto é, o apetecível, pode sê-lo por um apetite intelectual ou por um apetite concupiscível]. Isto acontece porque a vontade está no intelecto, e não somente no apetite da concupiscência. Ora, o concupiscível que não é bem inteligível, é um bem aparente. Se é assim, o primeiro bem terá que ser apetecível por um apetite intelectual. Isto acontece porque aquilo que é apetecido segundo a concupiscência parece ser um bem pelo fato de que é desejado, porque a concupiscência perverte o juízo da razão, para que lhe pareça um bem o que é deleitável. Mas já aquilo que é apetecido por um apetite intelectual é desejado porque aparece como um bem segundo si. Daqui fica claro que qualquer concupiscível só será bem se for desejado segundo o dictamen da razão. Portanto, o primeiro dentre os bens será aquele que por ser [um] bem, move o desejo, que é apetecível e inteligível simultaneamente.



13. Mostra-se que o primeiro movente é ato pelo fato de ser o primeiro inteligível.

Assim como os moventes e os movidos têm sua coordenação, assim também os inteligíveis têm sua coordenação, a qual é chamado de "*coelementatio*" inteligível, pelo fato de um inteligível ser princípio de intelecção de outro, assim como um movente, é causa de movimento.

Assim como através da ordenação dos moventes e movidos foi mostrado que o primeiro movente é substância simples e ato, assim também se pode chegar ao mesmo através da ordenação dos inteligíveis.

É manifesto que entre os inteligíveis, a substância é primeira, pelo fato de que não compreendemos os acidentes a não ser pela substância, pela qual o acidente é definido. Entre as substâncias, as simples são mais inteligíveis do que as compostas, porque as simples estão contidas na intelecção das compostas. E entre as [coisas] simples, que estão no gênero da substância, o ato é mais inteligível do que a potência, porque a potência é definida pelo ato.

De onde se conclui que o primeiro inteligível é uma substância simples, a qual é ato.



14. Mostra-se que o primeiro movente é ato pelo fato de ser o primeiro apetecível.

As coisas que são bens apetecíveis se encontram entre si segundo a mesma ordenação pela qual os inteligíveis se coordenam. [Isto acontece] porque aquilo que é anterior no gênero dos inteligíveis, é também melhor no gênero dos apetecíveis, [segundo uma ordenação proporcional à dos inteligíveis].

Portanto, assim como a razão inteligível da substância é anterior à razão inteligível do acidente, assim se encontram os bens, que proporcionalmente respondem a estas razões.

De onde se conclui que o primeiro entre os bens será a substância simples, que é ato e é a primeira entre os inteligíveis.



15. *Se existe fim nas substâncias imóveis.*

[Foi dito do primeiro movente que é imóvel, primeiro inteligível e primeiro apetecível]. Ora, o bem e o apetecível apresentam razões de fim. Ora, o bem e o apetecível apresentam razões de fim. Portanto, pelo fato de, [à primeira vista], parecer que o fim não existe nas coisas imóveis, [por onde se poderia duvidar se elas podem ser apetecíveis], removeremos agora esta dúvida.

Algo pode ser fim de outro de duas maneiras. De uma primeira maneira, algo pode ser fim de outro assim como algo pré-existente, assim como [o alto é dito fim do movimento das coisas leves]. Para esta primeira maneira de algo ser fim, não existe nada que lhe proíba sua existência nas substâncias imóveis. De fato, algo pode tender pelo seu movimento a participar de alguma maneira de algo imóvel, e assim o primeiro movente pode ser fim. De uma segunda maneira, algo é dito ser fim de algo, não pré-existindo em ato, mas apenas na intenção do agente, através de cuja ação algo é gerado. Por exemplo, desta segunda maneira a saúde é o fim da operação da medicina. Esta segunda maneira de algo ser fim não pode existir nas substâncias imóveis.



16. Que o primeiro movimento é movimento local.

É necessário existir algo que seja o primeiro movido pelo primeiro movente, que é o primeiro céu.

Ora, porque sabemos que o movimento é eterno, será necessário que aquilo que é primeiramente movido seja movido eternamente, e pelo mesmo as demais coisas sejam movidas.

E, se é necessário que o primeiro movido seja movido eternamente, será necessário que não lhe suceda se encontrar de modos diferentes e diferentes, mas sim que esteja sempre na mesma disposição segundo a substância.

Daqui se segue que o primeiro movimento, pelo qual é movido o primeiro móvel, seja o movimento local.

Isto porque aquilo que é movido segundo outros movimentos, isto é, gerações e corrupções, aumento e diminuição, e alteração, necessariamente se encontrará de modos diferentes e diferentes segundo algo que está em si mesmo, isto é, segundo a substância, a quantidade e a qualidade. Mas aquilo que é movido segundo o lugar, se encontra de modo diferente e diferente segundo o lugar, que é extrínseco [ao móvel], mas não segundo a substância, ou segundo alguma intrínseca disposição da substância.



17. *Que o céu tem alma inteligente e desejante.*

Se o primeiro movente move como primeiro inteligido e desejado, é necessário que o primeiro móvel o deseje e o inteliça.

E isto é verdade segundo a opinião de Aristóteles, na medida em que colocou o céu animado por uma alma inteligente e desejante.



18. Que a deleitação se segue ao desejo e inteligência do primeiro movente por parte do primeiro movido.

Vamos mostrar que a deleitação se segue à alma desejante e inteligente do céu devido ao desejo e à inteligência do primeiro movente.

Conforme está explicado no livro X da *Ética*, a deleitação se segue à operação conatural de algum inteligente e desejante. É sinal disto que a deleitação existe maximamente na vigília e no sentido atual, e na inteligência. Porque, portanto, a deleitação consiste no ato do sentido e do intelecto, fica manifesto que o ato do intelecto enquanto tal é daqueles que segundo si é ótimo, porque o bem inteligível excede o bem mutável e particular. E daqui se segue também que a deleitação que está no ato do intelecto, é mais eminente do que a deleitação que está no ato do sentido. Conseqüentemente, é necessário que a máxima e perfeitíssima inteligência [intelecção] seja maximamente ótima, e assim a ela seguir-se-á a máxima deleitação. Assim, portanto, é manifesto que na inteligência [intelecção] pela qual o primeiro movente é inteligido, primeiro movente que é também o primeiro inteligível, existe a máxima deleitação.



19. A deleitação do primeiro inteligível.

Vamos mostrar agora que no primeiro inteligível existe uma inteligência [intelecção] e uma deleitação ainda mais perfeita que no inteligente e desejanter [deste] primeiro inteligível.

Como o intelecto, de maneira geral, se torna inteligente em ato.

O intelecto se compara ao inteligível assim como a potência ao ato, assim como a potência ao ato, e assim como o perfectível à perfeição. Assim como o perfectível é susceptível de perfeição, assim o intelecto é susceptível de seu inteligível.

O inteligível é propriamente a substância, porque o objeto do intelecto é a essência [quod quid est], e é por causa disto que Aristóteles diz que o intelecto é susceptível do inteligível e da substância. E porque cada coisa se torna em ato na medida em que alcança sua perfeição, segue-se que o intelecto se torna em ato na medida em que recebe o inteligível. De fato, ser em ato no gênero dos inteligíveis, é ser inteligível.

Deve-se porém, saber que as substâncias materiais não são inteligíveis em ato, mas em potência. Elas se tornam inteligíveis em ato porque mediante as virtudes sensitivas suas semelhanças imateriais [são reduzidas a inteligível em ato] pelo intelecto agente. Estas semelhanças não são substâncias, mas certas espécies inteligíveis recebidas no intelecto possível.

[Platão, porém, opinava diversamente e este respeito]. Segundo Platão, as espécies inteligíveis das coisas materiais eram subsistentes per se. Daqui Platão colocava que o nosso intelecto se torna inteligente em ato ao atingir tais espécies separadas subsistentes per se. Porém, segundo a opinião de Aristóteles, as espécies inteligíveis das coisas materiais não são substâncias subsistentes per se.

Todavia, existe alguma substância inteligível subsistente per se, da qual Aristóteles está agora tratando. De fato, é necessário que o primeiro movente seja substância inteligente e inteligível. Daqui se conclui que a comparação do intelecto do primeiro móvel à primeira substância inteligível movente é tal qual segundo Platão seria a

comparação do intelecto humano às espécies inteligíveis separadas, segundo cujo contato e participação o intelecto se torna em ato. De onde que o intelecto do primeiro móvel se torna inteligente em ato por algum contato com a substância primeira inteligível.

E daqui se segue que qualquer que de divino e nobre, como é o inteligir e a deleitação [que] possa ser encontrada no intelecto que alcança o primeiro inteligível, muito mais será encontrado no primeiro inteligível que é alcançado. Por isso a sua consideração é deleitabilíssima e ótima.

[Ora], tal primeiro inteligível é chamado Deus. Como, portanto, a deleitação que nós temos inteligido, é ótima, embora não a possamos ter senão por curto tempo, se Deus sempre a tem, assim como nós às vezes, admirável é a sua felicidade. Mas ainda mais admirável, se Ele a tiver sempre e melhor, do que nós por pouco tempo.



20. Que Deus é a própria vida.

O ato do intelecto, isto é, o inteligir, é uma certa vida, [e é vida perfeitíssima]. Porque o ato, segundo o que foi mostrado, é mais perfeito do que a potência. De onde que o intelecto em ato mais perfeitamente vive do que o intelecto em potência, assim como o vigilante [mais perfeitamente vive] do que o que dorme. Mas o primeiro [inteligível], isto é, Deus, é o próprio ato. O seu intelecto é o seu próprio inteligir, de outra sorte se compararia a si mesmo como a potência ao ato. Ora, foi mostrado acima que a substância [do primeiro inteligível] é ato. De onde se conclui que a própria substância de Deus é vida, e o seu ato é a sua vida ótima e eterna, que é subsistente per se. Assim fica manifesto que existe em Deus vida contínua e eterna, porque Deus é a sua própria vida eterna, e não de maneira que uma coisa seja Deus, e outra a sua vida.

21. Que a primeira substância é incorpórea.

Vamos demonstrar que a [primeira] substância não pode ter magnitude, mas é indivisível e não tem partes.

O primeiro movimento é eterno, conforme já demonstrado. Assim, tal substância deverá mover num tempo infinito. Daqui se segue que sua virtude será infinita. De fato, observamos que nos moventes inferiores quanto maior a sua virtude, tanto mais esta virtude se estende a uma operação de mais longa duração. Ora, nada finito pode ter uma potência infinita. De onde se segue que a predita substância não pode ter uma magnitude finita. Mas também não pode ter uma magnitude infinita, porque já foi provado que nenhuma magnitude é infinita. De onde se conclui que, pelo fato de toda magnitude somente poder ser finita ou infinita, a predita substância terá que ser completamente sem magnitude.



22. Que o primeiro movente não é movido por nenhum tipo de movimento.

Já foi demonstrado acima que o primeiro movente não é movido por nenhum movimento local. Vamos mostrar agora que o primeiro movente também não é movido pelos demais movimentos.

É impossível que o primeiro movente seja alterável. De fato, foi mostrado acima, que o primeiro movente não é movido por movimento local. Ora, todos os outros movimentos são posteriores a este movimento, que é o movimento local. Removido, portanto, este primeiro, é necessário que sejam removidos os posteriores. Porque tudo o que pode ser encontrado movido por outros movimentos, é movido pelo movimento local.





III. UNIDADE E PLURALIDADE DAS SUBSTÂNCIAS IMATERIAIS

1. *Se as substâncias imateriais são uma só ou muitas.*

Não se deve omitir se havemos de colocar somente uma substância imaterial e eterna, ou diversas. E se colocarmos diversas, devemos investigar também quantas são.

Além do simples movimento do universo segundo o lugar, que é o movimento diurno, pelo qual todo o céu é movido, e que é uniforme e simplicíssimo, e causado pela primeira substância imóvel, encontramos alguns movimentos segundo o local nos planetas, os quais também são eternos, porque o corpo circular, que é o céu, é eterno. Isto é demonstrado nos livros de ciência natural, como nos livros de Física, e no livro "*De Caelo*".

Daqui concluimos que qualquer um destes movimentos deve ser movido por um motor imóvel per se [que seja] uma substância eterna.

Esta conclusão é necessária pelo seguinte: porque os astros são eternos e são substâncias. De onde se segue que os seus moventes sejam eternos e substâncias, porque o que é anterior à substância é necessariamente substância.

Também fica manifesto que é necessário que quantos sejam os movimentos dos astros, tantas sejam as substâncias, que são naturalmente eternas, imóveis per se e sem magnitude, por causa do motivo acima assinalado, isto é, que por moverem num tempo infinito, necessitam de uma virtude infinita.

Assim, existem algumas substâncias imutáveis imateriais segundo o número dos movimentos dos astros, e a ordenação delas entre si é segundo a ordenação dos mesmos movimentos.

Quanto à quantidade dos movimentos celestes, isto deverá ser considerado pela astronomia, a qual é maximamente própria para tanto dentre as ciências matemáticas.

Cada um dos astros errantes, isto é, os planetas, é movido por diversos movimentos e não apenas um. Por isso é que eles são chamados de astros errantes, não porque sejam movidos irregularmente, mas porque não sempre conservam a mesma figura e posição às demais estrelas, assim como as estrelas o fazem entre si, recebendo por isto o nome de astros fixos.

De três modos podemos chegar ao conhecimento de que os planetas são movidos por diversos movimentos. Alguns deles podem ser apreendidos pela visão comum. Há outros que não podem ser apreendidos a não ser pelo uso de instrumentos e da consideração. Destes movimentos alguns se dão em longuíssimos tempos, outros em tempos mais breves. E há um terceiro movimento pelo qual os astros errantes são encontrados ora numa velocidade maior, ora numa velocidade menor, e às vezes os observamos voltarem atrás. E porque isto não se pode dar segundo a natureza dos corpos celestes, cujo movimento deve ser inteiramente regular, foi necessário colocar diversos movimentos, pelos quais estas irregularidades se reduzem à devida ordem.

Mas quantos sejam os movimentos dos planetas, devemos dizer a este respeito aquilo que os matemáticos dizem, segundo a opinião daqueles que mais certamente alcançaram a verdade.

Assim, tantas quantas forem as pluralidades das esferas e dos movimentos celestes, tantas substâncias imateriais e princípios imóveis será razoável se colocar.

Aristóteles coloca a palavra razoável, para dizer com isso que esta conclusão é provável, mas não se segue por necessidade.





2. Primeira objeção aos argumentos expostos.

Alguém poderia dizer que há algumas substancias separadas, às quais não correspondem nenhum movimento no céu.

[O Filósofo responde a esta objeção dizendo que] não é necessário que toda substância imaterial e impassível seja fim de algum movimento celeste. Pode, de fato, ser dito que há algumas substâncias separadas mais altas do que as proporcionadas como fim dos movimentos celestes. Colocar isto não é inconveniente. Não são as substâncias imateriais por causa das corporais, mas mais o contrário.





3. Segunda objeção aos argumentos expostos.

Alguém poderia dizer que há muitos mais movimentos no céu do que os enumerados, e que não podem ser conhecidos pelo fato que deles não resulta nenhuma diversidade no movimento dos corpos celestes.

[Isto não é verdade, diz o Filósofo], porque nenhum movimento existe no céu que não se ordene ao deslocamento de algum astro. É impossível existir outros movimentos no céu além daqueles a partir dos quais ocorre diversidade no movimento dos astros. De onde que é impossível existir algum movimento no céu, a partir do qual não possa ser percebida alguma diversidade em algum astro.





4. Terceira objeção aos argumentos expostos.

Alguém poderia dizer que há diversos mundos, e em cada um há tantas esferas e movimentos quantos neste, ou mais, Assim, será necessário colocar mais substâncias imateriais [do que as já colocadas].

[Isto não é verdade], porque existe somente um único céu. Porque se fossem diversos segundo o número é da mesma espécie, assim como são os homens, o mesmo aconteceria com os primeiros princípios de cada um destes céus, que movente imóvel, conforme explicado. Assim, seria necessário que muitos primeiros princípios fossem de uma só espécie e diversos pelo número. Mas isto é impossível [que aconteça], porque as coisas que são unas pela espécie e diversas pelo número, têm matéria. De fato, não poderão ser distinguidas pela razão e pela forma, de onde se segue que deverão ser distinguidas pela matéria. Mas o primeiro princípio, por ser sua essência e razão, não tem matéria, porque sua substância é ato, a matéria, porém, está em potência. Resta, portanto, que o primeiro movente imóvel seja uno, não somente em espécie, mas também em número. É necessário, portanto, que o primeiro movimento eterno, que por ele é causado, seja somente um, e por consequência se seguirá que o céu seja somente um.



IV. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO INTELECTO E BEM INTELIGÍVEL.

1. Dificuldades relacionadas com o fato da primeira substância ser intelecto e bem inteligível.

Existem uma série de dúvidas relacionadas com o intelecto da primeira substância imaterial. A origem destas dúvidas é a seguinte. Foi mostrado que existe algo mais digno do que o intelecto que entende e deseja o primeiro movente, que é aquilo que é entendido e desejado por ele. Ora, foi mostrado também que o primeiro inteligível é também intelecto. De onde poderia parecer que, pela mesma razão, haveria algo mais digno do que ele. Mas isto não pode ser, porque ele é primeiro princípio. E é aqui que começam a surgir as dificuldades que serão apontadas a seguir, que consistem em explicar como deve ser o intelecto do primeiro inteligível se ele tem que o mais digno de todos.

2. Se é indiferente à nobreza do intelecto o inteligir algo nobre ou vil.

Devemos investigar se faz alguma diferença à nobreza ou perfeição do intelecto, que ele entenda algo bom e nobre, ou [uma coisa] qualquer.

Através do seguinte sinal podemos mostrar que faz diferença: porque parece ser inconveniente e absurdo que alguém medite e ocupe a operação de seu intelecto com coisas vis. O que não aconteceria se não pertencesse à nobreza do intelecto a nobreza do inteligível. De fato, é manifesto que as operações são especificadas segundo seus objetos próprios, por onde é necessário que quanto mais nobre seja o objeto, tanto mais nobre seja a operação.





3. Se a primeira substância entende sempre o mesmo ou coisas diferentes.

Vamos investigar se a primeira substância entende sempre o mesmo, ou isto e aquilo.

Segundo o que foi dito, se difere quanto à nobreza de um intelecto entender o bem [bonum] ou qualquer objeto contingente, fica manifesto que, sendo o primeiro intelecto nobilíssimo, deverá entender algo diviníssimo e honorabilíssimo. E assim fica também patente que não pode mudar de uma intelecção a outra, porque entendendo algo diviníssimo, se mudasse para outro inteligível, esta mudança seria para algo menos digno, o que não compete senão às coisas tendentes à corrupção. Além disso, transitar de uma intelecção a outra é um certo movimento, por onde que não pode competir ao primeiro movente, sendo completamente imóvel.





4. Mostra-se que a substância primeira não pode ser uma potência intelectiva.

Vamos mostrar que se a substância do primeiro movente não for o seu próprio inteligir, mas seu intelecto é uma potência intelectiva, seguir-se-ão uma série de dificuldades.

[A primeira dificuldade consiste em que] se o intelecto do primeiro movente não entende em ato, mas somente em potência, não será algo nobre.

De fato, o bem e a nobreza do intelecto estão nisto que entende em ato. O intelecto do inteligente em potência se encontra como o que dorme: os que dormem tem algumas potências [vitais], nas não as operam, de onde que o sono é dito meia vida, e segundo o sono não difere o infeliz do feliz, e o virtuoso do não virtuoso.

[A segunda dificuldade consiste em que] se o intelecto do primeiro intelecto entende algo em ato, mas o seu bem principal é algo diferente de si mesmo, será comparado ao mesmo assim como a potência ao ato, e como o perfectível à perfeição. E assim se seguirá que o primeiro inteligente não será substância ótima, pois a honorabilidade e a nobreza existem nele pelo seu inteligir, e nada que é nobre segundo outro é nobilíssimo.

[A terceira dificuldade consiste em que] se a substância do primeiro [princípio] não for o seu próprio inteligir, mas ele for uma potência intelectiva, provavelmente se seguirá que a continuação de sua operação intelectual lhe será trabalhosa. De fato, o que está em potência a algo, tem potência para este algo e para o seu oposto, porque pode ser e pode não ser. De onde se segue que se a substância do primeiro [princípio] se compara ao inteligir assim como a potência ao ato, poderá entender e não entender, não inerindo à sua substância que tenha que entender continuamente. Para que, portanto, não se encontre como quem dorme, será necessário que a continuação do seu entender seja alcançada através de algum outro [inteligível]. Ora, pelo fato de que este algum outro [tenha que] ser alcançado, não sendo possuído pela sua própria natureza, provavelmente isto terá que ser feito com trabalho, assim como vemos acontecer nos homens: eles têm que trabalhar para que operem continuamente. [Aristóteles diz provavelmente porque] não

é uma [conclusão] necessária, [porque a aquisição de algo por outro e sua continuação somente são necessariamente trabalhosas quando em algo forem contra a natureza]. Um exemplo disto é a continuidade do movimento do céu, que depende de algo extrínseco, e no entanto o movimento do céu não se dá com trabalho.



5. *Que a substância primeira entende a si mesmo.*

Já foi mostrado que a nobreza do entender depende da nobreza do inteligível. O inteligido é, portanto, mais digno do que o entender. Como também já foi mostrado que a substância primeira é o seu próprio entender, seguir-se-á que se a substância primeira entender algo diferente de si mesmo, este algo será mais nobre do que a substância primeira. Ora, como a substância primeira é nobilíssima, [isto é, a mais nobre de todas], daqui se conclui que será necessário que ela entenda a si mesmo, e que nela o intelecto e o inteligido sejam o mesmo.

6. Se a argumentação precedente significa que todas as coisas são desconhecidas por Deus.

O filósofo pretendeu mostrar que Deus não entende nada mais que não a si mesmo, na medida em que o entendido é a perfeição do inteligente e do entender. Fica claro, portanto, que nada mais pode assim ser entendido por Deus, de tal maneira que seja a perfeição de seu intelecto. Não por isso, entretanto, se segue que todas as demais coisas sejam por ele ignoradas, porque, entendendo a si, entende a todas as demais coisas.

O que pode ficar patente como segue. Como Deus é o seu próprio entender, o qual é digníssimo e potentíssimo, será necessário que o seu entender seja perfeitíssimo. Perfeitamente, portanto, entenderá a si mesmo. Ora, quanto mais perfeitamente algum princípio é entendido, tanto mais será entendido nele o seu efeito, porque as coisas que são provenientes dos princípios estão contidas na virtude daqueles princípios. Como, portanto, do primeiro princípio, que é Deus, depende o céu e toda a natureza, conforme está dito, fica patente que Deus, conhecendo a si mesmo, todas as coisas conhece.

E nem a vileza de alguma coisa assim entendida retira a dignidade do inteligente. Porque o entender em ato alguma coisa indigníssima não é para se evitar, a não ser na medida em que o intelecto nela se demora, e na medida em que, por aquele ato pelo qual entende, se afasta de inteligíveis mais dignos. Se, portanto, entendendo algo digníssimo também se entende coisas mais vis, a vileza destas coisas entendidas não retira a nobreza da inteligência.



V. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO BEM APETECÍVEL.

1. *A substância primeira como bem apetecível.*

O bem, segundo que seja o fim de algo, pode ser de duas maneiras. Existe o fim extrínseco àquilo que está para o fim, assim como se dissermos que um lugar é o fim daquilo que é movido em direção àquele lugar. Existe o fim intrínseco, assim como a forma é o fim da geração e da alteração, e a forma já alcançada é um certo bem intrínseco àquilo de quem é forma. Neste segundo sentido, a forma de algum todo que é uno por uma certa ordenação de partes, que é a ordem do mesmo, é o seu bem. [Tendo isto que foi dito em vista], Aristóteles pergunta se a natureza de todo o universo tem um fim e bem próprio como algo separado de si, ou tem o seu bem na ordenação de suas partes, pelo modo segundo o qual o bem de alguma coisa natural é a sua forma.

[A solução desta questão é conforme se segue]. O universo tem ambos os modos de bem e fim. Existe um bem separado, que é o primeiro movente, do qual depende o céu e toda a natureza, assim como de um fim e bem apetecível, conforme já mostrado. E porque é necessário que todas as coisas das quais existe um fim, se ordenem àquele fim, é necessário que alguma ordem seja encontrada nas partes do universo. Desta maneira, o universo apresenta o bem separado e o bem da ordem.

É assim que nós vemos nos exércitos. O bem do exército está na própria ordem do exército, e no comandante que preside ao exército. Porém o bem do exército está mais no comandante do que na ordem. De fato, a ordem do exército existe para alcançar o bem do comandante, que é a vontade do comandante de conseguir a vitória, não acontecendo o contrário, isto é, que o bem do comandante seja por causa do bem da ordem. E porque a razão das coisas que se ordenam a um fim é tomada deste fim, por isso é necessário que não somente a ordem do exército seja por causa do comandante, mas também a ordem do exército provenha do comandante, sendo por causa dele. Assim também o bem separado, que é primeiro movente, é bem melhor do que o bem da ordem que existe no universo. De fato, toda a ordem do universo existe por causa do primeiro movente, de tal maneira que se exprime na ordenação do universo

aquilo que está no intelecto e na vontade do primeiro movente. E assim, é necessário que do primeiro movente provenha toda a ordenação do universo.





2. Como as partes do universo se encontram para com a ordem proveniente do primeiro princípio.

Todas as coisas que existem no universo são ordenadas de algum modo, mas nem todas elas se ordenam de modo semelhante.

Todavia, ainda que não se ordenem do mesmo modo, não se encontram de tal maneira que nada tenha a ver com a outra, existindo alguma afinidade e ordenação de uns para com outros.

E que todas as coisas se ordenam entre si fica manifesto pelo fato de que todas simultaneamente se ordenam para um único fim.

Podemos manifestar através de um exemplo como todas [as coisas que existem no universo] não são ordenadas de modo semelhante. Em qualquer casa ou família ordenada são encontrados diversos graus, assim como abaixo do pai de família, há o primeiro grau dos filhos, outro grau dos servos, um terceiro grau dos animais que servem na casa, como os cachorros e outros mais. Estes graus se encontram de diversas maneiras à ordem da casa que é imposta pelo pai da família governador da casa. Aos filhos não lhes é permitido que façam algo casualmente e sem ordem, sendo que todas ou a maioria das coisas que eles fazem é ordenada. O mesmo não ocorre com os servos e os animais, porque pouco participam da ordem comum. Assim, muito do que é encontrado neles são coisas que acontecem por acaso. E isto por causa da pouca afinidade que tem com o reitor da casa, que estabelece o bem comum da casa.

Assim como a ordem é imposta na família pela lei e pelos preceitos do pai de família, os quais são princípios de execução das coisas que pertencem à ordem da casa, assim a natureza nas coisas naturais é princípio de execução das coisas que pertencem à ordem do universo. Assim como quem está na casa, pelos preceitos do pai de família é inclinado a algo, assim as coisas naturais também o são pela natureza própria. E a natureza de cada coisa é uma inclinação colocada nela pelo primeiro movente que a ordena para o devido fim. Daqui fica patente que as coisas naturais agem por causa de um fim, ainda que não conheçam este fim, porque recebem do primeiro inteligente a inclinação para este fim.

Todavia, as coisas do universo não se encontram todas ordenadas

de modo semelhante para este fim.

Existe algo comum a todas, porque é necessário que todas tenham operações discretas e próprias e que segundo a sua substância se ordem mutuamente. Quanto a isto, nada está privado de ordem. Mas existem algumas coisas que não têm somente isto, sendo tais que estão ordenadas ao bem comum do todo. Este é o caso das coisas nas quais nada existe além da natureza nem por acaso, tudo se procedendo segundo a devida ordem.

Ficou já mostrado que qualquer coisa natural se ordena ao bem comum segundo sua ação natural. Desta maneira, as coisas que nunca faltam para com sua ação natural devida tem toda sua comunicação ao todo. Aquelas que às vezes faltam para com sua ação devida e natural, não tem toda sua comunicação ao todo, assim como os corpos inferiores.

Resumindo, a ordem requer duas coisas: a ordenação das coisas distintas, e a comunicação dos distintos ao todo. Quanto à primeira, a ordem existe em todas as coisas sem falta. Quanto à segunda, a ordem existe de maneira completa naquelas coisas que são supremas e próximas ao primeiro princípio, como as substâncias separadas e os corpos celestes, nos quais nada ocorre casualmente e além da natureza. Em outras coisas, esta ordem existe de maneira deficiente, como nos corpos, nos quais muitas vezes ocorrem algumas [coisas] por acaso e além da natureza, isto se devendo ao seu afastamento do primeiro princípio, o qual sempre se encontra do mesmo modo.





XIIIª PARTE

DE ENTE ET ESSENTIA

1. Introdução.

[Chama-se "*De ente et essentia*" um pequeno mas importante tratado de Metafísica em 7 capítulos escrito por São Tomás de Aquino].

[Este tratado é baseado na Metafísica de Aristóteles e a complementa, mas não é um comentário a algum texto de Aristóteles, e sem um texto redigido de modo independente por São Tomás de Aquino].

[Como o "*De ente et essentia*" é, de uma certa maneira, uma continuação do tratado de Metafísica de Aristóteles, está aqui colocado como se fosse um XIII^o livro adicional àquele tratado].



2. Sobre o ente.

Porque, segundo as palavras de Aristóteles, um pequeno erro no princípio se torna grande no fim, e o ente e a essência são as [coisas] que por primeiro são concebidas no intelecto, para que pela sua ignorância não caiamos em erro, vamos em seguida tratar do ente e da essência.

No quinto livro da Metafísica, Aristóteles afirma que o ente pode ser dito de duas maneiras. De uma primeira maneira, [segundo que possa] ser dividido pelos 10 predicamentos. De uma segunda maneira, [segundo que] signifique a verdade das proposições.

A diferença entre estes dois modos está em que, pelo segundo modo pode ser dito ente tudo aquilo que pode fazer parte de uma proposição afirmativa, ainda que não possa de nenhuma maneira ser colocado nas coisas. Por este segundo modo as privações e as negações podem ser ditos entes. Assim, pelo fato de que podemos dizer que *"a afirmação é oposta à negação"*, a negação é um ente. Pelo fato de que podemos dizer que *"a cegueira está no olho"*, a cegueira é um ente. Mas, segundo o primeiro modo, nada pode ser dito ente a não ser que possa ser colocado nas coisas. De onde se segue que a cegueira e a negação e outras tais não podem ser ditos entes segundo este primeiro modo.

3. Sobre a essência.

O nome de essência não é tomado do ente dito do segundo modo. As coisas que são entes apenas pelo segundo modo não tem essência, como é patente nas privações. A essência é tomada do ente dito do primeiro modo.

Ora, porque a essência é tomada do ente dito do primeiro modo, e o ente dito do primeiro modo é o ente que se divide pelo 10 predicamentos, importa que a essência signifique algo pelo qual os diversos entes se coloquem nos diversos gêneros e nas diversas espécies. E porque aquilo, pelo qual cada coisa é colocada no seu próprio gênero e espécie é aquilo que é significado pela definição que indica o que é a coisa, por isso é que o nome de essência é trocado por Aristóteles pelo termo quiddidade [quidditatis]. E é também por isso que no sétimo livro da Metafísica a essência é freqüentemente chamada de "*aquilo que é o ser*", ou "*quod quid erat esse*".

[Porém devemos deixar claro] que o nome quiddidade é tomado a partir daquilo que é significado pela definição. A essência, porém, é dita que segundo que por ela e nela a coisa tem o [seu] ser.

A essência também pode ser dita forma, na medida em que pela forma a perfeição de cada coisa é significada.

A essência também pode ser dita natureza, entendendo-se por natureza aquilo que de algum modo pode ser captado pelo intelecto, no dizer de Boécio. De fato, nenhuma coisa é inteligível a não ser pela sua definição e essência: e é assim que Aristóteles diz, no quinto livro da Metafísica, que toda substância é natureza. A natureza, quando tomada deste modo, não significa a essência da coisa na medida em que ela apresenta uma ordem ou ordenação à operação própria da coisa.



4. A essência nos diversos entes.

[Nas substâncias a essência existe de modo absoluto, nos acidentes segundo algo].

O ente é dito de modo anterior e absoluto das substâncias, e posteriormente e segundo algo dos acidentes. Daqui se segue que a essência existe de modo próprio e verdadeiro nas substâncias, enquanto que nos acidentes existe apenas de uma certa maneira e segundo algo.

[Nas substâncias simples a essência é mais nobre e verdadeira do que nos compostos].

Dentre as substâncias, algumas são simples e outras são compostas, e em ambas existe essência. Porém, a essência das substâncias simples existe de um modo mais verdadeiro e nobre, na medida em que apresentam um ser mais nobre.

Já que a essência das substâncias simples são para nós mais ocultas, devemos começar por examinar a essência das substâncias compostas [antes da das simples].

[Nas substâncias compostas nem a forma, nem a matéria podem ser ditas essência]. É sabido existirem nas substâncias compostas matéria e forma. Todavia, nenhuma delas [isoladamente] pode ser dita essência.

[A matéria não é a essência das substâncias compostas]. É evidente que somente a matéria não pode ser a essência das substâncias compostas. As coisas são cognoscíveis por sua essência, e pela sua essência se ordenam na espécie e no gênero. A matéria, porém, não é princípio da cognição, e nem segundo ela algo se determina à espécie ou ao gênero.

[A forma também não é essência das substâncias compostas]. Nem tampouco a forma pode ser dita essência das substâncias compostas, embora tenha havido alguns que tentaram sustentar [essa posição]. Das coisas que foram ditas fica claro que a essência é aquilo que é significado pela definição da coisa. Ora, a definição das substâncias naturais não contém apenas a forma, mas também

a matéria, porque de outro modo as definições naturais e matemáticas não difeririam.

[A essência das substâncias compostas compreende a matéria e a forma]. Resta, portanto, que nas substâncias compostas a essência signifique aquilo que é composto de matéria e forma, porque o ser das substâncias compostas não é somente da forma, e nem somente da matéria, mas do próprio composto. Ora, se a essência é aquilo pelo qual a coisa é denominada ente, ela não poderá ser somente a forma ou a matéria, mas ambas.



5. Responde-se a uma dificuldade.

A matéria é princípio de individuação. Daqui pareceria seguir-se que a essência, a qual em si abraça simultaneamente a matéria e a forma, o seria apenas do particular e não do universal. De onde se seguiria que os universais não teriam definição, se a essência é aquilo que é significado pela definição.

[A esta objeção pode-se responder dizendo que] a matéria que é princípio de individuação não é a matéria que é tomada de qualquer modo. A matéria princípio de individuação é somente a matéria assinalada [signata]. Matéria assinalada [signata] é aquela considerada debaixo de certas dimensões. Esta matéria assinalada, não é colocada na definição de homem enquanto homem, mas o seria colocada na definição de Sócrates, se Sócrates tivesse definição. Na definição de homem coloca-se [apenas] a matéria não assinalada. Assim é que na definição de homem não se coloca este osso e esta carne, mas os ossos e a carne de modo absoluto, que são matéria não assinalada do homem.

6. Como diferem entre si a essência do indivíduo, da espécie e do gênero.

Do que ficou dito torna-se manifesto que a essência do homem e de Sócrates não diferem a não ser segundo o assinalado e o não assinalado. De onde que se pode dizer que Sócrates não é outra coisa além de sua animalidade e racionalidade, que são a sua essência.

Assim também a essência do gênero e da espécie diferem segundo o assinalado e o não assinalado, embora o modo de assinalação [que vai do gênero para a espécie seja diferente do modo de assinalação que vai da espécie para o indivíduo]. A assinalação do indivíduo em relação à espécie se dá pela matéria de determinadas dimensões. A assinalação da espécie em relação ao gênero se dá pela diferença constitutiva, que provém da forma da coisa.



7. Como se dá a determinação da espécie em relação ao gênero.

[O gênero não é parte integrante da espécie, mas toda a essência da espécie está contida implicitamente na essência do gênero].

A determinação, designação [ou assinalação] que se encontra na espécie em relação ao gênero, não se dá através de algo existente na essência da espécie que inexistente de todo na essência do gênero. Muito pelo contrário, tudo o que está na espécie está também no gênero de modo não determinado, [porque se assim não o fosse, o gênero seria parte integrante da espécie].

[Isto pode ser melhor entendido examinando dois sentidos da palavra corpo]. Corpo, na medida em que está incluído no predicamento da substância, é dito de tudo aquilo que apresenta uma tal natureza que nele possam ser designados três dimensões. Ora, acontece que coisas que possuem uma perfeição possam alcançar uma perfeição ulterior, como por exemplo, sobre esta perfeição, que é ter uma tal forma de modo que na coisa possam ser designadas três dimensões, possa acrescentar-se outra perfeição, como a vida ou alguma outra coisa. Daqui se segue que o nome corpo poderá ser tomado em dois sentidos. Pode designar uma certa coisa que tenha uma tal forma da qual se siga nela a designabilidade de três dimensões com exclusão de qualquer ulterior perfeição, de tal maneira que a partir daquela forma nenhuma perfeição ulterior se siga, e se isto acontecer, isto é, se alguma outra [coisa] se acrescenta, o seja além da significação de corpo assim dita, Neste primeiro sentido, o corpo será parte material e integrante do animal, [e não o gênero do animal], porque neste primeiro sentido, a alma estará além daquilo que é significado pelo nome de corpo. [Neste primeiro sentido, será correto dizer-se que] o animal será constituído de alma e corpo assim como de partes. Num segundo sentido, o nome corpo será tomado de modo tal que signifique alguma coisa que tenha uma tal forma a partir da qual se possa designar nele três dimensões, qualquer que seja esta forma. Segundo este modo, o corpo será o gênero de animal, porque no animal nada poderá ser tomado que no corpo implicitamente não estivesse contido.

Assim também é a relação do animal para com o homem. Se chamarmos animal somente aquela coisa, que tem alguma perfeição,

tal que possa sentir e mover-se por um princípio nele existente, com exclusão de outras perfeições, então qualquer outra perfeição ulteriormente acrescentada se encontraria para com o animal como uma sua parte, e não como implicitamente contido na razão [ratio] de animal. Desta maneira, o nome animal não seria gênero. Mas o nome animal seria gênero na medida em que significasse uma certa coisa a partir de cuja forma pode provir o sentido e o movimento, qualquer que seja esta forma, ou somente uma alma sensível, ou uma alma simultaneamente sensível e racional.





8. Como se dá a determinação da espécie em relação ao gênero.

II.

[A espécie é determinada a partir do gênero pela diferença específica]. [O gênero e a diferença significam indeterminadamente tudo o que é encontrado na espécie].

Conforme será visto mais abaixo, o gênero é tomado da matéria, e a diferença é tomada da forma. Todavia, o gênero significa indeterminadamente tudo aquilo que existe na espécie, e não somente a matéria. E a diferença significa indeterminadamente tudo aquilo que existe na espécie, e não somente a forma.

[O gênero é tomado da matéria]. O gênero significa o todo [da espécie] como uma certa denominação determinante aquilo que é material na coisa sem determinação de sua própria forma. De onde se segue que o gênero é tomado da matéria, embora não seja a matéria.

[A diferença é tomada da forma]. A diferença, porém, inversamente, é uma certa determinação determinada pela forma, tomada além daquilo que o [intelecto tinha, anteriormente, determinado no gênero pela matéria]. De onde que ao dizermos animado, [que é a diferença de animal, definido como corpo animado, sendo corpo o gênero e animado a diferença], ao dizermos animado, não determinamos o que seja, se um corpo, ou qualquer outra coisa.

De onde fica claro que o gênero não está na diferença como parte de sua essência, mas como ente além da essência.

Mas quanto à definição ou espécie, esta abrange a ambos, tanto o gênero como a diferença: isto é, a determinada matéria que é designada pelo gênero, e determinada forma designada pela diferença.

De onde fica claro que a razão porque o gênero, a diferença e a espécie se acham proporcionalmente à matéria, à forma e ao composto na natureza, embora não sejam idênticos a eles.

Porque o gênero não é matéria, mas tomado a partir da matéria como significando o todo. A diferença não é a forma, mas é tomada

a partir da forma como significando o todo. E por isso é que dizemos que o homem é animal racional, mas não que é [feito] de animal e de racional, assim como dizemos ser de corpo e alma. O homem é dito ser de corpo e alma como uma terceira coisa constituída de duas, não sendo nenhuma das duas isoladamente. De fato, o homem nem é alma, e nem é corpo. [Mas o mesmo não pode ser dito do gênero e da diferença, porque o homem é animal e é racional].



9. Nas substâncias inteligentes não existe composição de matéria e forma, mas de forma e ser.

As formas não são inteligíveis em ato a não ser na medida em que são separadas da matéria e de suas condições. As formas também não se tornam inteligíveis em ato a não ser pela virtude da substância inteligente, na medida em que são nela recebidas. [Deste dois fatos] segue-se que em qualquer substância inteligente existe completa imunidade da matéria, de tal maneira que nem possuam matéria de sua parte, nem igualmente sejam como uma forma impressa na matéria, como ocorre nas formas materiais.

Assim, nas almas intelectivas e nas inteligências [separadas] de nenhum modo pode existir composição de matéria e forma, existindo nelas somente composição de forma e ser, por forma aqui entendendo-se a quiddidade ou a essência da coisa simples.

10. Como a forma pode existir sem a matéria.

Como seja possível que a forma possa existir sem a matéria é fácil de se ver. Quaisquer coisas que se encontrem uma para a outra de tal maneira que uma seja a causa do ser da outra, aquela dentre estas que apresentar razão de causa pode ter ser sem a outra, mas não inversamente. Ora, a relação da matéria para com a forma é tal que a forma dá o ser à matéria, e por isso é impossível existir alguma matéria sem forma. Todavia, [pelo mesmo motivo], não é impossível existir alguma forma sem matéria. A forma não tem, pelo fato de ser forma, dependência à matéria. Mas, se se encontram algumas formas que não podem existir a não ser na matéria, isto lhes acontece na medida em que se encontram distantes do primeiro princípio, que é ato primeiro e puro. De onde que aquelas formas que estão proximíssimas ao primeiro princípio, são formas per se sem matéria subsistente.

11. A essência das substâncias simples é somente a forma.

A essência das substâncias compostas difere da essência das substâncias simples pelo fato que a essência das substâncias compostas não [são] somente forma e somente matéria, mas abrangem a forma e a matéria, enquanto que a essência das substâncias simples é somente forma.

Uma das conseqüências deste fato é que, as substâncias compostas, pelo fato de que as suas essências são recebidas numa matéria assinalada, se multiplicam segundo a divisão da mesma, de onde que acontece que nas substâncias compostas podem existir coisas idênticas pela espécie e diferentes pelo número. Porém, como a essência das substâncias simples não é recebida na matéria, não pode existir ali uma tal multiplicação, e por isso nas substâncias simples não podem ser encontrados diversos indivíduos de uma só espécie, mas antes, quantos forem os indivíduos, tantas serão as espécies.



12. As substâncias simples, que são forma sem matéria, nem por isso são sem potência.

Embora as substâncias simples sejam forma sem matéria, todavia não existe nelas inteira simplicidade, nem são atos puros.

Ao contrário, apresentam [composição] com a potência.

Tudo o que não pertence à [intelecção] da essência, lhe é proveniente do exterior, e fazendo composição com a essência. Ora, toda essência pode ser inteligida sem que algo seja inteligido do seu ser feito. Posso, de fato, inteligir o que é o homem ou uma ave mitológica, e todavia ignorar se estas coisas apresentam ser nas coisas da natureza. Daqui fica claro que o ser é diferente da essência, a não ser que talvez existisse alguma coisa cuja essência fosse o seu ser. Porém, se houvesse uma coisa cuja essência fosse o seu ser, esta coisa seria necessariamente una e primeira, o que pode ser assim entendido: é impossível fazer-se uma plurificação de algo a não ser por adição de alguma diferença, como quando multiplicamos a natureza do gênero nas espécies, ou pela recepção da forma em diversas matérias.

Ora, se supomos existir algo que seja somente ser, de tal maneira que seja o próprio ser subsistente, este ser não poderá receber adição de diferença, porque então já não seria somente ser, mas seria ser e além disso, alguma forma. Muito menos poderia receber adição de matéria, porque então já não seria ser subsistente, mas material. De onde que se conclui que uma tal coisa que seja o seu ser, não pode ser senão única. E daqui se segue também que em quaisquer outras coisas, que não esta que é o seu ser, o seu ser seja uma coisa, e a sua [essência], quiddidade, natureza ou forma seja outra.

De onde se conclui que nas substâncias inteligentes o ser está além da forma e é por isso que se diz que as inteligências são forma e ser.

13. Existe necessariamente um ser cuja essência é o seu ser.

Tudo o que convém a algo, ou lhe é causado pelos princípios de sua natureza, como o fato do homem ser sorridente, ou lhe advém de algum princípio extrínseco, assim como a luz no ar pela influência do sol. Ora, o ser próprio de cada coisa não pode ser causado pela própria forma ou quiddidade da coisa como de uma causa eficiente, porque assim as coisas seriam causas de si mesmas, e as próprias coisas produziriam o seu ser, o que é impossível. Portanto, é necessário que todas as coisas, cujo ser é diferente de sua natureza, tenha seu ser através de outro. E porque tudo o que é por causa de outro se reduz àquilo que é per se, como à causa primeira, por isso é necessário que exista alguma coisa, que seja causa do ser de todas as coisas, pelo fato de que esta seja somente ser. De outra maneira, prosseguiríamos nas causas até o infinito. Portanto, fica claro que as inteligências são forma e ser e que tenham o ser por um primeiro ser que é somente ser. E este [ser] é a causa primeira, que é Deus.



14. Como se encontra a potência e o ato nas substâncias separadas.

Tudo o que recebe algo de outro, está em potência em relação a este algo. E por isso, aquilo que é recebido nele é o seu ato. Daqui se segue que a forma ou a quiddidade das substâncias simples, estejam em potência em relação ao ser que de Deus recebem, e este ser é recebido pelo modo de ato. É assim que encontramos o ato e a potência nas inteligências, mas não a forma e a matéria, a não ser equivocadamente. E também os termos padecer, receber, ser sujeito e outros tais que convém às coisas por razão de matéria, convém equivocadamente às substâncias intelectuais e corporais.

[As substâncias simples se compõem de ser e essência]. Conforme foi dito, nas inteligências a essência é a própria inteligência e esta essência é aquilo que elas são, e o seu ser recebido por Deus é aquilo pelo qual subsistem nas coisas da natureza. Por isso que tais substâncias são ditas compostas de ser e essência.

Pelo fato de que nas inteligências existe potência e ato, não será difícil encontrar uma multidão de inteligências, o que seria impossível se nenhuma potência nelas houvesse.

Se, por um lado, a multidão das inteligências se torna possível pela composição de potência e ato, a distinção das inteligências entre si se dá segundo os graus de potência e ato. As inteligências superiores, que mais próximas estão do primeiro [ser], tem mais de ato e menos de potência, e assim [inversamente com as inferiores], até [chegarmos à] alma humana, que apresenta o último grau nas substâncias intelectuais, [sendo, assim, a mais baixa de todas]. De onde que a potência intelectual [da alma humana] se acha para com as formas inteligíveis assim como a matéria primeira, que está no último grau dos seres sensíveis, está para as formas sensíveis. E pelo fato que entre todas as substâncias inteligíveis, é a alma humana a que mais tem de potência, por isso é que ela se situa mais próximo às coisas materiais, de tal maneira que até traz as coisas materiais à participação de seu ser, de modo que da alma e do corpo resulte um ser composto, embora aquele ser [inteligível], na medida em que é da alma, não seja dependente do corpo. E é também por isso, que depois desta forma, que é a alma humana, se encontram outras formas que tem mais ainda de potência, e que são ainda mais

próximas à matéria, a tal ponto que o seu ser não pode existir de nenhum modo sem a matéria. Nestas formas também encontramos ordens e graduações, até chegarmos às primeiras formas dos elementos, que são dentre todos os mais próximos à matéria.





15. Os três modos da essência existir nas substâncias.

Existe algo, que é Deus, cuja essência é o seu próprio ser. Este ser que é Deus, é de tal condição que nenhuma adição lhe se possa fazer, de onde que pela sua própria pureza é ser distinto de todo ser, por causa do que se diz que a individuação da primeira causa se dá pela sua bondade [bonitatem].

A essência é encontrada de um segundo modo nas substâncias criadas intelectuais, nas quais o seu ser de diferente de sua essência, embora sua essência seja sem matéria. Daqui se segue que o ser das substâncias separadas não é absoluto, mas recebido, e portanto, limitado e finito pela capacidade da natureza recipiente. Já, porém, a natureza, ou a quiddidade delas é absoluta, e não recebida em nenhuma matéria. Por isso é que se diz que a inteligências são finitas superiormente e infinitas inferiormente: são, de fato, finitas, quanto ao seu ser recebido de um superior. Todavia, não são finitas inferiormente, porque as suas formas não são limitadas à capacidade de alguma matéria que as receba.

A essência é encontrada de um terceiro modo nas substâncias compostas de matéria e forma, nas quais o ser é recebido e finito, pelo fato de terem o seu ser de outro, e nas quais também a sua natureza ou quiddidade é recebida na matéria assinalada.

Por isso as substâncias compostas são ditas finitas tanto superiormente como inferiormente.



16. A situação da alma humana como substância imaterial.

Nas substâncias simples não é encontrada uma multidão de indivíduos em uma só espécie, conforme explicado, a não ser na alma humana, por causa do corpo a que se une, para os quais, mesmo que o corpo seja destruído, a individuação não perece. E a individuação das almas humanas não perece com a destruição do corpo, porque a individuação delas é adquirida ao se tornarem forma deste corpo, pelo qual o seu ser sempre permanecerá individuado.



17. Nas substâncias separadas podem ser encontrados o gênero, a espécie e a diferença.

Pelo fato de nas substâncias separadas a quiddidade não ser idêntica ao ser, se segue que elas são ordenáveis em predicamento. Por causa disso nelas são encontrados gênero, espécies e diferenças, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas.

[Não somente nas substâncias separadas, mas também] nas coisas sensíveis as diferenças essenciais são por nós ignoradas. Nelas, as diferenças essenciais são significadas pelas diferenças acidentais que se originam das essenciais, assim como a causa pode ser significada pelo seu efeito. É assim que bípede é dito ser diferença de homem. Porém, nas substâncias imateriais, até os seus acidentes próprios no são ocultos, de onde se segue que as suas diferenças nem por si nem pelas diferenças acidentais podem ser por nós significadas.

Deve-se saber que o gênero e a diferença não são tomados do mesmo modo nas substâncias separadas e nas substâncias sensíveis.

Nas substâncias sensíveis, o gênero é tomado daquilo que é material na coisa. A diferença é tomada daquilo que é formal na coisa.

Não que a forma seja a diferença, mas sim que a forma é princípio da diferença. Por isso é que se diz que a diferença [nas substâncias sensíveis] é tomada daquilo que é parte da quiddidade da coisa, isto é, da forma.

Como as substâncias espirituais são simples quiddidade, não é possível que nelas a diferença seja tomada daquilo que é parte da quiddidade, mas deverá ser tomada de toda a quiddidade. De modo semelhante também, nestas substâncias, o gênero é tomado de toda a essência, todavia de modo diferente [de como foi tomada a diferença]. As substâncias imateriais têm em comum a imaterialidade, diferindo, todavia pelo grau da perfeição, na medida em que se afastam da potencialidade e se aproximam do ato puro. Por isso o gênero é tomado nelas daquilo que lhes é conseqüente enquanto imateriais, como a intelectualidade ou alguma outra coisa

tal. E a diferença lhes é tomada naquilo que nelas se segue ao seu grau de perfeição, todavia por nós desconhecido.





18. Como a essência é encontrada nos acidentes, na forma substancial e na matéria.

[A essência nos acidentes é encontrada de modo incompleto]. Pelo fato de que a essência é significada pela definição, é necessário que os acidentes tenham sua essência pelo mesmo modo pelo qual tenham definição. Ora, os acidentes têm definição incompleta, porque não podem ser definidos a não ser que se coloque o sujeito em sua definição. Portanto, [a essência nos acidentes não poderá ser encontrada a não ser de modo incompleto].

Pelo mesmo motivo [exposto ao explicarmos que o acidente apresenta essência incompleta], nem a forma substancial, e nem a matéria apresentam uma essência completa. Isto porque na definição da forma substancial é necessário que se coloque aquilo de quem é forma, e assim a sua definição será por adição de algo que está fora de seu gênero. [O mesmo pode ser dito da matéria].

A forma substancial não tem ser absoluto per se, sem aquilo a quem advém. Assim também aquilo a quem advém a forma substancial, isto é, a matéria, não tem ser absoluto per se. Porém, pela união de ambos resulta aquele ser no qual a coisa per se subsiste, e a partir deles se faz [algo que é] uno per se. Portanto, da união entre forma substancial e matéria resulta uma certa essência. De onde que, embora a forma, considerada em si, não apresente razão de essência completa, todavia é parte de essência completa. [E o mesmo pode ser dito da matéria].

[Da união do acidente com o sujeito não resulta uma essência, de onde que o acidente não é parte de uma essência completa]. Porém, aquilo ao qual o acidente advém é um ser em si completo, subsistente em seu ser, ser este que precede naturalmente o acidente que lhe sobrevêm. Por isso, advindo o acidente ao sujeito, da união do acidente com este sujeito, o acidente não causa o ser no qual o [sujeito] subsiste, pelo qual o [sujeito] é ente per se, causando-lhe apenas um certo ser segundo, sem o qual o [sujeito] subsistente pode ser inteligido.

Daqui resulta que da união do acidente com o sujeito não se produz [algo que seja] uno per se, mas sim uno por acidente. Por isso, da união de ambos não resulta uma certa essência, assim como da

união da forma com a matéria. De onde se segue que, [à semelhança da forma substancial], o acidente não apresenta razão de essência completa, [mas à diferença da forma substancial], o acidente não é parte de uma essência completa.

Assim fica claro que o acidente nem apresenta razão de essência completa, nem é parte de essência completa. Porém, assim como o acidente é ente segundo algo, assim também terá essência segundo algo.





19. De que modo os acidentes se seguem à substância.

[Nas substâncias, os acidentes podem se seguir de modo principal à forma ou à matéria]. As partes da substância são a matéria e a forma. Por isso, alguns acidentes seguem-se à forma de modo principal, e alguns se seguem à matéria. Dentre as formas, encontramos algumas cujo ser não depende da matéria, como a alma intelectual. Já a matéria não tem ser a não ser pela forma. De onde que nos acidentes que se seguem à forma há alguns que não apresentam comunicação com a matéria, como o inteligir, que não se dá através de órgão corporal, enquanto que há outros acidentes que se seguem à forma que apresentam comunicação com a matéria, como o sentir.

Dentre os acidentes que se seguem à matéria, porém, não existe nenhum que não apresenta comunicação com a forma.

[Os acidentes que se seguem à matéria, são acidentes do indivíduo, os que se seguem à forma, são acidentes próprios do gênero ou da espécie]. Como cada coisa é individuada pela matéria, e é colocada no gênero ou na espécie pela sua forma, por isso os acidentes que se seguem à matéria são acidentes do indivíduo, segundo os quais indivíduos da mesma espécie diferem entre si. Já os acidentes que se seguem à forma são paixões próprias do gênero ou da espécie. Assim, são encontrados em todos os participantes da natureza do gênero ou da espécie, como por exemplo, o risível no homem se segue à forma, porque o riso lhe sucede por alguma apreensão da alma humana.



20. Como o gênero, a espécie e a diferença são tomados nos acidentes.

Como os acidentes não se compõem de matéria e forma, não podemos neles tomar o gênero da matéria, nem a diferença da forma, como nas substâncias compostas. [O gênero e a diferença neles são tomados de dois modos diversos, segundo são os acidentes tomados abstratamente, como a brancura, ou concretivamente, como o branco].

Nos acidentes definidos abstratamente, o gênero é tomado do próprio modo de ser do acidente, segundo [o mesmo modo pelo qual o próprio ente é dividido nos] dez predicamentos. A diferença é tomada da diversidade dos princípios causantes [do acidente], isto é, dos princípios próprios do sujeito que causam o dito acidente. Por isso, o sujeito é colocado como diferença na definição do acidente, se ele for tomado abstratamente. Por exemplo, ao definirmos simidade como curvidade do nariz, [a curvidade é o gênero, do nariz é a diferença].

Nem sempre, porém, os princípios próprios dos acidentes nos são conhecidos, e por isso às vezes tomamos as diferenças dos acidentes dos seus efeitos, como fazemos ao tomarmos a diferença específica das cores da abundância ou escassez de luz que elas causam.

Se a definição dos acidentes é tomada segundo que eles sejam ditos concretivamente, ocorre o inverso, o sujeito sendo tomado como gênero, ocorrendo a definição à maneira das substâncias compostas, nas quais a razão do gênero é tomada da matéria. Assim é que ao definirmos não mais a simidade, mas o simo, dizemos que é o nariz curvo, [onde nariz faz as vezes de gênero, e curvo de diferença].

21. Epílogo do "*De ente et Essentia*".

Desta maneira, esclarecemos como a essência está nas substâncias e nos acidentes, e como nas substâncias compostas e nas simples. Esclarecemos também como as intenções lógicas universais nelas podem ser encontradas, com a exceção do primeiro princípio, que é de infinita simplicidade, ao qual não convém a razão de gênero ou de espécie, e por conseqüência, nem uma definição, por causa de sua simplicidade. E nisto está o fim e a consumação deste discurso.