

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14

Aristóteles
Metafísica
Livros IV e VI

Tradução, introdução e notas
Lucas Angioni

IFCH/UNICAMP
Setembro de 2007

textos
DIDÁTICOS

ARISTÓTELES
METAFÍSICA

LIVROS IV e VI

LUCAS ANGIONI
Tradução e Notas

IFCH/UNICAMP
nº 45 – SETEMBRO de 2001

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14

Aristóteles
Metafísica
Livros IV e VI

Tradução, introdução e notas
Lucas Angioni

IFCH/UNICAMP
Setembro de 2007

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14

Aristóteles

Metafísica

Livro IV (Gamma) e

Livro VI (Epsilon)

Tradução, introdução e notas

Lucas Angioni

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

Setembro de 2007

CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO N. 14
IFCH/UNICAMP – Setor de Publicações

Diretor: Prof. Dr. Arley Ramos Moreno

Diretora Associada: Profa. Dra. Nádia Farage

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral:
Profa. Dra. Nádia Farage
Coordenação da Revista Idéias:
Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves
Coordenação da Coleção Idéias:
Prof. Dr. Fernando Teixeira
Coordenação da Coleção Trajetórias:
Prof. Dr. Alvaro Bianchi
Coordenação das Coleções Seriadas:
Prof. Dr. José Oscar de A. Marques
Coordenação das Coleções Avulsas:
Profa. Dra. Guita Grin Debert

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA,
Prof. Dr. Alvaro Bianchi – DCP,
Prof. Dr. Fernando Teixeira – DH,
Prof. Dr. José Oscar de A. Marques – DF,
Prof. Dr. Márcio B. Naves – DS.
Representantes dos funcionários do Setor:
Maria Cimélia Garcia, Magali Mendes e
Sebastião Rovaris
Representante discente: Fábio Scherer e
Eugenio Braga (pós-graduação) e Renato
César Ferreira Fernandes (graduação)

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução / Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. n. 1 (2002)
--- Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007, 59 p.

ISSN 1676-7074
2007 (14)

1. Ontologia. 2. Filosofia primeira. 3. Dialética. 4. Epistemologia. 5. Axioma da não-contradição. 6. Teoria da predicação I. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
8. Universidade Estadual de Campinas. II. Título.

CDD 100

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

Setor de Publicações:

Maria Cimélia Garcia, Magali Mendes, Maria Lima e Hilda Sigala Pereira.

Gráfica:

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

Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP – Setor de Publicações

Caixa Postal: 6110

CEP: 13083-970 – Campinas - SP

Tel. (019) 3521.1604 – Livraria: 352.1603 – Fax: (019) 3521.1589

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

SOLICITA-SE PERMUTA
EXCHANGE DESIRED

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

SUMÁRIO

Aristóteles Metafísica Livro IV e Livro VI

Introdução	05
Livro IV (Gamma)	13
Livro VI (Epsilon)	35
Notas	41
Glossário	45
Bibliografia	53

INTRODUÇÃO

Lucas Angioni

Este volume constitui versão ligeiramente modificada – e, esperamos, aprimorada – da tradução dos livros IV e VI da *Metafísica* de Aristóteles que publicamos, em 2001, no número 45 da coleção *Textos Didáticos*, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Aproveito para corrigir deslizes de digitação e infelicidades da redação, bem como para atualizar referências bibliográficas, mas, obviamente, as modificações mais significativas encontram-se na nova versão da tradução do texto de Aristóteles. Embora as premissas metodológicas que orientam meu ofício de tradutor não se tenham modificado substancialmente, e embora eu me sinta à vontade para re-imprimir aqui quase tudo que havia dito em 2001 sobre esse assunto, a tradução propriamente dita sofreu modificações de grande monta. Aos poucos, tenho eliminado os barbarismos e atentados à língua portuguesa, oriundos da crença ingênua de que a “fidelidade” da tradução, em vista das peculiaridades do texto aristotélico, justificaria tais “sacrifícios”. Espero ter encontrado resultados mais satisfatórios para a tradução das partículas e para a reconstituição do estilo argumentativo de Aristóteles. Em relação ao léxico, o que é mais digno de nota é uma nova experimentação para traduzir a fórmula “*to ti ên eînai*”: “aquilo que o ser é”, ou, quando o contexto permite, “aquilo que seu ser é”. Provavelmente, essa nova proposta é tão desapontadora como tantas outras, mas me parece justo experimentá-la. Nas notas e no glossário, efetuei apenas as modificações necessárias em vista das mudanças na tradução. Segue-se a Introdução do volume original, com pequenas alterações.

No conjunto que constitui a obra hoje conhecida como “*Metafísica*” de Aristóteles, o livro IV (Gama), juntamente com os livros “centrais” (VII-VIII-IX), ocupa lugar preponderante. Nele, Aristóteles apresenta e desenvolve seu projeto de construir uma “ciência do ente enquanto ente”, responsável pelo discernimento dos primeiros princípios e causas, aos quais todos os entes particulares (e, por conseguinte, todas as

ciências particulares que deles tratam) estariam igualmente submetidos. A partir da premissa inicial de que “o ente se diz de muitas maneiras” (1003a 33), Aristóteles paulatinamente vai construindo uma “semântica ontológica” preocupada em alinhar, principalmente em defesa do princípio da não-contradição, uma série de distinções e conceitos intrinsecamente conectados entre si. Após essa empreitada – considerando-se o livro V como um “léxico” independente, que não faz parte da progressão argumentativa da *Metafísica* em seu todo –, Aristóteles necessita de uma transição articulada que, a partir do estudo mais geral concernente ao “ente enquanto ente” e seus atributos fundamentais, leve ao estudo mais particular concernente à *ousia* sensível e seus princípios e causas (livros VII-VIII). Essa transição é devidamente efetuada pelo livro VI (Epsilon): nele, após refletir sobre a divisão “arquitetônica” das disciplinas científicas e filosóficas (capítulo 1), Aristóteles assume um outro aspecto da tese de que “o ente se diz de várias maneiras”, a partir do qual retoma alguns resultados apresentados no livro IV, abrindo o caminho para a nova série de investigações que se seguirá.

Tal como nos volumes que anteriormente publicamos nas coleções *Textos Didáticos e Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, tivemos por objetivo oferecer um instrumento de trabalho minimamente viável para os cursos de filosofia antiga ministrados na Unicamp. É natural que a presente tradução apresente inúmeras deficiências. No entanto, julgamos de bom arbítrio expor publicamente nossa *experimentação provisória*, por duas razões: de um lado, estamos convencidos de que a tradução dos textos clássicos da filosofia grega exige uma maturação que necessariamente envolve o aprimoramento sucessivo de tentativas anteriores, devidamente apreciadas e criticadas pelos leitores (tanto os leitores comuns, como os leitores dotados de competência crítica no assunto); de outro lado, temos a convicção de que até mesmo uma tradução preliminar e não-definitiva é extremamente útil para os alunos (sobretudo os da graduação, mas também os da pós-graduação) que queiram se iniciar nos estudos de filosofia antiga, dada a escassez de material disponível em língua portuguesa nessa área.

Não é meu objetivo oferecer uma introdução aos livros aqui traduzidos. Compete-me, no entanto, explicitar os parâmetros e princípios em que me fiei para confeccionar a tradução, assim como prestar contas quanto à seleção do texto grego.

Para quem leu as introduções dos volumes que publiquei anteriormente, corro o risco de me repetir de modo maçante. Mas reitero que tive por objetivo preponderante

deixar claro em português, com os recursos próprios de nossa língua, a argumentação que Aristóteles pôde exprimir de maneira muito mais enxuta, com os recursos peculiares da língua grega. É sabido que o tradutor deve almejar “ser fiel” ao texto original, evitando introduzir no texto traduzido aquilo que não se encontra no primeiro. No entanto, uma crença ingênua nesse ideal de “neutralidade” do tradutor pode-nos levar a equívocos igualmente inadequados, ou até mesmo a aberrações, tornando o texto traduzido ininteligível para o leitor comum, que desconheça o texto original.

Quanto a isso, há uma distinção importante a ser considerada. Na tradução, sempre corremos o risco de introduzir no texto traduzido *palavras e expressões lingüísticas* que não encontram correspondentes no original. E igualmente corremos o risco de introduzir no texto traduzido *idéias e argumentos* que não se encontram no original. Esses dois riscos não se encontram automaticamente relacionados. Quero dizer o seguinte: é possível usar no texto traduzido uma palavra que pretensamente não faria violência ao universo de correspondências lexicais dado no texto original, mas, mesmo assim, essa palavra poderia deixar escapar o *pensamento* ou a *argumentação* que se nos apresenta. De modo simétrico, é possível utilizar uma palavra muito distante do universo de correspondências lexicais dado no texto original, mas, mesmo assim, captar e re-apresentar de modo claro o pensamento ou a argumentação que o texto original exhibe. E o que foi dito concernente a *palavras* é igualmente (ou ainda mais) válido para toda a sorte de expressões lingüísticas.

Assim, assumi como princípio preponderante tentar não *trair o pensamento e a argumentação* do texto original. É óbvio que o pensamento e a argumentação se constróem mediante palavras e expressões lingüísticas, e não estou aqui advogando uma tese insana que reservasse à expressão lingüística o mero papel de instrumento neutro na transmissão do pensamento. Pelo contrário, muito pelo contrário. Rejeito antes a pretensão de que haja uma correspondência imediata (e biunívoca) entre certos itens lingüísticos e certos pensamentos. O significado de uma palavra (ou de uma expressão lingüística qualquer) no texto de Aristóteles não é determinado *a priori* a partir de sua etimologia; pelo contrário, o significado é determinado pelo conjunto de interrelações que a palavra apresenta com diversas outras, na articulação complexa de um texto que pretende *argumentar*, isto é, inferir conclusões a partir de premissas anteriores. Assim, por exemplo, nada garante que a tradução de *eidos* por “espécie” (adotada por Yebra a partir de razões estritamente etimológicas¹) apreenda

melhor o pensamento original de Aristóteles. Ora, o que significa “espécie”, em português? O que tal termo significa, em geral, no léxico filosófico já sedimentado em língua portuguesa? O que ele significa para um leitor que irá defrontar-se com o texto aristotélico em português? Ora, o significado de “espécie”, no texto traduzido em português, será o resultado de uma complexa relação entre certo sentido prévio, que o termo preserva em virtude de razões etimológicas e históricas, e o conjunto de *usos* a que o termo se presta, em uma rede precisa de argumentos. E freqüentemente acontecerá que, se o termo “espécie” for usado unilateralmente para traduzir “*eidos*”, a tradução deixará escapar o ponto e assim se distanciará do pensamento que o texto original articula.

Mas, na verdade, questões lexicais envolvem apenas uma pequena parte dos problemas de tradução de um texto aristotélico. É muito mais complexa a questão da articulação sintática do texto original. Aristóteles usa e abusa dos recursos que conferem ao grego uma invejável concisão. Não poucas vezes, Aristóteles é obscuro até mesmo para especialistas, familiarizados com seu texto desde longa data. Não obstante, às vezes o texto aristotélico, apesar de enxuto ao extremo, é perfeitamente claro, pois se vale de uma série de recursos que são naturais e mesmo triviais na língua grega: as declinações, os participios, os modos e aspectos verbais, as partículas, etc. Diante desses casos, não tive dúvida: ao invés de levar o leitor ao desespero, na tentativa de compreender uma construção sintática obscura em português, ou no esforço por adivinhar “a palavra que está faltando”, procurei reescrever de modo claro, com os recursos próprios do português, a argumentação que se apresentava claramente articulada no texto original, embora com a concisão que a peculiaridade da língua grega lhe permite.

Buscando parâmetros de comparação para sedimentar os resultados que provisoriamente fui apresentando, utilizei diversas traduções:

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

- KIRWAN, C. (1993). *Metaphysics - Books G, D and E*, Oxford: Clarendon Press, 2ª ed..

- CASSIN, B. & NARCY, M. (1989). *La décision du sens* (Le livre *Gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote), introduction, texte, traduction et commentaire, Paris: Vrin.

¹ Ver Yebra [1982], p. xxx, xxxi.

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

- SANTORO, Fernando (coord.). (s/data). *Metafísica, Livro IV*, disponível no endereço eletrônico <http://www.ifcs.ufrj.br/~fsantoro/ousia>.

As traduções de Kirwan e Cassin/Narcy, mais recentes, apresentam inúmeras vantagens em relação à já clássica tradução de Ross, sobretudo nas opções lexicais. A tradução em português de Santoro foi-me extremamente útil, como amostra de possíveis alternativas de reconstrução sintática do texto aristotélico em nossa língua. Dada a proximidade entre o espanhol e o português, eu poderia dizer o mesmo da tradução de Yebra. No entanto, parece-me que quase todas essas traduções recentes (sobretudo a de Kirwan) deixam transparecer uma aspiração talvez excessiva pela literalidade. É como se a “velha” tradução de Ross lhes parecesse contaminada por defeitos que deveriam ser evitados a todo custo: um léxico bastante consistente e já “institucionalizado”, mas estranho a Aristóteles; uma onipresente aspiração à clareza, que não hesita em parafrasear o texto e até mesmo inserir na tradução frases inteiras que não se encontram na letra original, desde que isso se afigure propício para oferecer um argumento completo, etc. Assim, no lugar do espírito de “paráfrase”, essas traduções recentes teriam como norma, parece-me, a fidelidade à letra do texto.

No entanto, apesar dos inúmeros méritos dessas traduções mais recentes, sobretudo na renovação lexical, a tradução de Ross preserva ainda sua importância. Pois, mais do que qualquer outra, ela *sente* o texto de Aristóteles em suas *nervuras vivas*: não apenas na articulação estritamente lógica dos argumentos, mas também na *motivação* de Aristóteles. Mais do que qualquer outro, Ross percebe o *acento* e a *tonalidade* do texto original, pois está devidamente atento à agilidade com que partículas, modos verbais, etc. constroem uma seqüência de pensamento que, em qualquer língua moderna, seria muito mais prolixa. A tradução de Kirwan, por sua vez, oferece soluções lexicais bastante inteligentes, mas às vezes corre o risco de transformar o texto aristotélico em algo que ele não é: um esqueleto sem nervos.

Teço aqui essas apreciações sobre a “velha” tradução de Ross justamente para ressaltar outro princípio que busquei seguir na tradução. É preciso atinar com o *espírito* do texto aristotélico e reescrevê-lo em português. Hesito falar em “estilo”, pois o modo de confecção do texto aristotélico (“notas de aula”) certamente não reserva nenhum lugar importante para a *estilização*. No entanto, dele resulta um “estilo”, se entendermos por “estilo” um conjunto de idiosincrasias e maneiras

recorrentes, (não apenas no léxico, mas sobretudo nas formulações sintáticas e na progressão argumentativa), as quais conferem ao texto uma *entonação*, uma *vivacidade* peculiar.

É essa entonação que precisa ser resgatada nas traduções modernas. É preciso que se reencontre, nas traduções, o espírito de pesquisa que motiva o texto aristotélico. Estou longe de ter alcançado resultados satisfatórios nesse terreno, mas espero que essa minha aventura sirva para aprimorar tentativas vindouras.

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

Texto

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

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

- CASSIN, B. & NARCY, M. (1989). *La décision du sens* (Le livre *Gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire), Paris, Librairie Philosophique Vrin.

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

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

Acrescente-se também:

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

Para este volume, que não almeja ser mais que uma tradução ainda provisória, adotei como base protocolar o texto estabelecido por David Ross, do qual me distanciei em algumas ocasiões, a partir das indicações contidas em seu próprio aparato crítico e nas demais edições. Fiz um exame mais sistemático de todas as variantes, em vez de verificá-las apenas quando a dificuldade do próprio texto me ensinasse a fazê-lo. Gostaria de ter elaborado um modesto aparato crítico (conforme o modelo seguido por algumas edições da Loeb Classical Library) indicando as (poucas) divergências de leitura com relação ao texto base de Ross, mas dificuldades

técnicas me impediram de fazê-lo. Além do mais, as divergências de leitura em relação ao texto estabelecido por Ross, todas elas justificadas nas notas, foram poucas: 1004a 1; 1007b 33; 1010b 2; 1011a 5; 1012b 9 e 1026a 14.

Agradecimentos

O prof. José Cavalcante de Souza merece agradecimento especial, por ter me acompanhado e incentivado na leitura dos textos gregos desde minha graduação e minha pesquisa de iniciação científica.

Marco Zingano e Alberto Alonso Muñoz são responsáveis por boa parte do material bibliográfico que apoiou e mesmo viabilizou a confecção desta tradução. Agradeço-lhes pela generosidade e pelo constante incentivo e encorajamento.

Agradeço também aos alunos de graduação que, desde o primeiro semestre de 2000, sofreram pacientemente ao serem submetidos às primeiríssimas versões, ainda cruas, de algumas partes desta tradução.

Agradeço a todos os colegas, de várias universidades, que adotaram a primeira versão desta tradução como instrumento de trabalho.

Agradeço a Luis Márcio Nogueira Fontes pelo auxílio na revisão final e pela solicitude de inúmeras sugestões.

Agradeço também o permanente apoio de Fátima Regina Évora, Luis Henrique Lopes dos Santos, Balthazar Barbosa Filho, Roberto Bolzani, Francisco Benjamin de Souza Neto, Luiz Roberto Monzani, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Fausto Castilho, Luiz Orlandi e Marcos Müller.

ARISTÓTELES

Metafísica

Livro IV (Gamma)

Capítulo 1

[1003a 21] Há uma ciência que estuda o ente enquanto ente e aquilo que se lhe atribui em si mesmo. Ela não é idêntica a nenhuma das assim chamadas ciências particulares: de fato, nenhuma outra examina universalmente a respeito do ente enquanto é ente, mas, tendo recortado uma parte do mesmo, estudam o que decorre a respeito dela, por exemplo, as ciências matemáticas. Dado que procuramos as causas e os princípios mais elevados, evidentemente é necessário que eles pertençam a uma natureza tomada em si mesma. Assim, se também os que procuravam os elementos dos entes procuravam esses princípios, é necessário que também tais elementos pertençam ao ente não por concomitância, mas sim enquanto ele é ente. Por isso, também nós devemos apreender as causas primeiras do ente enquanto ente.

Capítulo 2

[1003a 33] “Ente” se diz de muitas maneiras, mas em relação a algo único e a uma natureza única, isto é, não de maneira homônima, mas, assim como tudo que é saudável denomina-se desse modo em relação à saúde – tal coisa, por preservá-la, tal outra, por produzi-la, tal outra, por ser sinal da saúde, tal outra, por ser capaz de recebê-la –, também o “medicinal”, em relação à medicina (com efeito, tal coisa se diz “medicinal” por possuir a medicina, outra, por ser naturalmente bem dotada para ela, outra, por ser operação dela), e poderíamos tomar também outras coisas que se denominam de maneira semelhante a esses casos – do mesmo modo, também o ente se diz de várias maneiras, mas tudo que é ente assim se denomina em relação

a um único princípio. De fato, certas coisas denominam-se entes porque são essências, outras, porque são afecções da essência, outras, porque são processos em direção à essência, ou corrupções, ou privações, ou qualidades, ou fatores que produzem ou geram essência ou algum item que se diz em relação à essência, ou negações de algum destes, ou da essência. Por isso, também dizemos que o não-ente é não-ente.

[1003b 11] Ora, tal como até mesmo de todos os itens saudáveis há uma ciência una, do mesmo modo, também nos outros casos. De fato, não apenas dos itens que se denominam de acordo com uma só coisa, mas também dos itens que se denominam com relação a uma natureza única, há uma ciência una, pois também estes últimos, de certo modo, denominam-se de acordo com uma só coisa. Assim, é também evidente que compete a uma ciência una estudar os entes enquanto são entes.

[1003b 16] Em todos os casos, a ciência é preponderantemente do item primeiro, isto é, daquilo de que os demais dependem, e daquilo através de que se denominam. Ora, se isto é a essência, é preciso que o filósofo detenha os princípios e as causas das essências.

[1003b 19] De todo gênero único, há uma ciência única (bem como uma percepção única); por exemplo: a “ciência da escrita”, sendo uma só, estuda todas as vozes. Por isso, também compete a uma ciência única em gênero estudar todas as formas do ente enquanto ente, bem como as espécies dessas formas. Assim, dado que o ente e o um são o mesmo, isto é, uma única natureza, porque se acompanham um ao outro – tal como princípio e causa, mas não como se fossem elucidados por um mesmo enunciado definitório – (mesmo se os concebêssemos semelhantemente deste modo, não faria nenhuma diferença, pelo contrário, seria ainda mais propício) – pois são o mesmo “homem um” e “homem”, assim como “homem que é” e “homem”, e não denunciam respectivamente algo distinto “um homem” e “um homem que é”, duplicados na maneira de enunciar (é evidente que o ente e o um não se separam nem na geração, nem na corrupção), semelhantemente também no caso do um, de modo a ser evidente que o acréscimo, nestes casos, denuncia o mesmo item, e que o um não é nada distinto à parte do ente, e que, além do mais, a essência de cada item é algo uno não por concomitância e, semelhantemente, é aquilo que precisamente certo ente é – por conseguinte, as formas do ente serão tantas quantas são precisamente as formas do um, a respeito das quais compete a uma ciência genericamente idêntica estudar o “o que é” – quero dizer, a respeito do *mesmo*, do *semelhante* e outros deste tipo. E,

por assim dizer, todos os contrários reduzem-se a esse princípio. E isso já foi estudado por nós na *Seleção dos Contrários*.

[1004a 2] As partes da filosofia são tantas quantas são precisamente as essências. Conseqüentemente, é necessário que, entre elas, uma seja primeira, outra, segunda; de fato, o ente (assim como o um) imediatamente apresenta-se dotado de gêneros, e, por isso, também as ciências hão de acompanhá-los. Com efeito, o filósofo é similar ao assim chamado matemático: também esta ciência comporta partes, e, nas matemáticas, há uma que é primeira, outra que é segunda e outras em seguida.

[1004a 9] Dado que compete a uma ciência única estudar os opostos, e que ao um opõe-se o múltiplo – e compete a uma ciência única estudar a negação e a privação porque, de ambos os modos, estuda-se uma só coisa, da qual é a negação ou a privação (de fato, ou dizemos sem mais que *tal e tal coisa* não se dá, ou que não se dá em algum gênero; neste caso, a diferença encontra-se em acréscimo junto ao um, além daquilo que se dá na negação, pois a negação da coisa é ausência, mas, na privação, sucede haver também uma natureza subjacente a respeito da qual se afirma a privação), dado que ao um opõe-se o múltiplo – conseqüentemente, compete à mencionada ciência conhecer também os opostos dos itens que foram mencionados, o *outro*, o *dessemelhante*, o *desigual* e todos os demais que se dizem ou de acordo com estes, ou de acordo com o múltiplo e o um, entre os quais está também a contrariedade (pois a contrariedade é uma diferença, e a diferença é uma alteridade).

[1004a 22] Conseqüentemente, visto que o “um” se diz de diversos modos, também esses itens serão ditos de diversos modos. No entanto, compete a uma ciência única conhecer todos eles. De fato, não é por serem ditos de diversos modos que caberia a ciências diversas conhecê-los, mas sim se suas definições não se reportassem entre si nem por algo único, nem em relação a algo único. E, dado que todos eles reportam-se àquilo que é primeiro – por exemplo: todos os itens que se dizem “um” reportam-se ao primeiro um – devemos considerar que se dá do mesmo modo com respeito ao “mesmo”, ao “outro” e aos “contrários”; conseqüentemente, após delimitar de quantos modos cada um se diz, devemos assim explicar, com respeito ao primeiro em cada tipo de designação, de que maneira cada um se diz em relação a ele. De fato, certas coisas serão assim designadas por possuírem-no, outras, por produzi-lo, outras, enfim, de outros modos similares.

[1004a 31] Assim, é evidente [como foi precisamente dito nos Impasses], que compete a uma ciência única dispor de explicação a respeito desses itens e a respeito

da essência (e isso era um dos problemas nos Impasses), e que é próprio do filósofo ser capaz de estudar tudo. Pois, se não fosse próprio do filósofo, quem haveria de investigar se Sócrates e Sócrates sentado são o mesmo, ou se há um único contrário para cada contrário, ou o que é o contrário e de quantos modos se diz? Semelhantemente também nos demais casos desse tipo.

[1004b 5] Ora, dado que esses itens são características “por si mesmas” do um enquanto ele é um e do ente enquanto ele é ente, mas não enquanto eles são números, ou linhas ou fogo, evidentemente compete a esta ciência conhecer o que eles são, bem como seus concomitantes. E não é por isso que se enganam (como se não filosofassem) aqueles que os inspecionam, mas porque é anterior a essência, a respeito da qual nada sabem – visto que, tal como há características próprias do número enquanto número (por exemplo, ímpar, par, comensurabilidade, igualdade, excedência, falta – e elas atribuem-se aos números ou em si mesmos ou em suas relações recíprocas – semelhantemente, há outras características próprias para o sólido imóvel, para o movido, para o que não comporta peso e para o que comporta peso), assim, também há algumas características próprias do ente enquanto ele é ente, e elas são aquilo a respeito de que compete ao filósofo inspecionar o que é verdadeiro.

[1004b 17] Eis um sinal disso: dialéticos e sofistas revestem a mesma figura que o filósofo. De fato, a sofística é uma sabedoria apenas aparente, e os dialéticos discutem a respeito de tudo, e a todos é comum o ente, e é evidente que discutem a respeito desses assuntos por serem eles próprios à filosofia, pois a sofística e a dialética encontram-se voltadas para o mesmo gênero que a filosofia. Mas a filosofia difere de uma pelo modo da sua capacidade, e, da outra, pela escolha de vida. E a dialética consiste em fazer testes envolvendo aquilo que a filosofia conhece, ao passo que a sofística parece ser filosofia, mas não é.

[1004b 27] Além disso, entre os contrários, uma das colunas é privação, e todos eles reduzem-se ao ente e ao não-ente, ao um e ao múltiplo – por exemplo: o repouso pertence ao um, o movimento, ao múltiplo –; e, por assim dizer, quase todos concordam que os entes e a realidade constituem-se de contrários; em todo caso, ao menos, todos propõem contrários como princípios: uns propõem o ímpar e o par, outros, o quente e o frio, outros, o limite e o ilimitado, outros, amizade e ódio. E afigura-se que todos os outros contrários reduzem-se ao um e ao múltiplo (esteja por nós já compreendida a redução), e os princípios – em geral, até mesmo os defendidos por outros – caem como que nesses gêneros.

[1005a 2] Assim, também por isso, é claro que compete a uma ciência única estudar o ente enquanto ele é ente: de fato, todos os entes são contrários, ou constituídos de contrários, e são princípios dos contrários o um e o múltiplo. E compete a uma ciência única estudá-los, quer sejam denominados de acordo com uma só coisa, quer não o sejam (como certamente é, de fato, verdade). Não obstante, mesmo se o um se diz de vários modos, os demais modos se dizem em relação ao primeiro (semelhantemente com os contrários), mesmo que o ente e o um não sejam universais, isto é, “idênticos sobre todos” e algo separado – como certamente não são, mas, antes, uns são em relação a algo único, outros, por uma série seqüencial. Por isso, não compete ao geômetra considerar o que é o contrário, ou o que é o completo, o um, o ente, o mesmo, o distinto, a não ser assumindo-os como hipótese.

[1005a 13] Portanto, é evidente que compete a uma ciência única estudar o ente enquanto ente e aquilo que se lhe atribui enquanto é ente, e que esta mesma ciência estuda não apenas as essências, mas também seus atributos: os mencionados, e também “anterior” e “posterior”, “gênero” e “espécie”, “todo” e “parte”, bem como os outros desse tipo.

Capítulo 3

[1005a 19] Devemos discernir se compete a uma única ciência, ou a ciências distintas, estudar os assim chamados (nas matemáticas) axiomas e a essência. Ora, é evidente que a investigação sobre eles compete a uma única ciência: à do filósofo; pois eles atribuem-se a todos os entes, e não peculiarmente a um gênero, à parte dos outros. E todos deles se utilizam, porque atribuem-se ao ente enquanto ente, e todo gênero é ente. No entanto, utilizam-se deles na exata medida em que lhes é suficiente, isto é, até onde se estende o gênero a respeito do qual apresentam suas demonstrações. Por conseguinte, dado que esses axiomas evidentemente atribuem-se a todos os entes enquanto são entes (pois é isso que lhes é comum), competirá àquele que conhece o ente enquanto ente também o estudo a respeito deles.

[1005a 29] Por isso, nenhum dos que pesquisam em particular põe-se a enunciar algo a respeito deles – se são verdadeiros ou não –, nem o geômetra, nem o aritmético, mas apenas alguns estudiosos da natureza, e é plausível que assim o tenham feito, pois apenas eles julgavam examinar a respeito da natureza inteira e a respeito do ente. No entanto, visto que há alguém superior até mesmo ao estudioso da natureza (visto que a natureza é um gênero particular do ente), a investigação a respeito deles compete,

de fato, àquele que estuda universalmente e estuda a essência primeira. Também a ciência da natureza é uma sabedoria, mas não primeira.

[1005b 2] Quanto a tudo aquilo que alguns (entre os que foram mencionados) tentam estabelecer a respeito da verdade, concernente ao modo pelo qual é preciso aceitá-la, fazem-no devido à falta de formação nos Analíticos; de fato, é preciso chegar já sabendo previamente esses assuntos, mas não buscá-los enquanto se ouve [sc. o presente curso].

[1005b 5] Assim, é evidente que compete ao filósofo, isto é, àquele que estuda como naturalmente se apresenta qualquer essência, investigar também a respeito dos princípios silogísticos. E convém que aquele que mais conhece a respeito de cada gênero seja capaz de enunciar os princípios mais firmes do assunto, de modo que também aquele que conhece a respeito dos entes enquanto são entes é capaz de enunciar os princípios mais firmes de todas as coisas. E este é o filósofo. E o princípio mais firme de todos é aquele a respeito do qual é impossível enganar-se: de fato, é necessário que tal princípio seja o mais conhecido (pois todos enganam-se a respeito daquilo que não conhecem) e que seja não-hipotético. Pois não é uma hipótese um princípio que é necessário que detenha quem conhece qualquer ente. E aquilo que é necessário que conheça quem conhece qualquer coisa que seja, é necessário que já se detenha ao chegar.

[1005b 17] Assim, que um tal princípio é o mais firme de todos, é evidente; mas qual ele é, digamo-lo depois disso: é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada. Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é – como alguns julgam que Heráclito afirmava. Pois não é necessário que alguém também conceba aquilo que diz. E, dado que não é possível que os contrários ao mesmo tempo pertençam a uma mesma coisa (considerem-se acrescentados por nós, nesta premissa, todos os acréscimos de costume), e dado que são contrárias entre si as opiniões contraditórias, evidentemente é impossível que um mesmo homem, ao mesmo tempo, conceba que o mesmo fato é e não é. Pois aquele que erra a respeito disso teria ao mesmo tempo as opiniões

contrárias. Por isso, todos os que demonstram reportam-se a esta opinião última. De fato, por natureza, este é também o princípio de todos os demais axiomas.

Capítulo 4

[1005b 35] Há alguns que, conforme dissemos, afirmam ser possível uma mesma coisa ser e não ser, e afirmam que eles mesmos assim concebem. Utilizam-se deste argumento inclusive muitos que investigam a natureza. Mas, de nossa parte, presentemente acabamos de admitir que é impossível ao mesmo tempo ser e não ser, e, através disso, mostramos que este é o mais firme de todos os princípios.

[1006a 5] Mas, por falta de formação, alguns exigem que também isso seja demonstrado; de fato, é falta de formação não reconhecer de que coisas é preciso procurar demonstração e de que coisas não é preciso; pois, em geral, é impossível haver demonstração de absolutamente tudo (pois se prosseguiria ao infinito, de modo que nem assim haveria demonstração); e, se não é preciso procurar demonstração de algumas coisas, qual princípio reputam ser sobretudo de tal qualidade, eis algo que não conseguem dizer.

[1006a 11] Mas é possível demonstrar refutativamente até mesmo que isso é impossível, se o disputante apenas pronunciar algo com sentido; mas, se ele não pronunciasse nada, seria ridículo buscar argumentação contra quem não sustenta nenhum argumento, na exata medida em que não sustenta. Pois alguém deste tipo, enquanto é deste tipo, é já semelhante a uma planta.

[1006a 15] Digo que demonstrar refutativamente é diferente de demonstrar, porque, ao demonstrar, pareceria já se postular no princípio; entretanto, um outro sendo responsável pela postulação, haveria refutação e não demonstração.

[1006a 18] O princípio contra todos os argumentos desse tipo não é exigir que o adversário afirme que algo é ou não é o caso (pois alguém poderia julgar que isso já é postular no princípio), mas exigir que o adversário ao menos queira dizer algo para si mesmo e para outro; e isto é necessário, se ele pretende dizer algo com sentido; pois, se ele não o pretendesse, não haveria argumentação com um tal tipo, nem dele mesmo consigo mesmo, nem com outro. E, se alguém conceder este ponto, poderá haver demonstração, pois já haverá algo definido. Mas o responsável pela postulação não será quem demonstra, mas sim quem se submete ao argumento. Pois, ao pretender destruir o argumento, ele se submete ao argumento.

[1006a 26] Além do mais, quem concorda com isto já concorda que há algo verdadeiro sem demonstração, de modo que não é possível que tudo se comporte assim e não assim.

[1006a 28] Primeiramente, então, é evidente que isto, ao menos, é em si mesmo verdadeiro: que uma denominação significa *ser (ou não ser) tal e tal coisa*, de modo que não é possível que tudo se comporte assim e não assim.

[1006a 31] Além do mais, se “homem” significa uma só coisa, seja isso “animal bípede”. E entendo por “significar uma só coisa” isto: se homem é *tal coisa*, e se algo é homem, este algo será o *ser para homem* (não faz nenhuma diferença se se disser que significa mais coisas, contanto que sejam em número limitado; pois, neste caso, poderia se estabelecer para cada definição uma denominação distinta. Quero dizer: se alguém dissesse que “homem” não significa uma só coisa, mas várias, entre as quais uma teria por definição animal bípede, mas houvesse diversas outras definições, embora em número limitado; neste caso, poderia se estabelecer uma denominação peculiar para cada definição. Mas, se alguém não estabelecesse tais denominações, mas afirmasse que uma denominação significa coisas em número ilimitado, é claro que não haveria discurso, pois não significar uma só coisa consiste em nada significar, e se as denominações não significassem, suprimir-se-ia o conversar uns com os outros e, na verdade, também consigo mesmo: com efeito, não é possível pensar nada sem que se pense algo uno; mas, dado que é possível pensar algo, há de se estabelecer para esta coisa uma denominação única).

[1006b 11] Assim, conforme foi dito no começo, admita-se que uma denominação significa algo e significa uma só coisa; então, não é possível que o *ser para homem* signifique aquilo que precisamente o *não-ser para homem* é, uma vez que “homem” não apenas designa a respeito de uma coisa, mas também significa uma só coisa (de fato, não julgamos que *significar uma só coisa* seja isto – *designar a respeito de uma coisa* –, visto que, se assim fosse, significariam uma só coisa tanto “musical”, como “branco” e “homem”, de modo que todas as coisas seriam uma única, pois todas seriam sinônimas).

[1006b 18] E não há de ser possível que uma mesma coisa seja e não seja, exceto por homonímia, como se aquilo que nós chamamos “homem”, outros o chamassem de “não-homem”; mas a dificuldade não é esta – saber se é possível que uma mesma coisa ao mesmo tempo seja e não seja homem quanto à denominação –, mas saber se é possível que assim o seja de fato.

[1006b 22] Mas, se “homem” e “não-homem” não significassem itens distintos, evidentemente tampouco “não-ser para homem” significaria algo distinto de “ser para homem”; conseqüentemente, o *ser para homem* seria o *ser para não-homem*: ambos seriam um só (pois “ser um só” significa isto: como “veste” e “roupa”, se a definição é única). E, se fossem um só, o *ser para homem* e o *ser para não-homem* haveriam de significar uma só coisa. Entretanto, foi demonstrado que significam coisas distintas. Ora, se é verdadeiro dizer que algo é homem, é necessário que ele seja animal bípede (pois era isso que “homem” significava); e, se isso é necessário, não é possível que ele mesmo não seja animal bípede (pois “ser necessário” significa isto: ser impossível não ser); portanto, não é possível que seja simultaneamente verdadeiro dizer que uma mesma coisa é homem e não é homem.

[1006b 34] É o mesmo argumento também a respeito do *não ser homem*, pois o *ser para homem* e o *ser para não-homem* significam coisas distintas, visto que também o *ser branco* e o *ser homem* significam coisas distintas; de fato, o *ser para não-homem* é muito mais oposto, de modo que significa algo distinto.

[1007a 4] E se o adversário afirmar que também “branco” significa uma única e mesma coisa, novamente diremos o mesmo que precisamente foi dito antes: que todas as coisas, e não apenas as opostas, seriam uma única.

[1007a 7] Mas, se isso não é possível, decorre o que foi dito, se o adversário responde o que foi perguntado. Mas, se, quando alguém lhe dirige uma pergunta simples, ele acrescenta também as negações, não responde o que foi perguntado. Com efeito, nada impede que o mesmo sujeito seja homem, branco e também milhares de outras coisas; não obstante, quando alguém pergunta se é verdadeiro ou não afirmar que tal sujeito é homem, deve-se oferecer em resposta algo que significa uma só coisa, e não se deve acrescentar que tal sujeito é também branco e grande. Pois, inclusive, é impossível percorrer os concomitantes, que são ilimitados: ou se percorram todos eles, ou nenhum. Semelhantemente, ainda que uma mesma coisa seja milhares de vezes homem e não-homem, não se deve acrescentar na resposta, àquele que pergunta se tal coisa é homem, que ela é ao mesmo tempo também não-homem – a não ser que se deva acrescentar na resposta todos os outros concomitantes que lhe sucedem, todos os que ele é e todos os que ele não é. Mas, se o adversário faz isto, não está dialogando.

[1007a 20] Em geral, os que afirmam isso suprimem a essência e o “aquilo que o ser é”, pois lhes é necessário afirmar que tudo sucede por concomitância, e que não

há aquilo que precisamente o *ser para homem* (ou o *ser para animal*) é. Pois, se há de ser algo aquilo que precisamente *ser para homem* é, ele não poderá ser o *ser para não-homem*, nem o *não-ser para homem* (são estas suas negações); pois era uma só coisa aquilo que *ser para homem* significava, e isso era essência de algo. E significar essência é significar que o *ser da própria coisa* não é nenhum outro. Mas o *ser da coisa* seria outro, se aquilo que precisamente o *ser para homem* é fosse para ela aquilo que precisamente o *ser para não-homem* é, ou aquilo precisamente que o *não-ser para homem* é; conseqüentemente, ser-lhes-ia necessário afirmar que de coisa alguma há uma definição desse tipo, mas que tudo sucede por concomitância; de fato, a essência e o concomitante distinguem-se entre si nisto: o branco sucede como concomitante a um homem porque este é, de fato, branco, mas não é aquilo que precisamente o branco é.

[1007a 33] Mas, se tudo fosse afirmado por concomitância, nada poderia ser, primeiramente, aquilo *a respeito de que*, visto que o concomitante sempre significa uma designação a respeito de algo subjacente. Seria necessário, então, proceder ao infinito. Mas isto é impossível, pois, numa proposição, não se conectam mais do que dois itens. De fato, o concomitante não é concomitante de outro concomitante, a não ser porque ambos sucedem como concomitantes a uma mesma coisa – digo, por exemplo: o branco é musical e o musical é branco porque ambos sucedem como concomitantes a um homem. No entanto, não é desta maneira que Sócrates é musical, isto é, como se ambos sucedessem como concomitantes a uma outra coisa.

[1007b 6] Assim, dado que certos concomitantes afirmam-se deste modo, mas outros afirmam-se daquele modo, não é possível que sejam ilimitados na direção para cima aqueles que se afirmam como o branco se atribui a Sócrates – como se houvesse outra coisa que sucedesse como concomitante a *Sócrates branco*. De fato, a partir de todas essas coisas, não surge algo uno.

[1007b 11] Nem sequer seria possível que uma outra coisa sucedesse como concomitante ao branco, por exemplo, o musical: pois este sucede àquele não mais do que aquele sucede a este. Ao mesmo tempo, encontra-se delimitado que algumas coisas sucedem como concomitantes deste modo, ao passo que outras sucedem como o musical a Sócrates; e os que sucedem assim não são concomitantes que sucedem como concomitantes a outros concomitantes – mas sim o são os que sucedem daquele outro modo. Conseqüentemente, não é verdade que tudo poderia ser afirmado por

concomitância. Portanto, também assim, há de haver algo que significa essência. E se isso é assim, está provado que é impossível que as contraditórias sejam predicadas ao mesmo tempo.

[1007b 18] Além do mais, se todas as contraditórias fossem ao mesmo tempo verdadeiras a respeito de uma mesma coisa, é evidente que todas as coisas seriam uma só. De fato, uma mesma coisa seria trirreme, muro e homem, se fosse possível, a respeito de tudo, ou afirmar ou negar algo – como é necessário que admitam os que sustentam o argumento de Protágoras. Pois, se a alguém lhe parece que o homem não é trirreme, evidentemente não será trirreme; por conseguinte, também o será, se, precisamente, a contraditória é verdadeira.

[1007b 25] Com efeito, resulta o dito de Anaxágoras: “todas as coisas juntas”; por conseguinte, nada seria verdadeiramente o caso. Assim, afigura-se que se pronunciam sobre o indefinido, e, presumindo pronunciar-se sobre aquilo que é, pronunciam-se a respeito daquilo que não é; pois é indefinido aquilo que é em potência e não efetivamente.

[1007b 29] Pois bem: eles devem propor uma afirmação (ou uma negação) a respeito de tudo, pois seria absurdo se, a cada coisa, fosse atribuída sua própria negação, mas não lhe fosse atribuída a negação de outro que não lhe é atribuído; quero dizer, por exemplo: se é verdade dizer que o homem não é homem, evidentemente também é verdade dizer que ele não é trirreme. Assim, se a afirmação da outra coisa lhe é atribuída, é necessário que também a negação seja-lhe atribuída. Mas, se não lhe for atribuída a afirmação da outra coisa, ao menos a negação da outra coisa há de ser-lhe atribuída, de preferência à sua própria negação. E se também esta lhe for atribuída, também há de ser-lhe atribuída a negação da trirreme; mas, se esta lhe for atribuída, também o há de ser a afirmação da trirreme.

[1008a 2] Assim, é isso que decorre para os que sustentam tal argumento, isto é, para os que sustentam que não é necessário ou afirmar ou negar. De fato, se fosse verdade que “é homem” e que “não é homem”, evidentemente também seria verdade que “tampouco é homem” e que “tampouco não é homem”, pois estas duas são negações das duas primeiras, e, se aquela for uma só a partir de ambas, também esta, a oposta, será uma só.

[1008a 7] Além do mais, ou é assim a respeito de tudo – isto é, é branco e não é branco, é ente e não é ente, do mesmo modo com respeito às demais afirmações e negações –, ou não, mas, a respeito de algumas, sim, a respeito de outras, não. Se não

for a respeito de todas, estas seriam admitidas consensualmente; mas, se for a respeito de todas, de novo ou será possível negar tudo que se afirma e afirmar tudo que se nega, ou, então, negar tudo que se afirma, mas não afirmar tudo que se nega. E, se for assim, haverá algo que solidamente não é, e esta opinião será firme, e, se o *não-ser* for firme e conhecido, será mais cognoscível a afirmação oposta. Mas, se for semelhantemente possível afirmar tudo que se nega, necessariamente será de um destes modos: ou será verdadeiro afirmar separadamente (por exemplo, que é branco e, em contrapartida, que não é branco), ou será verdadeiro afirmar não separadamente. Se for verdadeiro afirmar não separadamente, o adversário não estará dizendo tais coisas, e nada será o caso (de que modo aquilo que não é o caso poderia pronunciar-se ou caminhar?), e tudo seria uma só coisa (como inclusive foi dito antes), e seriam o mesmo homem, deus, trirreme e suas contradições (pois, se for semelhantemente admissível afirmar e negar a respeito de cada coisa, em nada diferirá uma coisa de outra; pois, se houver diferença, ela há de ser verdadeira e própria).

[1008a 27] Semelhantemente, ainda que fosse possível dizer o verdadeiro separadamente, decorreria aquilo que foi dito e, além disso, que todos diriam algo verdadeiro e todos diriam algo falso, e o próprio adversário admitiria que ele mesmo diz algo falso. Ao mesmo tempo, é evidente que a discussão contra ele não é a respeito de nada, pois ele nada diz. Com efeito, ele nem diz “assim”, nem “não assim”, mas “assim e não assim” e, de novo, nega ambos: “nem assim, nem não assim”. Caso contrário, já haveria algo definido.

[1008a 34] Além disso, se, quando a afirmação é verdadeira, a negação é falsa, e se, quando esta é verdadeira, a afirmação é falsa, não é possível afirmar e negar o mesmo verdadeiramente ao mesmo tempo. Mas, certamente, diriam que isso é o que estava proposto no princípio.

[1008b 2] Além disso, será que diria algo falso quem concebesse que é de tal modo, ou que não é, mas diria algo verdadeiro quem concebesse que é de ambos os modos? Pois, se este diz algo verdadeiro, o enunciado de que a natureza dos entes é de tal tipo seria o quê? Verdadeiro ou falso? Por outro lado, se ele não diz algo verdadeiro, mas o diz mais do que quem concebe do outro modo, os entes já se comportariam de um modo determinado, e isso seria verdadeiro e não, ao mesmo tempo, também não verdadeiro.

[1008b 7] Se todos, sem exceção, dissessem indiferentemente algo falso e algo verdadeiro, não seria possível a um tal tipo nem se pronunciar nem falar: com efeito,

ele diria ao mesmo tempo “isso” e “não isso”. No entanto, se ele nada concebe, mas, indiferentemente, julga e não julga, no que se comportará diferentemente de uma planta? Eis de onde é sobretudo claro que ninguém encontra-se assim disposto, nem entre os que sustentam tal argumento, nem entre os demais. De fato, por que ele caminha para Megara e não fica parado, quando julga ser preciso caminhar? Tampouco se atira diretamente num poço ou precipício, de manhã, se o encontra, mas se mostra com precauções, como que não julgando que cair seja indiferentemente bom e não-bom. É evidente, portanto, que ele considera que uma coisa é melhor e que a outra não é melhor. Se isso é assim, é também necessário que ele considere que uma coisa é homem, outra não é homem, e que uma coisa é doce, outra não é doce. De fato, ele não procura e considera tudo indiferentemente, quando, após julgar que é melhor beber água, ou ver algum homem, em seguida procura fazê-lo. Mas isso seria necessário, com efeito, se a mesma coisa semelhantemente fosse homem e não fosse homem.

[1008b 24] Mas, como foi dito, não há ninguém que não se mostre precavido contra certas coisas e não contra outras. Por conseguinte, como se afigura plausível, todos concebem – senão a respeito de tudo, ao menos a respeito do que é melhor e pior – que os entes comportam-se de modo simples. Se o fazem não com conhecimento, mas por opinião, muito mais devem cuidar da verdade, assim como quem está doente deve cuidar da saúde mais do que quem está saudável; de fato, quem opina não se dispõe saudavelmente para com a verdade, em comparação com quem conhece.

[1008b 31] Além do mais, mesmo se tudo fosse assim e não assim, certamente o mais e o menos estão presentes na natureza dos entes; de fato, não diríamos semelhantemente que o dois é par e que o três é par, nem errariam semelhantemente aquele que julga que quatro é cinco e aquele que julga que é mil. E, se não erram semelhantemente, é evidente que um deles erra menos, de modo que dirá mais a verdade. Assim, se o “mais” é “mais próximo”, há algo verdadeiro, do qual está mais próximo aquilo que é mais verdadeiro. Mesmo se não houver, ao menos já haverá algo mais firme e verossímil, e estaremos livres desse argumento desmesurado, que impede o pensamento de definir algo.

Capítulo 5

[1009a 6] Provém da mesma opinião também o argumento de Protágoras, e é necessário que ambos sejam semelhantemente verdadeiros ou não verdadeiros. Com

efeito, se tudo aquilo que se reputa e aparece ser o caso é verdadeiro, é necessário que tudo seja ao mesmo tempo verdadeiro e falso (pois muitos têm concepções contrárias entre si e consideram estar errados os que não têm as mesmas opiniões que eles próprios; por conseguinte, é necessário que uma mesma coisa seja e não seja o caso), e, se isto é assim, é necessário que seja verdadeiro tudo aquilo que se reputa ser o caso (pois os que erram e os que dizem a verdade têm opiniões opostas entre si; ora, se os entes são assim, todos hão de dizer a verdade).

[1009a 15] Assim, que ambos os argumentos provêm do mesmo modo de pensar, é evidente. No entanto, não é o mesmo o modo de enfrentamento contra cada um, pois uns carecem de persuasão, outros, de força. De fato, é facilmente curável a ignorância daqueles que vieram a conceber assim devido aos impasses (pois a confrontação contra eles não é relativa às palavras, mas ao pensamento); por outro lado, para aqueles que se pronunciam em vista do palavreado, a cura é a refutação do argumento expresso na voz e nas palavras.

[1009a 22] Para os que conceberam impasses, foi a partir das coisas sensíveis que proveio essa opinião, a de que as contraditórias e os contrários são o caso ao mesmo tempo, porque viam os contrários vindo a ser a partir de uma mesma coisa. Assim, se não é possível que venha a ser aquilo que não é, a coisa estaria previamente dada sendo indiferentemente ambos os contrários – como Anaxágoras disse tudo estar misturado em tudo, e também Demócrito: com efeito, este último disse que o vazio e o cheio estão presentes semelhantemente em cada parte, embora um deles seja ente, e o outro, não-ente.

[1009a 30] Assim, contra os que concebem tais coisas, diremos que, de certo modo, pronunciam-se corretamente, mas, de outro modo, se enganam. É que o ente se diz de dois modos, e, conseqüentemente, há um modo no qual é admissível que algo venha a ser a partir do que não é (mas há outro no qual não é admissível) e que a mesma coisa, ao mesmo tempo, seja ente e não-ente (embora não pelo mesmo aspecto); de fato, em potência, é admissível que a mesma coisa seja ao mesmo tempo os contrários, mas, em efetividade, não.

[1009a 36] Além do mais, pediremos-lhe que considerem haver também uma outra essência entre os entes, à qual não cabe, de modo algum, nem movimento, nem corrupção, nem geração.

[1009a 38] De maneira semelhante, também “a verdade a respeito das aparências” a alguns proveio a partir das coisas sensíveis, pois crêem não ser

conveniente que o que é verdadeiro seja decidido por multidão ou minoria, e crêem que a mesma coisa parece ser a alguns (que a degustaram) doce, mas, a outros, azeda, de modo que, se todos estivessem doentes ou ensandecidos, e dois ou três se mantivessem sãos e sensatos, plausivelmente se reputaria que estes estariam doentes e ensandecidos, mas não os demais.

[1009b 6] Além disso, crêem que muitas coisas que se nos aparecem ser o caso aparecem a muitos animais de modo contrário, e que, para cada um consigo mesmo, não é sempre que as mesmas coisas parecem ser o caso pela sensação. Assim, não seria evidente qual delas seria verdadeira ou falsa, pois tais e tais coisas em nada seriam mais verdadeiras que tais e tais outras, mas seriam semelhantemente verdadeiras. Por isso, Demócrito afirmou que nada é verdadeiro, ou, ao menos, não é evidente para nós.

[1009b 13] Em geral, por terem concebido como pensamento a sensação, e porque esta é uma alteração, afirmam ser necessariamente verdadeiro aquilo que se manifesta à sensação. De fato, foi por isso que Empédocles e Demócrito (e, por assim dizer, cada um dos demais) tornaram-se suscetíveis a tais opiniões. Empédocles, inclusive, disse que aqueles que mudam de disposição mudam de pensamento: “pois a inteligência cresce nos homens em relação ao que lhes está presente”. Em outro lugar, afirma que: “na medida em que se tornam diversos, também o pensar sempre lhes propicia coisas diversas”.

[1009b 21] Também Parmênides pronuncia-se da mesma maneira: “assim como, a cada vez, está a mistura dos membros de muitas dobras, do mesmo modo o pensar institui-se para os homens; pois é a mesma coisa que pensa: a natureza dos membros, para todos e para cada um; pois é pensamento aquilo que predomina”.

[1009b 25] Menciona-se também uma declaração de Anaxágoras para alguns de seus companheiros, a de que, para eles, os entes serão tais quais conceberem.

[1009b 28] Afirmam que também Homero manifestava-se dotado dessa opinião, porque fez Heitor, quando saiu de si devido ao golpe, jazer delirando, como se também pensassem aqueles que deliram, embora não as mesmas coisas. Assim, seria evidente que, se ambos são pensamentos, também os entes se comportariam ao mesmo tempo assim e não assim.

[1009b 33] É de fato duríssimo o que resulta disso: com efeito, se aqueles que, na medida do possível, mais têm observado o que é verdadeiro (são eles os que mais

o procuram e mais o estimam) possuem tais opiniões e declaram tais coisas a respeito da verdade, como não seria justo que desanimassem aqueles que tentam filosofar? De fato, buscar a verdade seria perseguir pássaros a voar.

[1010a 1] A causa dessa opinião deles é que investigavam a verdade a respeito dos entes, mas julgaram ser entes apenas os sensíveis, e, nestes, encontra-se bastante presente a natureza do indefinido, isto é, a do ente que é assim como dissemos; por isso, pronunciam-se de modo plausível, mas não dizem a verdade (de fato, mais convém falar assim do que como Epicarmo contra Xenófanes).

[1010a 7] Além disso, vendo que esta natureza encontra-se inteira em movimento, e que nada verdadeiro se diz daquilo que está sofrendo mudança, disseram que não é possível dizer nada verdadeiro ao menos a respeito daquilo que sofre mudança em toda parte e de todo modo. Com efeito, desta concepção floresceu a opinião mais extrema entre as mencionadas, a daqueles que afirmam “heraclitizar” e tal qual Crátilo sustentou, o qual, em última instância, julgava que não se deveria dizer nada, mas apenas movia o dedo e repreendia Heráclito por ter dito que não era possível entrar duas vezes no mesmo rio, pois ele julgava que não seria possível nem sequer uma única vez.

[1010a 15] Mas nós, também contra tal argumento, diremos que há alguma razão para eles crerem que aquilo que sofre mudança, quando sofre mudança, não seja – embora isso seja suscetível de disputa. De fato, aquilo que está perdendo algo possui algo do que está sendo perdido, e é necessário que já exista algo daquilo que está vindo a ser, e, em geral, se algo está se corrompendo, há de estar dado algo que é o caso, e, se algo está vindo a ser, é necessário haver aquilo a partir de que está vindo a ser e aquilo por obra de que está sendo gerado, e que isso não vá ao infinito.

[1010a 22] No entanto, deixando isso de lado, afirmemos que não é o mesmo mudar *por tal e tal quantidade* e mudar *por tal e tal qualidade*; admita-se que algo não permanece o mesmo pela quantidade; não obstante, é pela forma que conhecemos tudo.

[1010a 25] Além do mais, é justo repreender aos que assim concebem, porque, vendo que é assim sobre um número menor de casos, até mesmo entre os sensíveis, declararam de maneira semelhante a respeito do mundo inteiro. De fato, apenas o lugar do sensível em volta de nós está incessantemente em corrupção e geração, mas ele, por assim dizer, nem sequer é uma parte do todo, de modo que seria mais justo absolvê-los devido àqueles do que condenar aqueles devido a estes.

[1010a 32] Além do mais, evidentemente também contra eles diremos o mesmo que já foi dito há muito: devemos provar-lhes que há, e convencê-los de que há, uma natureza imóvel – embora, aos que afirmam que ao mesmo tempo é e não é, suceda afirmar antes que tudo está em repouso, e não que tudo encontra-se em movimento, pois não haveria nada para o que algo pudesse mudar, visto que tudo se encontraria em tudo.

[1010b 1] A respeito da verdade, para provar que nem tudo que aparece ser o caso é verdadeiro, devemos dizer primeiramente que nem sequer a sensação é falsa, ao menos a do objeto próprio – mas aquilo que aparece não é o mesmo que a sensação. Além disso, é justo admirar-se, se concebem tais dificuldades: se as grandezas são de tal porte e se as cores são tais quais aparecem aos que estão longe ou tais quais aparecem aos que estão perto, e se são tais quais aparecem aos saudáveis ou tais quais aparecem aos doentes, e se são pesadas as que assim aparecem aos fracos ou as que assim aparecem aos fortes, e se são verdadeiras as que aparecem aos que dormem ou as que aparecem aos despertos. De fato, que ninguém crê nisso, é evidente: em todo caso, ao menos, ninguém, se à noite julga estar em Atenas, estando na Líbia, caminha até o Odeon.

[1010b 11] Além disso, a respeito do futuro, como já disse Platão, não são indiferentemente importantes a opinião do médico e a do ignorante, por exemplo, a respeito daquele que virá a estar saudável ou não virá.

[1010b 14] Além disso, entre as próprias sensações, não são semelhantemente decisivas a do objeto alheio e a do próprio, ou a do objeto vizinho e a do seu objeto; ora, a respeito da cor, é a visão que é decisiva, não a gustação, e, a respeito do sabor, é a gustação, não a visão; cada uma das quais, num mesmo instante, a respeito de um mesmo item, jamais diz ao mesmo tempo que é assim e não assim.

[1010b 19] Mas, a respeito exatamente da afecção, nem sequer em instantes distintos a sensação é divergente, mas, antes, é divergente a respeito do item ao qual a afecção sucede como concomitante. Quero dizer: o mesmo vinho poderia parecer – seja porque ele se modifica, seja porque se modifica o corpo – ser doce em tal instante, mas não doce em outro instante. No entanto, precisamente o doce, ao menos, tal como ele é quando ele é, jamais se modifica, mas sempre se acerta a verdade a respeito dele, e aquilo que há de ser doce é necessariamente de tal e tal tipo. Mas é isto que todos esses argumentos destroem: assim como não haveria essência de nada, do

mesmo modo nada haveria por necessidade. De fato, aquilo que é necessário não pode ser de diversos modos; conseqüentemente, se há algo por necessidade, não é possível que se comporte assim e não assim.

[1010b 30] Em geral, se houvesse apenas o sensível, nada haveria, não havendo seres animados, pois, neste caso, não haveria sensação. No entanto, é certamente verdade que não haveria nem os sensíveis, nem as sensações (pois elas são afecção daquilo que sente); mas é impossível que, mesmo sem sensação, não existam tampouco as coisas subjacentes, que produzem a sensação. Pois, certamente, a sensação não é ela mesma de si mesma, mas há também algo distinto para além da sensação, o qual, necessariamente, é anterior à sensação, pois aquilo que move é por natureza anterior àquilo que é movido; e isso não é menos verdade, se eles se dizem um em relação ao outro.

Capítulo 6

[1011a 3] Há alguns que ficam no seguinte impasse – entre eles, alguns estão persuadidos disto, outros apenas proferem tais argumentos: querem saber quem é que discerne o que é saudável, e, em geral, quem é que discerne aquele que há de discernir corretamente a respeito de cada coisa.

[1011a 6] Ora, tais impasses são semelhantes a indagar se agora estamos dormindo ou acordados. E todos os impasses desse tipo equivalem ao mesmo. Exigem, de fato, fundamento para tudo, pois buscam um princípio, e buscam apreendê-lo por demonstração – embora, nas ações, mostrem que não estão persuadidos disso. Mas, como dissemos, eis de que eles padecem: procuram fundamento daquilo de que não há fundamento, pois o princípio de uma demonstração não é demonstração. Estes facilmente poderiam ser persuadidos disso (pois não é difícil entender). No entanto, aqueles que buscam apenas a força no argumento buscam o impossível: proclamam afirmar coisas contrárias, afirmando imediatamente algo contrário a isso.

[1011a 17] Mas, se não é verdade que tudo é em relação a algo, mas algumas coisas são elas mesmas em si mesmas, então, nem tudo que aparece é verdadeiro, pois aquilo que aparece aparece para alguém; por conseguinte, quem diz que tudo que aparece é verdadeiro faz todos os entes serem em relação a algo. Por isso, também aqueles que buscam a força no argumento e ao mesmo tempo pretendem submeter-se à argumentação devem resguardar-se e dizer que é verdadeiro não aquilo que aparece, mas sim aquilo que aparece para quem aparece, quando aparece, à sensação

à qual aparece e do modo em que aparece. Se eles se submeterem à argumentação, mas não se submeterem assim, imediatamente lhes sucederá afirmar coisas contrárias. Com efeito, é admissível que uma mesma coisa afigure-se mel à visão, mas não à gustação, e que, sendo dois os olhos, não se afigure a mesma coisa para cada vista, se elas forem dessemelhantes. Ao menos, isso era admissível para os que, devido às causas mencionadas há muito, afirmaram que é verdadeiro aquilo que aparece, e que, por isso, tudo é indiferentemente falso e verdadeiro: de fato, não é verdade que as mesmas coisas aparecem para todos, nem é verdade que sempre aparecem as mesmas coisas para alguém, mas, freqüentemente, aparecem coisas contrárias em um mesmo instante (com efeito, no cruzamento dos dedos, o tato diz dois, mas a visão diz um), mas não precisamente para a mesma sensação, pelo mesmo aspecto, de um mesmo modo e no mesmo instante. Por conseguinte, eis algo verdadeiro.

[1011b 1] Mas, por isso, talvez seja necessário, aos que assim se pronunciam não devido a impasses, mas em vista do palavreado, dizer que isso não é verdadeiro, mas sim verdadeiro para este. E, como foi dito antes, será necessário conceber que tudo é em relação a algo, isto é, em relação a opinião e sensação, de modo que nada teria vindo ao ser, nem poderia ser, se ninguém tivesse antes opinado. Mas, se veio ao ser e há de ser, evidentemente não são todas as coisas que são relativas à opinião.

[1011b 8] Além disso, se algo é um, seria em relação a algo único, ou em relação a um número determinado; e, se o mesmo item é metade e igual, não obstante, o igual não é em relação ao dobro. Em relação ao opinante, se forem a mesma coisa o homem e o objeto da opinião, o homem não será o opinante, mas o objeto da opinião. E se cada coisa fosse relativa ao opinante, o opinante seria relativo a coisas ilimitadas em espécie.

[1011b 13] Assim, neste tanto, considere-se dito que a mais firme de todas as opiniões é “não serem verdadeiras ao mesmo tempo as enunciações opostas”, e o que decorre para os que se pronunciam daquele modo, e por que assim se pronunciam. Dado que é impossível que a contraditória diga a verdade ao mesmo tempo a respeito da mesma coisa, evidentemente tampouco é possível que os contrários ao mesmo tempo estejam presentes na mesma coisa. Pois, entre os contrários, um deles é privação, não menos que contrário, e privação de algo que é o caso; e a privação é negação a partir de um gênero determinado. Portanto, se é impossível ao mesmo tempo afirmar e negar verdadeiramente, também é impossível que os contrários

sejam o caso ao mesmo tempo, a não ser ambos de certo modo, ou, então, um, de um modo, o outro, sem mais.

Capítulo 7

[1011b 23] Pois bem: tampouco é possível haver um intermediário na contradição, mas, necessariamente, uma coisa qualquer ou se afirma ou se nega a respeito de uma outra coisa. Isso é evidente, em primeiro lugar, para quem define o que são o verdadeiro e o falso. De fato, dizer que aquilo que é não é, ou que aquilo que não é é, é falso; por outro lado, dizer que aquilo que é é, ou que aquilo que não é não é, é verdadeiro. Por conseguinte, quem pretende afirmar que algo é ou não é poderá estar dizendo algo verdadeiro ou algo falso. No entanto, não pretendem afirmar que é ou que não é nem aquilo que é, nem aquilo que não é.

[1011b 29] Além do mais, haveria intermediário na contradição ou como o cinza entre o preto e o branco, ou como aquilo que não é nenhum dos dois, entre homem e cavalo. Se fosse deste modo, não seria possível haver mudança (pois há mudança a partir do que não é bom em direção ao bom, ou a partir deste em direção ao que não é bom); presentemente, no entanto, sempre se manifesta mudança (de fato, não há mudança a não ser em direção aos opostos e intermediários). Mas, se houvesse intermediário, também assim haveria um vir a ser em direção ao branco, o qual não seria, porém, a partir de algo não branco; presentemente, no entanto, não se vê nenhum.

[1012a 2] Além disso, o pensamento ou afirma ou nega um item qualquer suscetível de ser pensado ou inteligido (isso é evidente por sua definição), quando diz algo verdadeiro ou algo falso. Quando compõe de tal e tal modo, afirmando ou negando, diz algo verdadeiro, e, quando compõe deste outro modo, diz algo falso.

[1012a 5] Além disso, seria preciso haver intermediário para todas as contraditórias, se não se argumenta em vista do palavreado; por conseguinte, haveria alguém que nem diria a verdade, nem não diria a verdade, e haveria algo além daquilo que é e daquilo que não é, de modo que também haveria certa mudança além da geração e da corrupção.

[1012a 9] Além disso, também haveria intermediário em todos os gêneros em que a negação se refere ao contrário, por exemplo, entre os números, um número que não fosse nem ímpar, nem não-ímpar; mas isso é impossível; pela definição, é evidente.

[1012a 12] Além do mais, se prosseguiria ao infinito, e os entes seriam não apenas “o-todo-mais-a-metade”, mas em número maior. Pois seria novamente possível negar o intermediário em relação à afirmação e em relação à negação, e isso seria algo determinado, pois sua essência seria uma outra.

[1012a 15] Além disso, quando alguém, ao ser indagado se algo é branco, afirma que não, nada mais nega senão o ser; pois o não-ser é negação.

[1012a 17] A alguns, essa opinião proveio do mesmo modo que outras, entre os paradoxos. De fato, quando não são capazes de refutar argumentos erísticos, cedem ao argumento e consentem que é verdadeiro aquilo que foi concluído. Assim, uns se pronunciam devido a uma causa desse tipo, outros, por procurar fundamento para tudo. Mas o princípio contra todos eles se dá pela definição. E surge definição por ser necessário querer dizer algo; de fato, a descrição daquilo de que o nome é designador será definição.

[1012a 24] O argumento de Heráclito, ao afirmar que tudo é e não é, parece fazer tudo verdadeiro, ao passo que o de Anaxágoras, afirmando que há um intermediário na contradição, parece fazer tudo falso; pois, quando tudo está misturado, a mistura não é nem boa, nem não boa, de modo que não seria verdadeiro afirmar nada.

Capítulo 8

[1012a 29] Delimitadas essas coisas, evidentemente também é impossível que sejam o caso os enunciados que alguns propõem de um só modo e a respeito de tudo, uns, afirmando que “nada é verdadeiro” (nada impede – dizem – que tudo seja assim tal como a diagonal ser comensurável), outros, afirmando que “tudo é verdadeiro”.

[1012a 33] Com efeito, estes enunciados são, por assim dizer, idênticos ao de Heráclito, pois quem afirma que “tudo é verdadeiro e tudo é falso” também afirma separadamente cada um desses enunciados, de modo que, se este é impossível, também é impossível que sejam o caso aqueles primeiros.

[1012b 2] Além disso, há, manifestamente, contraditórias que não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, nem sequer falsas todas elas (embora isto plausivelmente pudesse parecer mais possível, pelo que foi dito).

[1012b 5] Mas, contra todos os argumentos desse tipo, é preciso exigir (conforme foi dito já nas discussões acima) não que algo seja ou não seja o caso, mas sim que o

interlocutor queira dizer algo, de modo que se deve discutir assumindo, por sua definição, o que significa o falso, ou o que significa o verdadeiro. Se afirmar o verdadeiro nada mais é senão negar o falso, é impossível que tudo seja falso, pois é necessário que uma das partes da contradição seja verdadeira.

[1012b 11] Além disso, se, em relação a qualquer coisa, é necessário ou afirmar ou negar, é impossível que ambos sejam falsos, pois é apenas uma das partes da contradição que é falsa.

[1012b 13] Ora, sucede a todos os enunciados desse tipo algo que se repete: eles mesmos destruírem-se a si mesmos. De fato, quem afirma que tudo é verdadeiro faz verdadeiro inclusive o enunciado contrário ao seu, de modo que faz o seu próprio não verdadeiro (pois o enunciado contrário não o admite como verdadeiro). Por outro lado, quem diz que tudo é falso faz falso também a si mesmo. E, se excetuarem o enunciado contrário – um deles, como se apenas o enunciado contrário não fosse verdadeiro, o outro, como se seu próprio enunciado não fosse falso –, não menos lhes sucederá estipular infinitos enunciados verdadeiros e falsos. Pois aquele enunciado que afirma ser verdadeiro o enunciado verdadeiro seria verdadeiro, e isso iria ao infinito.

[1012b 22] Evidentemente, tampouco dizem a verdade os que afirmam que tudo está em repouso, nem os que afirmam que tudo encontra-se em movimento. Pois, se tudo estivesse em repouso, sempre as mesmas coisas seriam verdadeiras e falsas; no entanto, isso manifestamente muda (quem enuncia, com efeito, outrora não era e novamente não será); por outro lado, se tudo estivesse em movimento, nada seria verdadeiro; tudo seria, então, falso. Mas foi provado que isso é impossível.

[1012b 28] Além do mais, necessariamente, é algo que é que muda, pois a mudança se dá a partir de algo em direção a algo. Nem sequer é verdade que “tudo está em repouso ou tudo se move em algum instante, embora nada se mova ou esteja em repouso sempre”. De fato, há algo que sempre move aquilo que é movido, e o primeiro que move é ele próprio imóvel.

ARISTÓTELES

Metafísica

Livro VI (Epsilon)

Capítulo 1

[1025b 3] Evidentemente, estão sendo procurados os princípios e as causas dos entes enquanto entes. De fato, há uma causa da saúde e do bem-estar; também das coisas matemáticas há princípios, elementos e causas; em geral, toda ciência raciocinativa ou que compartilha do raciocínio diz respeito a causas e princípios, sejam eles mais exatos ou mais simples. No entanto, todas elas, circunscrevendo-se a algum ente (isto é, a algum gênero), a ele se dedicam, mas não se dedicam ao ente, sem mais, nem ao ente enquanto ente, nem propõem nenhuma explicação a respeito do “o que é”, mas, a partir dele – umas, fazendo-o evidente pela sensação, outras, assumindo como hipótese o “o que é” – assim demonstram (ou de modo mais necessário, ou de modo mais maleável) aquilo que se atribui em si mesmo ao gênero a respeito do qual são. Por isso, é evidente que, por um tal procedimento, não há demonstração da essência, nem do “o que é”, mas é outro o modo de elucidação. Semelhantemente, nada dizem com respeito a “se é ou não é o caso” o gênero ao qual se dedicam – dado que pertence a um mesmo pensamento tornar evidente “o que é” e “se é o caso”.

[1025b 18] Dado que também a ciência da natureza encontra-se circunscrita a um gênero do ente (pois se circunscreve ao tipo de essência em que o princípio de movimento e repouso está nela mesma), é evidente que ela não é nem ciência prática, nem ciência produtiva (pois o princípio daquilo que é suscetível de ser produzido está no produtor – inteligência, ou técnica, ou alguma capacidade –, e o princípio daquilo que é suscetível de ser feito está no agente – a escolha; de fato, uma mesma

coisa é suscetível de escolha e suscetível de ser feita) – conseqüentemente, se todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teórico, a ciência da natureza há de ser teórica, mas teórica a respeito de um ente tal que é capaz de mover-se, e apenas a respeito do tipo de essência que é conforme à definição no mais das vezes, e que não é separada.

[1025b 28] É preciso que não passe despercebido de que modo é “aquilo que o ser é” e o enunciado definitório, pois investigar sem isto é não fazer nada. Entre os itens suscetíveis de definição e os “o que é”, uns são como o achatado, outros são como o côncavo. Eles diferem entre si porque o achatado é concebido com a matéria (pois o achatado é nariz côncavo), ao passo que a concavidade é sem matéria sensível. Ora, visto que todos os entes naturais definem-se de maneira semelhante ao achatado – por exemplo, nariz, olho, rosto, carne, osso e, em geral, animal, assim como folha, raiz, casca e, em geral, planta (pois de nenhum deles o enunciado definitório é sem o movimento, mas sempre comporta matéria) –, é evidente de que modo é preciso procurar e definir o “o que é” nos entes naturais, e por que compete ao estudioso da natureza estudar também certo tipo de alma – aquela que não é sem matéria.

[1026a 6] Assim, por essas considerações, é evidente que a ciência da natureza é teórica. Mas também a matemática é uma ciência teórica. Mas, embora não seja ainda evidente se ela diz respeito a entes imóveis e separados, é evidente que algumas matemáticas estudam coisas enquanto imóveis e enquanto separadas.

[1026a 10] E se há algo eterno, imóvel e separado, evidentemente compete a uma ciência teórica conhecê-lo, não, porém, à ciência da natureza (pois a ciência da natureza é a respeito de certas coisas que se movem), nem à matemática, mas a alguma outra, anterior a ambas. Pois a ciência da natureza diz respeito a coisas não-separadas, mas não imóveis, ao passo que, na matemática, algumas dizem respeito a coisas imóveis, porém igualmente não separadas, mas existentes na matéria. Mas a ciência primeira diz respeito a coisas separadas e imóveis. Ora, é necessário que todas as causas sejam eternas, mas sobretudo estas, pois elas são causas dos entes divinos que nos são evidentes.

[1026a 18] Conseqüentemente, seriam três as filosofias teóricas: a matemática, a ciência da natureza e a teologia (pois é evidente que, se o divino encontra-se em alguma parte, encontra-se nesse tipo de natureza), e é preciso que a mais valiosa seja a respeito do gênero mais valioso. Assim, as ciências teóricas são mais dignas de escolha do que as outras e, entre as teóricas, é esta que é a mais digna de escolha.

[1026a 23] É plausível que alguém formule o seguinte impasse: a filosofia primeira porventura é universal, ou diz respeito a algum gênero e alguma natureza única? (De fato, nem nas matemáticas há um mesmo modo, ao contrário: a geometria diz respeito a certa natureza, bem como a astronomia, mas a universal é comum a todas). Ora, se não houver nenhuma outra essência além das que se constituem por natureza, a ciência da natureza será ciência primeira; mas se há uma essência imóvel, esta ciência [sc. que dela trata] seria anterior e filosofia primeira, e universal deste modo porque primeira. E a ela competiria estudar a respeito do ente enquanto ente – tanto o que ele é, como aquilo que se lhe atribui enquanto ente.

Capítulo 2

[1026a 33] Mas, dado que o ente – aquilo que se concebe como “ente” sem mais – se diz de vários modos, dos quais um era o ente por concomitância, outro, o ente como verdadeiro (e o não-ente como falso), e, além desses, as figuras da predicação (por exemplo, *o algo, de tal qualidade, de tal quantidade, onde, quando*, e qualquer outro que assim designe), e, além de todos esses, o ente em potência e efetividade; com efeito, dado que o ente se diz de muitos modos, devemos primeiramente afirmar, a respeito de um ente *por concomitância*, que não é possível nenhum estudo a respeito dele. Eis um sinal: nenhuma ciência cuida disso, nem prática, nem produtiva, nem teórica. De fato, quem produz uma casa não produz tudo quanto sucede como concomitante à casa que surge (pois tais coisas são ilimitadas; de fato, nada impede que a casa produzida seja agradável a uns, prejudicial ou proveitosa a outros, e diversa, por assim dizer, de todos os entes; mas não é a arte de edificar casa que produz cada uma dessas coisas); do mesmo modo, tampouco o geômetra estuda aquilo que assim sucede como concomitante às figuras, nem se são distintos o triângulo e o triângulo que possui dois ângulos retos.

[1026b 12] E isso sucede razoavelmente, pois o concomitante é como que apenas uma designação. Por isso, de certo modo, não foi indevidamente que Platão situou a sofística no não-ente. Pois os argumentos dos sofistas, por assim dizer, mais do que tudo, são a respeito daquilo que é concomitante: “será que são distintos ou idênticos o musical e o letrado?”, e “Corisco musical e Corisco”, e “se tudo que é, mas não é sempre, veio a ser”, de modo que, “se, sendo musical, veio a ser letrado, também sendo letrado veio a ser musical”, e todos os demais argumentos desse tipo. Com efeito, o concomitante manifesta-se, de certo modo, próximo ao não-ente. Isso

é evidente também por tais argumentos, pois, dos entes que são do outro modo, há geração e corrupção, mas, dos entes por concomitância, não há.

[1026b 24] Entretanto, mesmo assim, devemos afirmar, sobre o concomitante, na medida em que é possível, qual é sua natureza e por que causa ele é; com efeito, ao mesmo tempo será evidente, também, por que não há ciência dele.

[1026b 27] Visto que, entre os entes, uns comportam-se sempre do mesmo modo e por necessidade (não a necessidade que se diz conforme àquilo que é forçado, mas a que definimos por “não ser possível de outro modo”), ao passo que outros não são por necessidade, nem sempre, mas no mais das vezes, eis o princípio e a causa de que exista o concomitante, pois dizemos ser concomitante aquilo que não é nem sempre, nem no mais das vezes. Por exemplo: se na Canícula ocorre tempestade e frio, dizemos que ocorre por concomitância, mas não o dizemos se ocorre calor sufocante, porque isto se dá sempre, ou no mais das vezes, mas aquilo não. Também sucede por concomitância o homem ser branco (pois não é nem sempre, nem no mais das vezes); no entanto, não é por concomitância que o homem é animal. É concomitante o fato de o edificador curar, porque não é o edificador, mas o médico, que naturalmente faz isso, mas sucede como concomitante ser médico o edificador. Também um cozinheiro, almejando o prazer, pode produzir algo saudável, mas não pela arte culinária. Por isso, “sucedeu como concomitante”, dizemos, e, de certo modo, ele o produz, mas não sem mais. De fato, dos demais entes, há capacidades produtivas; mas, deste tipo de ente, não há nenhuma técnica, nem capacidade determinada, pois daquilo que é ou vem a ser por concomitância também a causa é por concomitância.

[1027a 8] Por conseguinte, dado que nem tudo que é ou vem a ser se dá por necessidade e sempre, mas a maior parte se dá no mais das vezes, necessariamente há algo que é por concomitância. Por exemplo: nem sempre, nem no mais das vezes o branco é musical, mas, visto que às vezes vem a sê-lo, há de ser por concomitância (caso contrário, tudo seria por necessidade). Por conseguinte, há de ser causa do concomitante a matéria que admite ser de outro modo, diversamente daquilo que se dá *no mais das vezes*.

[1027a 15] Devemos assumir o seguinte princípio: será que não há nada que não seja nem sempre, nem no mais das vezes? Ou isso é impossível? Assim, para além dessas coisas, há aquilo que se dá de “qualquer um dos dois modos que calhar” e por

concomitância. Mas será que o “no mais das vezes” se atribui às coisas, mas o “sempre” não se atribui a nada? Ou há algumas coisas eternas?

[1027a 19] A respeito disso, devemos examinar depois. Mas, que não há ciência daquilo que é concomitante, é evidente. De fato, toda ciência é ou daquilo que se dá *sempre*, ou daquilo que se dá *no mais das vezes* – pois, caso contrário, como se poderia aprender, ou ensinar outro? De fato, é preciso que ela esteja definida ou por aquilo que se dá *sempre*, ou por aquilo que se dá *no mais das vezes*, por exemplo, que, no mais das vezes, a hidromel é benéfica para os febris – mas não poderá enunciar o que está para além disso: “quando não seria benéfica”, por exemplo, na lua nova. Pois também o “na lua nova” deveria se dar sempre, ou no mais das vezes. Mas o concomitante está à parte deles.

[1027a 26] Está dito, portanto, o que é o concomitante, e por que causa ele é, e que não há ciência dele.

Capítulo 3

[1027a 29] Que há princípios e causas que podem surgir sem processo de vir a ser, e que são corruptíveis sem processo de se corromper, é evidente. Pois, se não fosse assim, tudo seria por necessidade, visto que necessariamente há alguma causa daquilo que vem a ser ou se corrompe não por concomitância.

[1027a 32] Será que *isto aqui* há de ser o caso, ou não? Sim, se, precisamente, *tal coisa* vier a ser; caso contrário, não. E tal coisa há de ser o caso, se outra coisa for o caso. E, deste modo, se sempre subtrai-se um tempo de um tempo limitado, evidentemente se chegará no agora, de modo que *tal e tal fulano* há de morrer [por doença ou] por violência, ao menos, precisamente, se sair. E isto, se tiver sede; e isto, se alguma outra coisa; e, deste modo, há de chegar àquilo que presentemente é o caso, ou a algo que já sucedeu.

[1027b 4] Por exemplo, se tiver sede; isto se dará, se comer coisas picantes; e isto ou é o caso, ou não; por conseguinte, necessariamente, há de morrer ou não há de morrer. Semelhantemente, se alguém pulasse para algo que sucedeu, também seria o mesmo argumento, pois tal coisa já é o caso em algum instante, quero dizer, aquilo que sucedeu. Portanto, tudo que há de ser haveria de ser necessariamente, por exemplo, morrer aquele que vive; pois algo já sucedeu, por exemplo, os contrários estarem na mesma coisa. Mas, se é por doença ou violência, ainda não está determinado, mas há de suceder, se tal e tal coisa suceder.

[1027b 11] Portanto, evidentemente procede-se até algum princípio, e este não mais procede até outro; assim, é este que há de ser o princípio do “qualquer um dos dois que calhar”, e não há nenhuma outra causa responsável por sua geração. No entanto, eis o que sobretudo se deve investigar: esse tipo de redução é em relação a que tipo de princípio e que tipo de causa? É em relação à matéria, ou ao *em vista de que*, ou àquilo que moveu?

Capítulo 4

[1027b 17] Assim, deixemos de lado o ente que é por concomitância (pois está suficientemente delimitado); mas o ente como verdadeiro e o não-ente como falso, visto que se dão na composição e na separação, e, em conjunto, dizem respeito à partição da contradição (pois o verdadeiro envolve uma afirmação sobre aquilo que está composto e uma negação sobre aquilo que está separado, e o falso envolve a contraditória dessa partição; mas, de que modo ocorre inteligir juntamente ou à parte, é outra discussão, quero dizer: inteligir juntamente ou à parte de modo a resultar algo uno, não por seqüência); – de fato, o falso e o verdadeiro não estão nas coisas (por exemplo, como se o que é bom fosse diretamente verdadeiro, e o que é mau, falso), mas estão no pensamento discursivo, e, a respeito das coisas simples e dos “o que é”, nem sequer no pensamento discursivo.

[1027b 28] Tudo que é preciso estudar a respeito deste tipo de ente (e de não-ente), devemos examinar depois. Visto que a conexão e a separação residem no pensamento discursivo, mas não nas coisas, e que este tipo de ente é distinto dos entes preponderantes (pois o pensamento discursivo conecta, ou subtrai, ou o “o que é”, ou que é *de tal qualidade*, ou que é *de tal quantidade*, ou algo diverso), devemos deixar de lado o ente como concomitante e o ente como verdadeiro. De fato, do primeiro, a causa é indefinida, do outro, é alguma afecção do pensamento discursivo, e ambos respeitam ao gênero restante do ente, e não mostram uma natureza que existisse à parte daquilo que é – por isso, devemos deixá-los de lado e investigar as causas e os princípios do próprio ente enquanto é ente. [É evidente, nas discussões em que delimitamos a respeito do “de quantos modos cada um se diz”, que o ente se diz de muitos modos].

NOTAS

Metafísica, Livros IV (Gamma) e VI (Epsilon)

Livro IV (Gamma)

1003b 20: literalmente, “gramática” (*grammatike*), palavra que, à época de Aristóteles, designava apenas a arte de saber ler e escrever.

1003b 33, 1004a 17: Anacoluto no texto original.

1004a 1: lendo *tetheoretai*, com os códices EJG e Cassin-Narcy. Para o significado das siglas das fontes manuscritas, remeto a Ross (1924), página que antecede o texto grego (não consta a paginação convencional) e/ou Jaeger (1957), p. xxii.

1004a 29: “tipo de designação” traduz “*kategoria*”. O uso da palavra “idêntico” (por exemplo) para designar um item que satisfaz os critérios dados por alguma das múltiplas definições desse termo, eis o que é uma “*kategoria*”: uma “predicação”, uma “designação” ou “tipo de designação”, mas não uma “categoria”. Seria absurdo, portanto, traduzir literalmente.

1004a 32: “Impasses” ou “Aporias” é um título pelo qual Aristóteles usualmente denomina o livro III (Beta) da *Metafísica*.

1004b 24: essa ocorrência da palavra “*dynamis*”, que traduzi por “capacidade”, poderia ter sido traduzida igualmente por “habilitação” (ver, num sentido muito semelhante, “*hexis*” em *Partes dos Animais*, 639a 2).

1004b 30: a palavra “ousia”, neste contexto, parece ser mais adequadamente traduzida por “realidade”.

1007b 33: lendo o texto com Cassin-Narcy e a maior parte das fontes manuscritas, contrariamente a Ross e Jaeger, que preferiram a lição de Ab.

1008a 19: “afirmar separadamente” quer dizer *afirmar cada uma das contraditórias separadamente*, isto é, afirmar “ x é P”, e depois afirmar “ x não é P”, mas não dizer que “ x é P e não é P”. Ver o uso de “*diairesis*” em *Ref. Sofisticas* 169a 25 ss.

1008b 4-5: Aristóteles quer dizer: o enunciado “a natureza dos entes é de tal tipo (de modo que eles ao mesmo tempo são e não são)” é verdadeiro ou falso?

1009b 2-3: uma tradução mais literal seria: “por multitude e pouquidade”.

1009b 30-31: é intraduzível em português o jogo de palavras utilizado pelos sofistas, ao qual Aristóteles alude: “*allophroneo*” e “*paraphroneo*” são os verbos traduzidos por “delirar”, os quais se formam com prefixos aplicados sobre o verbo “*phroneo*”, que significa “pensar”; “*allophroneo*” quer dizer “pensar outras coisas”, “pensar diversamente”, no sentido de “variar, delirar”.

1010a 31-32: tradução alternativa: “... absolver a estes [*sc.* os sensíveis] devido àqueles [*sc.* os astros eternos] do que acusar aqueles [*sc.* os astros eternos] devido a estes [*sc.* os sensíveis]”. Os pronomes “estes” e “aqueles”, neste caso, não se determinam pela referência anafórica a elementos já mencionados no texto. Trata-se de um uso técnico dos pronomes, presente também em Platão: o pronome “estes” se refere às coisas sensíveis deste mundo, ao passo que “aqueles” refere-se às coisas inteligíveis e eternas.

1010b 2: lendo o texto conforme Cassin-Narcy e a tradição dos manuscritos, sem a adição de Ross, que me parece desnecessária para a compreensão da sintaxe e do argumento.

1010b 29-30: variante de tradução: “não é verdade que será assim e não assim”.

1011a 5: lendo o texto dos códices, sem a emenda de Richards, aceita por Ross. O participio futuro (“κρίνειν”), proposto por Richards, daria mais ênfase ao argumento; no entanto, o mesmo argumento pode ser desenvolvido com o participio presente (“κρίνων”), que consta na tradição manuscrita.

1011a 28-29 ss.: julgo que esta frase, iniciada pela conjunção “πέί”, introduz uma *explicação* para aquilo que foi dito antes, sob o tom de uma *concessão parcial* ao argumento adversário, e subentende o mesmo “υδέχεται” de 1011a 25-26. Para uso semelhante da conjunção “πέί”, ver 1011a 10. Outros tradutores julgam que tal frase expressaria a *prótase* para uma nova apódose, que viria em 1011a 34. No entanto, precisam fazer mais rodeios do que eu fiz, para suplementar aquilo que julgam estar subentendido na letra do texto.

1012a 12: isto é, os entes aumentariam em metade e resultariam em 150% do montante inicial.

1012a 14: “isso” (“τούτο”), a saber, essa nova negação, que nega o intermediário em relação à afirmação e à negação (cf. Kirwan).

1012a 23-24: há duas possibilidades de compreensão sintática: (i) “ον τὸ ὄνομα σημειῖν” seria uma oração relativa adjetivando diretamente “λόγοι”, que seria o antecedente do pronome relativo “ον”; (ii) o antecedente do pronome relativo “ον” seria um “τούτου” oculto, mas (ii.a) este antecedente seria complemento do sujeito “λόγοι”, (ii.b) ou seria complemento do predicativo “ὁ ρισμός”. Inclino-me mais para a leitura (i). Em favor dela, ver 1045a 27. No entanto, julgo que (ii.a) é a menos adequada. Para (ii.b), a tradução seria “o enunciado será definição daquilo de que o nome é sinal”.

1012b 5-6: “conforme foi dito nas discussões acima”: ver 1006a 18-21.

1012b 9: lendo o texto dos manuscritos EJ, com Cassin & Narcy. O texto é difícil e ainda não decidi em última instância qual é a melhor lição a ser adotada. Entendo a frase como Kirwan: “se afirmar o verdadeiro nada mais é senão negar o falso”.

Livro VI (Epsilon)

1026a 14: lendo “ἀχωρίστα” (códices), e não a correção “χωριστά”, proposta por Schwegler e adotada por Ross e Jaeger. Décarie (1954/85) oferece boas razões para manter a lição dos códices. A sintaxe é plenamente inteligível com a lição dos códices e está de acordo com os padrões de expressão do grego: a primeira sentença introduz a caracterização do objeto da ciência da natureza, afirmando *com ênfase* que ele não é separado (“χώρισταμέν”), mas *antecipando* que, ao contrário do objeto da matemática, que *também* não é separado, ele não é imóvel (“ἔλλ’ οὐκ ακίνητα”); a segunda sentença reforça a idéia, numa espécie de construção em “quiasmo”: sobre o objeto da matemática, afirma-se *com ênfase* que ele, contrariamente ao objeto da ciência da natureza, é imóvel (“κίνητα μέν”), e acrescenta-se que, igualmente ao objeto da ciência da natureza (e, por antecipação, diversamente do objeto da filosofia primeira) ele não é separado (“οὐ χωριστόν δέϊσώ”). É óbvio que o sentido de “χωριστόν” neste contexto não contempla o modo de existência das *ousiai naturais*: trata-se de uma *separação* atribuída apenas às *ousiai* supra-sensíveis; mas isso ocorre em diversos outros textos (por exemplo, 1069a 34) e não é nenhuma aberração.

1026b 4: o termo “*symbebekos*” está aqui sendo usado, mas não mencionado.

1026b 13: segui a lição de Ross (“ὄνομα τι”), mas é preciso ressaltar que a lição “ὄνόματι” seria igualmente boa.

1027a 31-32: a expressão adverbial “μέν κατα συμβεβηκόη” modifica os participios (“γιγνομένου και φθειρομένου”), mas não o infinitivo “ἔλκει”. A esse respeito, concordo com Williams (1986), 181-2, e discordo de todas as traduções que consultei (Ross, Kirwan, Yebra).

1027b 29: alternativa de tradução: “a respeito do que é (e não é) assim desse modo”.

1027b 31: alternativa de tradução: “o ente que é deste modo é um ente diverso dos entes preponderantes”.

GLOSSÁRIO

aitia, aition. Traduzi “*aitia*” e a maior parte das ocorrências de “*aition*” por “causa”. Talvez essa tradução seja insatisfatória. No entanto, não vejo razão suficiente para adotar a alternativa “*explanação*” ou “*explicação*”, preferida por quase todas as traduções inglesas mais recentes (“*explanation*”). Não devemos pensar em “causa” apenas conforme o “modelo bola-de-bilhar”, nem apenas como fator antecedente capaz de produzir suficientemente seu efeito. Os dois termos *podem* designar essa noção de causa, mas contemplam um leque maior de acepções, abrangendo de maneira bastante clara toda e qualquer condição que se verifique necessária ou relevante para a produção de um efeito qualquer. Por outro lado, “*aition*” tem alguns usos peculiares. Em 1006a 18, 25, “*aition*” é usado em uma acepção trivial, comum na linguagem jurídica: “responsável”, “que se pode acusar de”, “a que se pode imputar”. No capítulo E-3, esse uso trivial parece-me estar na raiz de um uso peculiar, filosoficamente relevante, que a tradução por “causa” corre o risco de obscurecer: em 1027a 8, 29, 32 e b 13, trata-se daquilo que é suficientemente responsável pela produção de um efeito, isto é, aquilo que, longe de ser mera condição necessária, responde plenamente pelo *porquê*. Assim, em 1027b 13, traduzi “*aition tou*” por “causa responsável por”.

choriston. Traduzi por “separado”, embora com grande descontentamento. Devo observar que, em quase todas as ocorrências nos livros IV e VI (1005a 10, 1026a 8, 9, 11, 14, 15, 16), “*choriston*” reporta-se ao modo de existência da *ousia* supra-sensível. No contexto da “semântica ontológica” envolvida na teoria da predicação, “*choriston*” tem outro significado (ver Angioni [2006], p. 112, e Angioni [1998], p. 89-93). Ainda não atinei perfeitamente com as relações exatas entre essas duas esferas de sentido do “*choriston*”: trata-se de um tema difícil, que merece árdua e paciente pesquisa. Apenas após etapas mais satisfatórias dessa pesquisa poderia arriscar-me a propor uma tradução alternativa, que substitua os termos tradicionais “separado” e “separável”.

dianoia. Uma solução protocolar para a tradução desse termo seria “pensamento”. Mas “pensamento” em que sentido? “Pensamento” como ato ou evento mental, pelo qual pensamos algo: talvez em 1025b 17 seja esse o sentido; ou então “pensamento” enquanto “concepção de mundo”, etc., tal como dizemos em frases como “o pensamento de Aristóteles, o pensamento de Platão”: esse parece-me ser o sentido em 1009a 16 (ver abaixo); ou ainda, pensamento como faculdade ou capacidade de pensar: esse parece-me ser o sentido em 1009a 4, 1012a 2, e em todas as ocorrências no capítulo E-4 (1027b 27, 28, 30, 33, 1028a 1). Nestas últimas, porém, considere oportuno acrescentar um adjetivo para dar conta da relevância do prefixo “*dia-*”, pois este sugere que a capacidade de pensar procede por meio do discurso, compondo e separando os termos em sentenças predicativas. Assim, traduzi essas ocorrências por “pensamento discursivo”. Há, no entanto, três ocorrências mais difíceis: em 1009a 16, traduzi por “modo de pensar” (o sentido seria o de “pensamento” como “concepção de mundo”, mas considere insatisfatório, no contexto, traduzir apenas por “pensamento”). Em 1025b 6, traduzi por “raciocínio”. Talvez “racionalidade” ou apenas “pensamento discursivo” fossem soluções igualmente satisfatórias. A ocorrência mais difícil, contudo, sucede em 1025b 25: traduzi por “conhecimento racional”, em atenção a exigências do contexto.

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

episteme. Traduza por “ciência” ou “conhecimento”, de acordo com o contexto. Por um lado, a palavra situa-se numa região difusa, entre duas noções: a noção de conjunto de proposições explanatórias a respeito de um gênero de coisas e a noção de estado cognitivo daquele que sabe algo a respeito de um gênero de coisas. Por outro lado, a palavra pode designar, de acordo com o contexto, uma acepção mais estrita e rigorosa de ciência (a ciência conforme os padrões expostos nos *Segundos Analíticos*: uma disciplina limitada a um gênero, do qual demonstra os atributos, a partir de princípios apropriados, etc.), ou uma acepção mais ampla, na qual se incluiria qualquer disciplina que se pronuncia racionalmente sobre um gênero de coisas (incluindo aí as “técnicas” e a “filosofia primeira”).

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

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

logos. Este termo comporta uma pluralidade de sentidos, da qual Aristóteles utiliza-se com tanta desenvoltura que, em alguns trechos de poucas linhas, três delas aparecem quase lado a lado (ver 1012a 19, 21, 23).

(i) Em primeiro lugar, há uma acepção que corresponde mais ou menos à noção de “*horismos*”, e que traduza por “definição” (1004a 25; 1006b 1, 3, 5; 1006b 26; 1007a 30; 1025b 28) ou “enunciado definatório” (1003b 24; 1025b 29; 1026a 3). Para justificativa mais detalhada dessa tradução, remeto a Angioni [2005], p. 151.

(ii) Em segundo lugar, no confronto com os adversários do princípio da não-contradição, “*logos*” comporta o sentido mais preciso de “argumentação” (1006a 14, 23) ou “argumento” (1006a 2, 14, 26; 1007b 23; 1008a 3, b 13; 1009a 3, 6, 16, 22; 1010a 15; 1012a 19, 25; 1026b 15, 20, 22; 1027b 7) – “argumento” não apenas no sentido de *raciocínio (ou silogismo) completo*, constituído por proposições encadeadas logicamente entre si, mas também no sentido de *premissa ou proposição fundamental* a partir da qual se determina um raciocínio ou silogismo completo; esse uso é corrente em português, em frases como “o argumento de fulano é ___”, em que

a lacuna, ao invés de ser preenchida pelo silogismo inteiro, preenche-se com a proposição decisiva para o mesmo.

(iii) Algumas outras ocorrências de “*logos*” talvez pudessem ter sido igualmente traduzidas por “argumento”, mas, em vista de certas peculiaridades do contexto, traduzi todas elas por “enunciado”: 1012a 34, b 1, 14, 16, 20, 21. Não estou absolutamente seguro quanto à maior adequação dessa alternativa. Por isso, convém repetir que esta tradução aqui publicada não almeja ser mais que uma primeira versão provisória.

Enfim, há uma série de ocorrências peculiares:

(iv) Em 1012a 23, “*logos*” tem um sentido muito próximo àquele apresentado em *De Interpretatione* 16b 26 e 17a 11-15 (remeto a Angioni [2006], p. 94); traduzi por “enunciado”.

(v) Em 1004a 33 e 1025b 10, “*logos*” comporta o sentido de “explicação”: uma explicação equivalente a *prestação de contas* (em inglês: “account”; em francês: “rendre compte”).

(vi) Em 1012b 6, “*logos*” parece designar o discurso proferido por Aristóteles nas aulas (conforme expressões como “*en tois physikois logois*”); traduzi por “discussão” ou “discussões” (pois este uso freqüentemente vem no plural); não considero conveniente traduzir por expressões solenes como “tratado”, “obras”. Em 1027b 24, também traduzi por “discussão”, embora pudesse talvez ter traduzido por “argumento”.

(vii) Em 1006b 7, quase mantive minha opção original: “argumentação”. No entanto, parece-me que, nesse contexto, “*logos*” pode vir a designar a própria racionalidade pela qual somos capazes de nos comunicar e formular argumentos através da linguagem articulada. Poderia ter traduzido por “razão”, no sentido de *faculdade da razão*; mas tenho minhas dúvidas; traduzir por “linguagem” também não se me afigurou plenamente satisfatório; considerei a opção “racionalidade”, mas decidi traduzir por “discurso”, no sentido de *faculdade discursiva e racional*.

(viii) Em 1010a 17, “*logos*” tem o sentido de *razão* ou *razoabilidade*, tal como dizemos em frases triviais como “sua mãe tem razão!”.

(ix) No contexto de discussão contra argumentos erísticos, “*logos*” comparece como *tagarelice*, *palavrório vazio*; traduzi por “palavras” (1009a 20) e “palavreado” (1009a 21, 1012a 6).

(x) Em 1011a 12 e 1012a 21, temos as ocorrências mais difíceis. Traduções por “explicação”, “argumento”, “razão”, “discussão” incorreriam em graves riscos. Em 1011a 12, Aristóteles censura os mesmos adversários que, conforme nos diz em 1006a 5-11, exigiam demonstração para tudo. Assim, “*logos*” aqui faz as vezes de “*apodeixis*” (cf. 1011a 13 e 1006a 7-10). Levando em conta que tampouco a demonstração refutativa é uma demonstração positiva do PNC (1006a 11-18), não traduzi por “demonstração”, mas por “fundamento”. As outras opções acima listadas falsificariam, a meu ver, o pensamento de Aristóteles: pois ele admite que o PNC possa ser *discutido*, assim como admite que ele possa ser de algum modo *explicado*, que possamos dele *dar razão* no sentido de *prestar contas*, e que em seu socorro possa vir uma *argumentação* – não apenas a refutação elêntica, mas toda a argumentação subsequente compreendida no livro IV. Mas parece-me mais difícil dizer que o PNC possa encontrar um *fundamento* que lhe sirva de princípio anterior, do qual seria dedutível.

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

onoma. Em 1009a 22, o dativo plural “*onomasin*” aparece num sentido mais trivial, que pôde ser traduzido por “palavras”. Em 1012a 24, razões contextuais me convidaram a traduzir por “nome”. No entanto, nos demais contextos (principalmente em 1006a 30 e 1006b 22), a tradução por “nome” seria precária. Pois “*onoma*” não se reporta simplesmente ao sinal lingüístico que usamos para designar uma coisa; pelo contrário, reporta-se ao inteiro fato lógico-lingüístico, no qual denominamos uma coisa através de um termo qualquer, por pretender que a coisa apresente as propriedades requisitadas para ser assim designada. Mesmo que, em alguns contextos, seja admissível entender que “*onoma*” se reporta precisamente ao sinal lingüístico, não podemos conceber que se reporta apenas ao “nome próprio” da coisa, isto é, à denominação da coisa pelo seu “nome apropriado”, que designa sua essência. Trata-se antes de qualquer denominação, que atribua à coisa uma propriedade qualquer, seja ela concomitante ou essencial (para detalhes, ver Angioni [2006], pp. 48-53). Com relação às ocorrências de “*onoma*” em 1006b 2, 5, 8, 11 e 12, traduzo todas por “denominação”.

pragma. Este termo grego designa, inicialmente, aquilo em que está interessado quem fala ou se pronuncia (para detalhes, ver Hadot [1980]). Foi em atenção a isso que o traduzi, em 1005b 10, por “assunto”. Em outras ocorrências (1006b 11, 1009a 26, 1027b 26), traduzi por “coisa”, inclusive em 1006b 22, trecho no qual há uma oposição relevante entre “*onoma*” e “*pragma*”. Essa opção pareceu-me simplesmente um mal menor, diante da falta de alternativas disponíveis. É oportuno lembrar que, com “*pragma*”, às vezes Aristóteles reporta-se às coisas em si mesmas, em oposição aos sinais lingüísticos usados para designá-las; no entanto, nem por isso ele acredita que pudéssemos ter acesso cognitivo às coisas em si mesmas numa esfera afásica situada aquém da linguagem articulada e denominativa.

semainein. Estou convencido de que a *filosofia primeira* de Aristóteles apresenta-se como uma “semântica ontológica”, na qual Aristóteles procura discriminar as regras pelas quais as formas da linguagem funcionam consistentemente e remetem objetivamente ao mundo (ver Angioni [1999a] e Angioni [2006]). No entanto, o empreendimento aristotélico não passa por nenhuma padronização normativa em sua terminologia. Com isso, quero dizer que é vão tentar encontrar um único significado para o verbo “*semainein*”, que é decisivo nesse empreendimento.

Aristóteles utiliza-se desse mesmo verbo (e eventualmente de outros) para designar operações que, em termos fregeanos, situaríamos respectivamente no terreno do *sentido* e no da *referência*. Mas isso tampouco significa que Aristóteles, por não dispor de uma terminologia padronizada para *marcar* essa distinção conceitual, simplesmente não a tenha concebido, isto é, tenha “confundido”, como metafísico simplório, diversas facetas do problema da significação. Mas como isso nos levaria longe demais, paro de provocar o leitor e declaro sem mais delongas que me pareceu oportuno traduzir as ocorrências de “*semainein*” nos livros IV e VI por “significar”, ou “designar” ou “querer dizer”.

symbebekos, *kata symbebekos*. Para justificativa detalhada da tradução de “*kata symbebekos*” por “por concomitância” e de “*symbebekos*” por “concomitante”, remeto a Angioni [2006], p. 110-1. Remeto também a essas páginas para a elucidação dos diversos sentidos que “*symbebekos*” preserva enquanto *predicado* ou mesmo *propriedade* qualquer que pertence a subjacentes. Além disso, é preciso ressaltar um ponto importante: em 1003a 25 e 1004b 7 (assim como em *Física* II 2, 193b 32-33), “*symbebekos*” (no singular ou no plural) designa as propriedades que se seguem necessariamente da essência de um subjacente e que, se não contribuem para a constituição dessa essência, ao menos contribuem para a sua cognoscibilidade científica (ver *De Anima* I, 402b 16- 403a 2, 402a 8, 15). Não tenho certeza, ainda, sobre a melhor alternativa para lidar com essa diversidade de usos: traduzir uniformemente o termo “*symbebekos*”, para deixar claro ao leitor moderno o quão pouco Aristóteles se preocupava com a padronização normativa de uma terminologia; ou traduzir conforme o sentido em cada contexto, mesmo que isso corra o risco de oferecer ao leitor moderno um texto já muito mastigado pela interpretação, e sem as dificuldades que talvez sejam sentidas por quem lê o grego fluentemente. Em todo caso, adotei soluções diversas para contextos respectivamente diversos; em 1003a 25, desenvolvi o participípio numa oração relativa: “o que decorre”; no entanto, em 1004b 7, traduzi o plural “*symbebekota*” por “concomitantes”. A uniformização da tradução, na verdade, parece-me indesejável, sobretudo porque “*symbebekos*” é um participípio, que ora poderia ser mais bem traduzido por um substantivo, ora por uma oração relativa.

Lucas Angioni

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

theorein. A tradução por “contemplar” não me parece conveniente. “Contemplar” pode ter o sentido mais geral de “observar”, “considerar”, etc.; no entanto, num contexto filosófico, esse termo não consegue evitar a sugestão de uma epistemologia neo-platônica, que me parece estranha a Aristóteles. “Contemplar” pode sugerir uma recepção estática e passiva de um objeto dotado de uma transparência intrínseca e imediata. Mas, na maioria das ocorrências nos livros IV e VI, “*theorein*” quer dizer apenas “considerar como objeto de estudo, de exame, de averiguação”.

theoretikos, theoretike. Pelas razões expostas acima, a respeito de “*theorein*”, seria desastroso traduzir “*theoretikos*” por “contemplativo”, sobretudo no contexto de *Metafísica* VI 1, em que Aristóteles denomina a filosofia primeira como “*theologike*” (“teologia”). Traduzi por “que estuda” ou por “teórico/a” (em VI 1).

BIBLIOGRAFIA

1. Edições críticas e traduções:

- BEKKER, E. (1961). *Aristotelis Opera*, editio altera Olof Gigon, Berlin: Walter De Gruyter.
- CASSIN, B. & NARCY, M. (1989). *La décision du sens* (Le livre *Gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire), Paris: Vrin.
- JAEGER, Werner. (1957). *Metaphysica*, Oxford: Clarendon Press.
- KIRWAN, Christopher. (1993). *Metaphysics - Books G, D and E*. Tradução e comentário, Oxford: Clarendon Press, 2ª edição.
- ROSS, D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, David. (1984). *Metaphysics*, in Barnes, J. (ed.), *The Oxford Revised Translation*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- SANTORO, Fernando (coord.). (s/data). *Metafísica, Livro IV*, disponível no endereço eletrônico <http://www.ifcs.ufrj.br/~fsantoro/ousia>.
- YEBRA, Valentín G. (1982). *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe, Madrid: Gredos, 2ª ed.

2. Bibliografia Secundária:

- ANGIONI, L. (1998). “‘Não ser dito de um subjacente’, ‘um isto’ e ‘separado’: o conceito de essência como subjacente e forma (Æ-3)”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 8, n.º. especial, p. 69-126.
- ANGIONI, L. (1999a). “Princípio da não-contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles”, *Analytica* vol. 4, n.º. 2, p. 121-158.
- ANGIONI, L. (1999b). Resenha de Charles Kahn, *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser* (trad. Maura Iglésias et alli, Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ), *Analytica*, vol. 4, n.º. 1, p. 148-156.
- ANGIONI, L. (2005). *Metafísica de Aristóteles, Livros VII-VIII*, (tradução), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, col. Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução, n.º. 11.
- ANGIONI, L. (2006). *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*, Campinas: Editora da Unicamp.
- AUBENQUE, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BÄCK, Allan T. (2000). *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden: Brill.
- BERTI, Enrico. (1997a). “Philosophie, dialectique et sophistique dans *Metaphysique* Æ 2”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n.º. 201, pp. 379-396.
- BERTI, Enrico. (1997b). *Aristóteles no século XX*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: edições Loyola.
- BERTI, Enrico. (1998). *As Razões de Aristóteles*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: edições Loyola.

- BOLTON, Robert. (1976). “Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics*, II, 7-10”, *Philosophical Review*, LXXXV, n° 4, p. 514-544.
- BOLTON, Robert. (1993). “Aristotle’s Account of the Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 11, p. 121-152.
- BOLTON, Robert. (1994). “Aristotle’s Conception of Metaphysics as a Science”, in Scaltsas, T., Charles, D. & Gill, M. L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 321-354.
- BRUNSCHWICG, J. (1963/1985). “Dialectique et ontologie chez Aristote”, in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliciennes – Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, p. 207-228.
- CELLUPRICA, Vicenza. (1987). “Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione”, *Phronesis*, vol. 32, n° 2, p. 166-187.
- CODE, Alan. (1986). “Aristotle’s Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction?”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n° 3, p. 341-358.
- COHEN, S. Marc. (1986). “Aristotle on the Principle of Non-Contradiction”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16, n° 3, p. 359-370.
- CRIVELLI, Paolo. (2001). *Aristotle on Truth*, Oxford: Clarendon Press.
- DÉCARIE, V. (1954/85). “La Physique porte-t-elle sur des “non-séparés?””, in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliciennes – Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, p. 7-9.
- EBERT, Theodor. (1998). “Aristotelian Accidents”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 16, p. 133-159.

- FREDE, Dorothea. (1985). “Aristotle on the Limits of Determinism: Accidental Causes in *Metaphysics E 3*”, in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/ Bristol: Mathesis Publ./ Bristol Classical Press, p. 207-225.
- FURTH, Montgomery. (1986). “A Note on Aristotle’s Principle of Non-Contradiction”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n°. 3, p. 371-381.
- GOTTLIEB, Paula. (1993). “Aristotle versus Protagoras on Relatives and the Objects of Perception”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 11, p. 101-119.
- HADGOPOULOS, Demetrius. (1976). “The Definition of ‘Predicables’ in Aristotle”, *Phronesis*, vol. 21, n°. 1, p. 59-63.
- HADOT, P. (1980). “Sur divers sens du mot ‘pragma’ dans la tradition philosophique grecque”, in P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin, p. 309-319.
- HAMLYN, D. W. (1961). “Aristotle on Predication”, *Phronesis*, vol. 6, p. 110-126.
- HAMLYN, D. W. (1990). “Aristotle on Dialectic”, *Philosophy*, vol. 60, p. 465-476.
- HINTIKKA, Jaakko. (1973). “Aristotle and the ambiguity of ambiguity”, in *Time and Necessity*, Oxford: Clarendon Press, p. 1-26.
- INCIARTE, Fernando. (1994). “Aristotle’s Defence of the Principle of Non-Contradiction”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 76, p. 129-150.
- IRWIN, Terence. (1981). “Homonymy in Aristotle”, *Review of Metaphysics*, vol. 34, p. 523-544.
- IRWIN, Terence. (1988). *Aristotle’s First Principles*, Oxford: Clarendon Press.

- KAHN, Charles. (1997). *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ.
- KAHN, Charles. (1966). "O Verbo Grego 'Ser' e o Conceito de Ser", in Kahn, C. (1997), p. 1-32.
- KAHN, Charles. (1972). "Sobre a Terminologia para *Cópula e Existência*", in Kahn, C. (1997), p. 63-90.
- KAHN, Charles. (1973). "Sobre a Teoria do verbo *Ser*", in Kahn, C. (1997), p. 33-62.
- KAHN, Charles. (1976). "Por que a Existência não emerge como um Conceito distinto na Filosofia Grega?", in Kahn, C. (1997), p. 91-106.
- KAHN, Charles. (1981). "Alguns Usos Filosóficos do Verbo 'Ser' em Platão", in Kahn, C. (1997), p. 107-153.
- KAHN, Charles. (1986). "Retrospectiva do Verbo *Ser* e do Conceito de Ser", in Kahn, C. (1997), p. 155-195.
- KAHN, Charles. (1988). "Ser em Parmênides e em Platão", in Kahn, C. (1997), p. 197-227.
- LEWIS, Frank A. (1991). *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUKASIEWICZ, J. (1910/79). "Aristotle on the Law of Contradiction", in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, Londres: Duckworth, 1979, p. 50-62. Traduzido em português in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Odysseus, 2005, p. 1-24.

- MADIGAN, Arthur. (1984). “*Metaphysics E 3: A Modest Proposal*”, *Phronesis* vol. 29, p. 123-136.
- MANSION, A. (1956/85). “L’objet de la science philosophique sùpreme d’après Aristote, (*Métaphysique*, E, 1)” in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliennes – Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, p. 35-52.

- MANSION, A. (1958/85). “Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique d’après Aristote”, in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliennes – Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, p. 53-109. Traduzido em português in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Odysseus, 2005, p. 123-176.

- MATTHEN, Mohan. (1983). “Greek Ontology and the ‘Is’ of Truth”, *Phronesis*, vol. 28, n.º. 2, p. 113-135.

- MODRAK, Deborah. (2001). *Aristotle’s Theory of Language and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.

- MORAVCSIK, J. (1967). *Aristotle on Predication*. *Philosophical Review* 76, p. 80-96.

- OWEN, G. E. L. (1957/86). “Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986, p. 180-199. Traduzido em português in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Odysseus, 2005, p. 187-204.

- OWEN, G. E. L. (1965/86). “Aristotle on the Snares of Ontology”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986, p. 259-278.

- OWEN, G. E. L. (1966/86). “The Platonism of Aristotle”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986, p. 200-220. Traduzido em português in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Odysseus, 2005, p. 205- 233.

- PORCHAT, Oswaldo. (2001). *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo: Edunesp.
- SHIELDS, Christopher. (1999). *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.
- STORCK, Alfredo C. (1999). Resenha de A. Bäck, *Aristotle's Theory of Predication*. *Analytica*, vol. 4, n. 2, p. 179-187.
- WEIDEMANN, Hermann. (1980). “In Defence of Aristotle’s Theory of Predication”, *Phronesis*, vol. 25, n.º 1, p. 76-87.
- WILLIAMS, C. J. F. (1985). “Aristotle’s Theory of Descriptions”, *Philosophical Review*, vol. 94, n.º 1, p. 63-80.
- WILLIAMS, C. J. F. (1986). “Some Comments on Metaphysics E, 2-3”, *Illinois Classical Studies*, vol. XI, p. 181-192.
- WOLFF, Francis. (1997). “Le principe de la *Métaphysique* d’Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n.º 201, p. 417-443.
- ZINGANO, Marco. (1997). “L’homonymie de l’être et le projet métaphysique d’Aristote”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n.º 201, pp. 333-356.
- ZINGANO, Marco. (1998). “Auto-Predicação, Não-Identidade, Separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem”, *Analytica*, vol. 3, n.º 2, p. 241-259.

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

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

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received:

FALTA-NOS: _____

We are lacking:

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA REMESSA

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

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução

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

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 1
Aristóteles – *Física, Livros I e II* (trad. de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 2
Jean-Jacques Rousseau – *Escritos sobre a Religião e a Moral* (trad. de José Oscar de A. Marques et al.).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 3
Friedrich Nietzsche – *A “Grande Política” de Friedrich Nietzsche: Fragmentos* (seleção, introdução e trad. de Oswaldo Giacoia Jr.).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 4
Aristóteles – *Segundos Analíticos, Livro II* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 5
G. W. F. Hegel – Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. *Primeira Parte* – O Direito Abstrato. (tradução, introdução e notas de Marcos L. Müller).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 6
G. W. F. Hegel – Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. *Terceira Parte* – A Eticidade. *Segunda Seção* - A Sociedade Civil. (tradução, introdução e notas de Marcos L. Müller).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 7
Aristóteles – *Segundos Analíticos, Livro I* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 8
Jean-Jacques Rousseau – *Carta a Christophe de Beaumont* (trad. de José Oscar de Almeida Marques).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 9
Aristóteles – *Metafísica, Livros IX e X* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 10
G. W. F. Hegel – Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. *Introdução* – (§ 1-33). (tradução, notas e apresentação de Marcos L. Müller).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 11
Aristóteles – *Metafísica, Livros VII e XIII* (tradução, introdução e notas de Lucas Angioni).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 12
Thomas Hobbes. Elementos da Filosofia. *Primeira Seção. Sobre o Corpo*. Parte I. *Computação ou Lógica*. (tradução e notas de José Oscar de Almeida Marques).

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 13
Epicuro. *Máximas Principais*. (Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes).