

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Fernando Coelho

Uma Tradução Comentada das  
*Categorias* de Aristóteles

Orientador: Prof. Dr. Mauri Furlan

Florianópolis, abril de 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Fernando Coelho

Uma Tradução Comentada das  
*Categorias* de Aristóteles

Orientador: Prof. Dr. Mauri Furlan

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Estudos da Tradução: História, Crítica e Teoria da Tradução.

Orientador: Prof. Dr. Mauri Furlan

Florianópolis, abril de 2009

**Uma Tradução Comentada das *Categorias* de Aristóteles**  
Fernando COELHO

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de  
Mestre em Estudos da Tradução

Área de concentração: História, Crítica e Teoria da Tradução

E aprovada na sua forma final pelo  
Curso de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da

Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, 27 de abril de 2009

---

Prof. Dr. Mauri Furlan  
Orientador

---

Profa. Dra. Cláudia Borges de Faveri  
Vice-Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Mauri Furlan  
Presidente

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréia Guerini

---

Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marie-Hélène Catherine Torres  
(Suplente)

## Agradecimentos

Ao meu γένος

Aos meus φίλοι, ao meu άδελφός

André Luiz Bianco  
Alessandro Pinzani  
Caroline Ferri  
Paulo da Costa Pereira  
Silvânia e Sofia Gollnick

Fabrcício Coelho

Ao meu διδάσκαλος- φίλος Mauri Furlan

À Universidade Pública do Brasil.

## Resumo

A tradução dos textos pertencentes à filosofia antiga em língua grega suscita uma problemática concernente em primeiro lugar aos fundamentos da possibilidade da sua compreensão por leitores do século XXI e, em segundo lugar, aos métodos que podem ser empregados na sua prática. Este trabalho consiste em um experimento tradutório teorizante que se fundamenta, enquanto arte da compreensão de textos, no método de F. Schleiermacher; enquanto descrição dos procedimentos lingüísticos necessários à prática tradutória, na teoria lingüística de J.C. Catford; e enquanto poética, nas reflexões de H. Meschonnic.

Palavras-chave: Hermenêutica, Filosofia Antiga, Lingüística, Ontologia, Aristóteles, História da Tradução.

## Résumé

La traduction des textes appartenant à la philosophie ancienne en langue grecque suscite une problématique qui concerne, en premier lieu, les fondements de la possibilité de leur compréhension par des lecteurs du XXI<sup>ème</sup> siècle et, en deuxième lieu, les méthodes qui peuvent être employées dans sa pratique. Ce travail consiste dans une expérimentation de traduction théorisante qui se fonde, en tant qu'art de la compréhension de textes, sur la méthode de F. Schleiermacher ; en tant que description des procédures linguistiques nécessaires à la pratique de la traduction, sur la théorie linguistique de J.C. Catford ; et en tant que poétique, sur les réflexions de H. Meschonnic.

Mots-clés : Herméneutique, Philosophie Ancienne, Linguistique, Ontologie, Aristote, Histoire de la Traduction.

## Sumário

Agradecimentos, 4

Resumo, 5

Résumé, 6

Introdução, 9

### *Primeira Parte*

#### **1.1. Da filosofia grega, da sua língua e da sua tradução**

1.1.1. Definição dos textos aos quais estas considerações podem aplicar-se, 13

1.1.2. A filosofia como criação dos gregos, 14

1.1.3. A língua da filosofia grega e seus conceitos, 16

1.1.4. A tradução da filosofia, 17

#### **1.2. Aristóteles e sua obra**

1.2.1. Biografia sucinta de Aristóteles, 22

1.2.2. Notícia geral das contribuições aristotélicas, 25

1.2.2.1. Lógica, 25

1.2.2.2. A Filosofia da Natureza, 26

1.2.2.3. Biologia, 27

1.2.2.4. Psicologia, 27

1.2.2.5. Metafísica, 28

1.2.2.6. Ética, 30

1.2.2.7. Política, 31

1.2.2.8. Retórica e poética, 32

1.2.3. O livro das Categorias, 33

1.2.4. Do que trata o livro das Categorias, 35

1.2.5. A presença de Aristóteles, 37

### *Segunda Parte*

#### **2.1. Um método hermenêutico, 40**

2.1.1. Hermenêutica: o caminho da compreensão, 41

2.1.2. A fundamentação, 42

2.1.3. O método, 42

2.1.3.1. A interpretação gramatical, 45

2.1.3.2. Interpretação psicológica e técnica, 46

2.1.4. O problema da objetividade: a discussão contemporânea, 49

2.1.4.1. Dilthey e Betti: em defesa da objetividade, 50

2.1.4.2. Heidegger e Gadamer: a compreensão como uma questão existencial, 52

## **2.2. Uma fundamentação Lingüística, 55**

2.2.1. A contribuição de J.C. Catford, 55

2.2.1.1. A Equivalência, 56

2.2.1.2. A questão do significado, 59

2.2.1.3. As condições da equivalência, 60

2.2.1.4. As mudanças lingüísticas que ocorrem na tradução, 61

2.2.1.5. Os limites da traduzibilidade, 61

2.2.1.6. Transferência como uma alternativa diante da impossibilidade da tradução, 62

## **2.3. Uma poética e um projeto de tradução**

2.3.1. Considerações poéticas, 64

2.3.2. Um projeto de tradução, 67

2.3.2.1. Um projeto para a tradução das *Categorias*, 69

### ***Terceira Parte***

## **3.Tradução e Comentários**

3.1. Introdução geral, 71

3.2. Tradução das *Categorias* (grego, português e latim) e comentários, 72

## **Considerações finais, 193**

## **Referências bibliográficas, 196**



## Introdução

Esta dissertação consiste em uma tradução interlingual comentada de uma obra de filosofia antiga. Adotamos preliminarmente a definição de tradução proposta por Roman Jakobson, a qual parece conformar-se ao entendimento geral e comum do que ela seja: “A tradução interlingual ou *tradução propriamente dita* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua.” (Jakobson, 1969: 65). A tradução realizada aqui, associada a teorias que a fundamentam e explicam, suscitará — e esta é a função principal da tradução, cuja finalidade é instrumental e de apoiar a reflexão sobre o traduzir — comentários que consistirão na exposição dos procedimentos pelos quais se podem encontrar na língua de chegada elementos lexicais e gramaticais que, pela sua equivalência com os respectivos elementos do texto-fonte, legitimam considerar-se o texto produzido como uma *tradução* do original.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa empírica, pois “busca novos dados, novas informações derivados da observação de dados” (Williams e Chesterman, 2002: 58). Verifica-se neste trabalho também uma abordagem interdisciplinar, que consiste em “aplicar conhecimento ganho em outra disciplina a fenômenos tradutórios, embora se considere que os fenômenos tradutórios são um objeto específico, e embora se reconheça que os Estudos da Tradução têm um núcleo teórico central, conceptual e nocional próprio.” (Malmkjaer, 2005: 21)

Traduzir comentando é um procedimento teórico estabelecido nos Estudos da Tradução. Seguindo a classificação de Holmes (Holmes, 1972/1988), esta pesquisa localiza-se nos campos *puro*, *teórico*, *parcial* e, dentro deste, é conjuntamente *restrito ao tempo*, *ao tipo de texto* e *à área*. Pela classificação de Williams e Chesterman, que

definem a tradução com comentários como “uma forma de pesquisa introspectiva e retrospectiva em que você mesmo traduz um texto e, ao mesmo tempo, escreve um comentário sobre o processo de tradução” (Williams e Chesterman, 2002: 07), podemos classificar este trabalho como pertencendo à área de *Análise de Texto e Tradução*.

Objetiva-se compreender a possibilidade e as implicações da tradução de textos de filosofia antiga grega em língua portuguesa, dentro de uma busca de consciência científica dos fenômenos tradutórios nesta tarefa, o que se julga alcançável pelo estudo de teóricos selecionados do campo disciplinar, sem desconsiderar a contribuição de outras disciplinas, e pela reflexão a partir de uma prática teoricamente considerada.

O experimento tradutório será caracterizado *tanto quanto possível* pela analogia etimológica. O propósito consiste em, primeiramente, buscar reconhecer nos principais conceitos do texto de origem a sua composição etimológica. Em se tratando de uma obra de ontologia, o conjunto conceptual nela empregado é grandemente abstrato, mas, não sendo conceitos totalmente novos na língua — ou sendo, pelo menos, conceitos formados a partir de elementos previamente existentes —, isto é, tendo eles outra vida na língua comum, pode-se determinar qual é a relação entre o uso prático ou material de um termo e a sua função abstrata no interior de uma teoria. Isto feito, buscar-se-á formar analogamente conceitos em língua portuguesa a partir da sua etimologia latina, de modo que resgatem, por meio do emprego de radicais ou sufixos originariamente latinos, a relação entre o uso teórico de um termo e o seu uso comum.

A motivação para o empreendimento de semelhante estudo é a constatação — durante o curso de graduação de Filosofia e os estudos da língua grega antiga que o acompanharam, e posteriormente a partir da participação em grupos de tradução da obra de Aristóteles, notadamente com os professores de filosofia antiga da Universidade Federal de Santa Catarina, os Professores Drs. Luís Felipe Bellintani Ribeiro e Arlene Reis — da discrepância existente entre traduções diferentes em língua portuguesa do mesmo texto de origem, e entre traduções em línguas de chegada diferentes, e do afastamento que estas traduções apresentavam em maior ou menor grau quando cotejadas com o texto grego — afastamento e discrepância que produziam

incompreensão e muitas vezes fomentavam nos estudantes certa misologia. Nasceu dessas atividades o sentimento inquisitivo acerca de tais divergências e das suas razões e acerca da tradução de obras tão separadas de nós por obstáculos que, a bem pensar, podem ser apenas aparentemente superáveis, como a distância temporal e cultural que nos separa dos antigos. Tais questões, se não é possível haver para elas respostas idôneas, pelo menos podem ser mais bem compreendidas e explicitadas, e, se o referido estudo da filosofia e da língua grega não nos autoriza a respondê-las, justifica, contudo, este empreendimento experimental que resultará numa tradução o mais possível próxima do original, segundo critérios que adiante serão expostos.

Os principais teóricos a partir dos quais a pesquisa se desenvolve são (1) Friedrich D. E. Schleiermacher, (2) J. C. Catford, (3) Henri Meschonnic e (4) Antoine Berman.

(1) No trato com obras antigas percebemos que, diversamente do que ocorre com obras da nossa língua-cultura, a compreensão e a interpretação devem ser buscadas metodicamente, isto é, faz-se necessário que o tradutor observe um conjunto de regras cientificamente estabelecidas que garantam a objetividade da compreensão e evitem incompreensões. Encontramos na hermenêutica de Schleiermacher uma sistematização de tais diretrizes, que, a despeito da época em que foi desenvolvida e não obstante estarem ultrapassados alguns dos seus pressupostos, podem ser empregados ainda hoje nas suas linhas gerais. (2) Alcançada a compreensão objetiva, a tarefa que se põe agora é a de conscientizar-se dos elementos lexicais e sintáticos do texto-fonte e das suas relações semânticas, para compor a tradução de tal modo que esta possa ser lida como equivalente do texto original. A teoria lingüística de Catford serve a ambas as finalidades: o seu aparelho teórico pode ser usado para a descrição dos fenômenos lingüísticos tanto do original quanto da tradução, assim como para a determinação de critérios de equivalência e dos modos pelos quais ela pode ser estabelecida no procedimento da versão. (3) A atividade tradutória é também atividade produtora de textos, os quais têm as suas implicações para a língua e para a cultura dentro da qual são produzidos. Além da consciência hermenêutica e lingüística necessária à elaboração da tradução, o tradutor deve conhecer o estatuto poético do texto traduzido e o papel transformador que ele, com a sua obra, desempenha na estrutura cultural e lingüística da

sua comunidade. Seguiremos, a este respeito, as reflexões de Meschonnic. (4) Contudo, as traduções podem servir a finalidades específicas. O tradutor pode objetivar recriar uma obra literária, e então os seus critérios de produção deverão atentar para as características artísticas do texto a ser traduzido. Ele pode, por outro lado, querer apresentar ao leitor as idéias contidas no texto original, preferindo a fidelidade ao estilo, e neste caso teremos uma tradução sensivelmente diferente da que será resultado do exemplo anterior. Neste sentido, Berman fundamenta a criação de um projeto de tradução em que se estabeleçam os objetivos da tradução que deve ser produzida, determinando-lhe as conseqüentes características.

Traduzir-se-á o livro das Categorias, atribuído a Aristóteles (384-322 a.C.) e que consiste em uma exposição de um conjunto conceitual de parte da sua ontologia. O texto foi escrito em grego clássico, por volta da metade do século IV a.C., e foi escolhido, em primeiro lugar, por ser uma obra pertencente à filosofia grega antiga; em segundo, por causa da nossa dedicação aos estudos da filosofia de Aristóteles ao longo da graduação em Filosofia; em terceiro, por ser um texto caracterizado sobretudo pela exposição conceitual, o que se presta convenientemente ao nosso propósito.

Os comentários que ilustram algumas escolhas tradutórias, dando-lhe razões, acompanharão a tradução, e serão apresentados juntamente com a ocorrência dos elementos que eles esclarecem. Neles, deve-se pressupor a observância das diretrizes teóricas que estarão expostas no segundo capítulo, uma vez que, por brevidade, serão descritos em cada comentário apenas os procedimentos tradutórios decisivos.

## Primeira Parte

### **1.1. Da filosofia grega, da sua língua e da sua tradução**

#### *1.1.1. Definição dos textos aos quais estas considerações podem aplicar-se*

Se classificarmos esta pesquisa de acordo com o estabelecimento do campo disciplinar dos Estudos da Tradução realizado por Holmes (1972/1988), devemos enquadrá-la nos ramos *puro*, *teórico* e *parcial*, uma vez que objetiva o conhecimento de fenômenos tradutórios sem visar imediatamente à prática, isto é, sem pretender instruir ou formar tradutores; e determinando-a, seguindo ainda o modelo de Holmes, como *restrita ao tempo*, *ao tipo de texto* e *à área*, visto como a tradução à qual se vai proceder é de um texto, respectivamente, da Antigüidade, de filosofia e foi escrito em grego clássico, sugerimos que as reflexões, apresentadas nos comentários suscitados pela tradução, aplicam-se aos textos desse tempo, desse tipo e dessa língua.

O livro que será traduzido foi escrito provavelmente na primeira metade do século IV a.C., ficando a teorização restrita a esta data. Contudo, podemos estender sua aplicabilidade, para diante, até o século VI d.C., e, para trás, até as origens da filosofia (século VII a.C.), em razão da unidade que os historiadores da filosofia reconhecem nas obras de cunho filosófico escritas entre essas datas (Reale, 1997: 40-41). A restrição temporal desta investigação abrange, portanto, todo o período antigo da filosofia e todos os seus filósofos.

A restrição tipológica é a dos textos filosóficos. Definir em que eles consistem, embora com razão desejável, não deixaria de ser uma tarefa temerária. Fique assentado, todavia, que são textos que nos têm sido legados pelas gerações que nos precederam e cujo teor tem sido considerado tradicionalmente como filosófico, conquanto muitas

vezes não se conheça o autor ou ele não seja considerado um filósofo, como é, por exemplo, o caso dos sofistas, cujo papel no desenvolvimento das questões filosóficas, sem que sejam chamados filósofos, vem recebendo o reconhecimento que lhes foram por muito tempo negado (Cf. CASSIN, Barbara. *L'Effet Sophistique*. Gallimard, 1995).

O par de línguas em que consiste a restrição de área é grego clássico-português. Embora a filosofia grega não seja originária da Ática e não tenha sido, por essa razão, iniciada em dialeto ático, foi em Atenas, principal pólis da Ática, que ela, com Sócrates, Platão e Aristóteles, cujas reflexões exerceram perene influência no estabelecimento da linguagem de ciência do Ocidente, atingiu a maturidade que lhe valeu a denominação de clássica. Entendendo-se por língua grega clássica o dialeto ático do grego antigo (Freire, 2001: 247), podemos estabelecer que a restrição de área é, quanto à língua de origem, o grego clássico em sua totalidade, e, quanto à língua de chegada, a língua portuguesa, no dialeto padrão.

### *1.1.2. A filosofia como criação dos gregos*

A filosofia é uma criação do espírito grego. Tales de Mileto, que floresceu por volta de 585 a.C., teria sido, conforme a tradição, o primeiro filósofo. Ele disse, segundo o testemunho, entre outros, de Aristóteles<sup>1</sup> e de Simplício<sup>2</sup>, que a água é o princípio de todos os entes. Com esta primeira proposição, que Hegel dirá que é filosófica porque “através dela se chega à consciência de que o um é a essência” e porque com ela começa “um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível” (Hegel, 1973: 15), Tales e outros gregos a ele semelhantes na preocupação de encontrar o princípio responsável pela gênese e conservação de todos os seres, isto é, da φύσις (ou natureza), — preocupação pela qual foram chamados mais tarde de *fisiólogos* por Aristóteles<sup>3</sup>, — iniciaram, pelo método racional empregado na sua pesquisa e pelo objeto de estudo ao qual se dedicaram, a prática filosófica.

---

<sup>1</sup> *Metafísica*, 983b 11 e 12;

<sup>2</sup> *Física*, 23, 21 (DK 11 a 13);

<sup>3</sup> Cf. *Metafísica*, 986b 12-16.

Já os antigos, porém, se questionavam a respeito da origem da filosofia, se foi um fenômeno exclusivamente grego, ou se os gregos a desenvolveram a partir das atividades teóricas aprendidas de povos mais antigos do Oriente. Tal filiação oriental, no entanto, não granjeou muitos defensores, cujos argumentos se enfraquecem ante um fato amplamente reconhecido: embora os povos orientais tivessem desenvolvido certos hábitos científicos e reflexivos ao longo da sua história mais extensa que a grega, nunca puderam separá-los de finalidades práticas ou religiosas, enquanto na Grécia a reflexão teórica alcançou rapidamente uma autonomia cuja característica distintiva era o *λόγος*, que posteriormente se traduziria em latim por *ratio*, razão. A respeito deste fato, Reale escreve:

De fato, foi precisamente a filosofia que criou estas categorias e esta lógica, ou seja, um modo de pensar totalmente novo, e foi a filosofia que criou, em função destas categorias, a própria ciência e, indiretamente, algumas das principais conseqüências da ciência. E reconhecer isto significa reconhecer aos gregos o mérito de ter contribuído excepcionalmente para a história da civilização. (Reale, 1997: 12)

A autonomia da razão, ou a razão como critério último, é a inovação mais característica da contribuição da qual fala Reale, característica definidora da filosofia, que era inexistente nas manifestações teóricas dos outros povos. É esta a opinião mais aceita entre os historiadores da filosofia, que assim radicam no povo grego a sua invenção, desconhecida de povos mais antigos: “A especulação filosófica propriamente dita não parece ter sido cultivada no Antigo Oriente” (Santos, 1961: 21). Ao contrário, segundo John Burnet, é apenas mais tarde, quando surge entre os judeus e os sacerdotes egípcios uma disputa acerca da pretensa descoberta da filosofia por seus respectivos povos, “que temos afirmações claras no sentido de que ela teria vindo da Fenícia ou do Egito.” (Burnet, 1994: 26) Igualmente, ainda segundo Burnet, não se deve pensar que a filosofia se instalou na Grécia proveniente da Índia: “Ninguém atualmente sugeriria que a filosofia grega veio da Índia e, na verdade, tudo leva à conclusão de que a filosofia indiana se manifestou sob a influência grega.” (Burnet, 1994: 27)

Os gregos, apesar da fragmentação territorial e política que os caracterizava, formavam, contudo, uma comunidade lingüística, que, na sua forma de vida, produziu a sua particular representação do mundo a partir da sua experiência dele. Na sua língua, conformando-se com o lugar da vida, com seu tempo, suas práticas, sua moral e sua organização política e econômica, o seu *mundo* se expressava, tomava forma,

comunicava-se. Não seria exagerado dizer, com Francis Wolff, que a sua linguagem *fazia* o seu mundo:

A linguagem é, portanto, reflexionante e totalizante. É, ao mesmo tempo, aquilo *pelo* que necessariamente se pensa e aquilo *em* que se pensa todas as coisas — por conseguinte, aquilo pelo que e aquilo em que ela própria é pensada. Isso pode ser dito numa palavra: a linguagem *faz* mundo. Pois o mundo pode também ser considerado como tudo o que está fora de nós *e* ali onde necessariamente estamos. (Wolff, 1999: 9 e 10)

Nesse sentido, é preciso reconhecer à língua grega, — na qual e pela qual a filosofia se formou, — na sua relação com as circunstâncias históricas do momento dessa criação, um poder genético conceitual e estrutural do pensamento grego, abstraído da sua realidade material, que, como se verá mais adiante, ultrapassou as fronteiras gregas e se estendeu impondo-se ao Ocidente como o modo científico por excelência, conservando, sem embargo das novas culturas a que se ia sobrepondo, a sua especificidade.

### *1.1.3. A língua da filosofia grega e seus conceitos*

Com a filosofia os gregos criaram os conceitos da filosofia. Conquanto mantivessem contato com outras comunidades lingüísticas, o estudo da língua grega nos mostra que os conceitos da filosofia não são, em geral, estranhos à língua comum, e que tampouco foram importados de outras línguas, mas que foram retirados do léxico comum e geralmente material da língua popular. Segundo Zeller, principalmente na infância da filosofia, os conceitos filosóficos estavam ligados estreitamente às expressões lingüísticas comuns, e, no momento do nascimento da filosofia, assim como era pouco comum o conhecimento de línguas estrangeiras pelos gregos, assim também a atividade dos intérpretes se limitava ao âmbito do comércio e à explicação das curiosidades. Ademais, nada que mereça confiança nos é dito pelos antigos a respeito do uso na Grécia de textos orientais ou de suas traduções (Zeller, 1943: 62).

Além de se utilizarem termos que já tinham sentido abstrato, porém mudados segundo a conveniência de cada nova teoria, dois métodos se podem observar na formação do léxico filosófico grego, quando se compulsam os textos filosóficos, cotejando-os com outros documentos da língua. O primeiro consiste na abstração



metafórica, entendida como o uso de uma palavra extraída de um contexto material ou não filosófico para designar uma concepção abstrata/filosófica. Por exemplo, o termo οὐσία, que tem na língua comum o sentido de *fortuna, riqueza*, é utilizado por Aristóteles, no interior da sua ontologia, como *entidade, substância, essência*. O segundo método consiste na composição de novos conceitos pela justaposição de elementos já existentes, procedimento que, sendo natural à índole da língua grega, não é exclusivo da linguagem filosófica.

Assim, a língua da filosofia é grega a princípio: os primeiros filósofos produziram o seu léxico, segundo a sua necessidade, a partir da língua comum, mas a modificaram num sentido importante. Uma vez que na tradição filosófica é costume retomar as categorias dos filósofos anteriores, os conceitos da filosofia não se alteram ao longo do tempo, como acontece na língua popular, pois que se fixaram no texto e têm como guardiães a tradição e os professores, que conservam a inteligência dos sistemas e de seus conceitos. Quando muito, um conceito antigo recebe nova interpretação ou novo sentido dentro de um sistema novo, como, por exemplo, o conceito *dialética* é usado de forma diferente por Platão, Aristóteles e Hegel, o que não impede, contudo, a nossa compreensão do que ele significa para cada uma destes filósofos. E, uma vez que a prática da tradução de textos filosóficos, iniciada pelos romanos, tem privilegiado o aspecto etimológico na escolha e formação dos conceitos na língua de chegada, o que tem provado ser de utilidade para a inteligibilidade das concepções originais, a observância dessa tradição deve nortear a nossa prática tradutória, nos termos que serão apresentados mais adiante.

#### *1.1.4. A tradução da filosofia*

A tradução, introduzindo numa comunidade as criações do espírito de outra, promove o enriquecimento da cultura da língua de chegada, por se lhe apresentarem produções que ela nunca pôde de si mesma desenvolver (cf. a poética de Meschonnic no segundo capítulo). Há dois modos diferentes, segundo Schleiermacher, pelos quais se pode dar a recepção do particular estrangeiro por meio da tradução: ou se move o leitor em direção ao autor estrangeiro, ou, imobilizado que fica aquele, este é trazido ao leitor

(Schleiermacher, 2001: 43 *et passim*). No primeiro caso, na tradução se mantêm as especificidades da cultura e, tanto quanto possível, as características lingüísticas da obra original, que são inexistentes na comunidade do leitor, o qual é então levado a considerar os fenômenos culturais de outra comunidade, ainda que na sua própria língua, ligeiramente modificada.

A atitude estrangeirizante se pode observar nas primeiras traduções feitas em Roma de obras gregas, por volta do século III a.C. Lívio Andrônico traduziu nesse período a *Odisséia*, iniciando a prática tradutória culta no Ocidente. Foi então que os romanos começaram a ter contato com a riqueza intelectual dos gregos, pelas suas obras literárias, seguindo-se à tradução da epopéia de Homero a poesia dramática (comédia e tragédia), a poesia lírica e a filosofia (Furlan, 1984: 26).

Se há razões evidentes que justificam a tradução de obras de recreação, voltadas ao entretenimento, às quais não se levantou pronta objeção entre os estudiosos romanos, que, tendo tido contato com a filosofia grega, a cultivavam, levantou-se a questão a respeito da tradução dos textos filosóficos. Nos *Acadêmicos Posteriores*, Cícero refere a resposta de Varrão ao ser questionado acerca da prática de traduzir a filosofia grega em latim:

Vendo que a filosofia tem sido tratada com o maior zelo em letras gregas, julguei que, se alguns dos nossos fossem tomados pelo gosto dela, — se fossem conhecedores das matérias gregas, — prefeririam ler as obras gregas às nossas, se não detestassem as artes e disciplinas dos gregos a ponto de não cuidarem nas coisas que não podem ser compreendidas sem alguma erudição grega. Portanto, não quis escrever o que não pudesse ser compreendido pelos indoutos ou que os doutos não quisessem ler.<sup>4</sup>

Esta resposta de Varrão, embora talvez não representativa de um consenso, informa-nos em que termos a questão da tradução da filosofia grega em latim era tratada no momento em que sua prática começava a estabelecer-se. Enquanto a tradução da literatura não filosófica encontra justificação no público leitor (ou na audiência de uma representação teatral, por exemplo), as obras de teor filosófico, de acordo com o argumento de Varrão, são lidas somente por aqueles que se interessam pelas questões filosóficas, e estes, naquele tempo, conheciam o grego. Donde surge o paradoxo: o

---

<sup>4</sup> Cícero, *Acadêmicos Posteriores*, I, 4, 4 – I, 5, 1.

único leitor provável de uma obra filosófica traduzida em latim é-o porque conhece grego, e por isso mesmo preferiria ler o original a uma tradução que se lhe apresentasse. Ao final de sua argumentação, Varrão diz como aconselha aos seus amigos quando demonstram interesse pelos estudos filosóficos: “Mando-os à Grécia, isto é, mando irem aos gregos, para que bebam das fontes preferencialmente aos regatos que delas derivam.”<sup>5</sup> Ao que Cícero responde, como para resolver o paradoxo:

Uma causa provável de fato referes: os que são instruídos preferirão ler os textos gregos, e os que não são não desejarão nem mesmo ler a tradução. Mas não me provas muito bem: ao contrário, tanto os que não podem ler os originais desejarão ler a tradução, quanto os que podem ler os textos gregos não a desprezarão. Qual é a causa por que os instruídos em letras gregas lêem nossos poetas e não leriam nossos filósofos?<sup>6</sup>

Para Cícero não valem os impedimentos aduzidos por Varrão: nada obsta a que os homens versados em grego leiam textos filosóficos em latim, deleitando-se igualmente com eles, como se comprazem em ler os poetas; e não é impossível que homens que desconheçam o grego se interessem em ler obras filosóficas.

A discussão, porém, não é a respeito da possibilidade ou do modo de traduzir os textos gregos. Os interlocutores do diálogo parecem concordar que os textos de filosofia grega podem ser traduzidos em latim, e se se objeta à prática da tradução, não é senão por razões que lhe são exteriores ou circunstanciais. A querela não é concernente aos problemas lingüísticos e culturais implicados, mas à utilidade ou conveniência de se terem vertidas em latim as teorias gregas.

No Renascimento, porém, quando as línguas vulgares estavam estabelecendo-se e o seu uso começava a estender-se e firmar, a proposta de traduzir filosofia grega em romance produziu uma discussão até então desconhecida. De fato, se os antigos romanos traduziam os gregos julgando ser a sua língua capaz e digna de receber e dizer as criações dos filósofos gregos, e se essa crença permaneceu constante enquanto o latim foi a única língua da prática de cultura na Europa, quando o cultivo das línguas neolatinas pelos poetas começou a anunciar a sua capacidade e riqueza, muitos foram os que as julgaram idôneas a traduzir filosofia, e muitos se opuseram a essa pretensão. Um

---

<sup>5</sup> Idem, *ibidem*, I, 8, 2 e 3;

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*, I, 10, 1-8.

exemplo dessa discussão e os termos em que ela se deu se lêem no *Diálogo das Línguas*, escrito por Sperone Speroni, em 1542. Um argumento interessante e, a nosso ver, aplicável ao nosso tempo é apresentado por um dos interlocutores, chamado Peretto e representante do aristotelismo heterodoxo, em resposta à tese de Lascari, que defendia, de um ponto de vista humanista, a indissociabilidade entre as coisas e as palavras, segundo a qual “transferir Aristóteles da língua grega à lombarda seria como transplantar uma laranjeira ou uma oliveira de uma horta bem cultivada para um bosque espinhoso.” (Speroni, 2006: 239) No fim da sua resposta, Peretto diz:

Portanto, traduzindo-se aos nossos dias a filosofia, semeada por nosso Aristóteles nos bons campos de Atenas, da língua grega à vulgar, não seria jogá-la entre pedras, em meio a bosques, onde se faria estéril, mas tornar-se-ia de distante próxima, e de forasteira, que é, cidadã de todas as províncias. Talvez, da mesma forma como algum mercador traz, para nossa utilidade, especiarias e outras coisas orientais da Índia para a Itália, onde por ventura são melhor conhecidas e tratadas do que são lá por eles, que além-mar as semearam e colheram, semelhantemente, as especulações de nosso Aristóteles se nos tornariam mais familiares do que agora são, e ser-nos-iam mais facilmente compreendidas, se algum douto homem as traduzisse do grego ao vulgar. (Speroni, 2006: 239)

Quando se atenta para o contexto do diálogo, em que a filosofia grega era estudada mormente nas traduções latinas, e para o fato de que o latim havia muito deixara de ser uma língua natural e nativa, tendo sido suplantado pelos romances e limitando-se aos círculos intelectuais e ao clero, o argumento da *proximidade* e da *facilidade de compreensão* se tornam mais significativos, uma vez que a língua efetivamente falada não era o latim, mas os diversos romances que dele se desenvolveram pela Europa. Ler Aristóteles em vulgar torná-lo-ia mais próximo e a compreensão da sua doutrina dar-se-ia mais facilmente. Ademais, ainda segundo Peretto, as traduções vulgares seriam de utilidade para o avanço dos estudos filosóficos, porque poupariam aos estudantes o longo tempo empregado no aprendizado das línguas clássicas, tempo em que o espírito é ainda jovem e mais vigoroso, e que por isso deveria ser aproveitado antes com a própria filosofia, ocupação então considerada mais digna e valiosa do que a das línguas. Lascari, porém, não se convence, objetando:

Línguas diferentes estão aptas a representar concepções diferentes; umas, as concepções dos doutos; outras, as dos ignaros. A grega realmente condiz tanto com as ciências que a própria natureza e não a intenção humana parece que a criou para representar os significados daquelas. (...) (Speroni, 2006: 239-241)

Argumento extremista, que reserva à língua grega o privilégio de teorizar; a ser acatado, nem mesmo em latim se deveria fazer ciência ou filosofar. Sua importância em ser citado aqui está na resposta que ele suscitou a Peretto, com a qual não é difícil concordar:

Prefiro antes acreditar em Aristóteles e na verdade de que nenhuma língua do mundo, seja qual for, pode ter por si só o privilégio de significar as concepções da nossa alma, mas que tudo consiste no arbítrio das pessoas. De forma que quem quiser falar de filosofia com palavras mantuanas ou milanesas não poderá ser refutado com mais razão do que lhe seja refutado o direito de filosofar e entender a causa das coisas. Verdade é que, pelo fato de o mundo não ter o costume de falar de filosofia senão em grego ou em latim, logo acreditamos que não se possa fazê-lo de outra maneira. (Speroni, 2006: 241)

Não é difícil também perceber que foi esta a opinião que veio aos poucos convencendo os estudiosos da filosofia em todo o mundo e que se foi impondo de tal maneira, que a prática atual de traduzir filosofia, seja antiga, seja contemporânea, e em todas as línguas para as quais haja um tradutor, já não é questionada pelos filósofos, os quais não só desejam traduções, como também as praticam.

## 1.2. Aristóteles e sua obra

*“Dominou a Antigüidade como um colosso. Nenhum homem antes dele havia trazido tanto saber. Nenhum homem depois dele podia esperar igualar seus feitos.”<sup>7</sup>*

### 1.2.1. Biografia sucinta de Aristóteles

As biografias modernas de Aristóteles, se diversificam umas das outras, não é em aspectos importantes da sua vida, mas na quantidade de detalhes ou de informações adicionais relacionadas às suas obras. Esta semelhança na narração dos eventos, que se pode verificar em David Ross, Jean Brun, Giovanni Reale, John Ackrill e Jonathan Barthes, apenas para citar alguns célebres estudiosos de Aristóteles, resulta do fato de que as suas narrações se baseiam principalmente num só relato, a saber, o famoso e controvertido livro de Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. O próprio David Ross, eminentíssimo estudioso da obra aristotélica, reconhece que Diógenes Laércio é “a principal autoridade para a vida de Aristóteles” (Ross, 1923/1995: 16). O livro de Diógenes Laércio é controvertido porque, além de ter sido escrito por volta do século III d.C., ou seja, cerca de cinco séculos depois da existência de Aristóteles, constatam-se nele freqüentes incoerências, e grande parte das fontes mais antigas de que se utilizou o autor se perderam, de modo que não nos é possível verificar a fidedignidade das citações. Mas é quase tudo o que temos. Não tendo Aristóteles escrito uma autobiografia, e havendo-se o mais que se escreveu a respeito dele, na sua época, perdido, não podemos senão, se tencionamos conhecer alguns aspectos da biografia deste grande homem, recorrer a Diógenes Laércio, sem prévias condenações de impostura, mas agradecidos do grande serviço que nos prestou reunindo quantas informações lhe foi possível obter. Deste breve relato fundado principalmente em Diógenes Laércio, constam também úteis detalhes extraídos do livro supracitado de David Ross.

Aristóteles nasceu em 384 (ou 383) a.C. em Estagira, uma pequena cidade situada ao norte da Grécia, na Calcídica, que, estando embora sob o domínio da Macedônia, era de colonização grega e falava uma variedade do dialeto jônico. Seu pai, Nicômaco, era

---

<sup>7</sup> BARNES, Jonathan. Aristóteles. Madri: Cátedra, 1993. 3ª edição, p. 11.

médico e esteve a serviço do rei macedônio Amintas II, em cuja corte habitou. É provável que o interesse de Aristóteles pela biologia em geral se deva aos ensinamentos que seu pai lhe transmitiu, observando a tradição dos asclepíades, pela qual os filhos eram iniciados no mister médico pelos pais.

Aos dezessete anos Aristóteles se muda para Atenas, buscando aprimoramento para a sua formação; entra para a Academia de Platão, e deve permanecer sob as suas orientações por dezenove anos. A inteligência e a originalidade da personalidade de Platão devem ter sido fundamentais no desenvolvimento do gênio de Aristóteles. Acerca dessa relação, Ross escreve:

Era impossível que uma mente tão poderosa aceitasse implicitamente todas as doutrinas de Platão. Diferenças fundamentais em pontos importantes tornaram-se gradualmente mais aparentes para Aristóteles. Mas das suas obras filosóficas, diferentemente das científicas, não há nenhuma página que não traga a impressão do platonismo. (Ross, 1923/1995: 2)

A relação entre Platão e Aristóteles parece ter sido cordial e respeitosa. Quanto a Aristóteles, embora o tenham acusado de insolência contra seu mestre, há mostras de grande respeito e amizade por Platão, como quando, na *Ética a Nicômaco*, sendo preciso criticar a teoria das Idéias, diz que Platão e a verdade são amigos, mas que esta é mais digna de ser honrada pelos que filosofam<sup>8</sup>. Da parte de Platão, parece ter havido distinção dos méritos de Aristóteles, a quem ele teria chamado de “o leitor” (ὁ ἀναγνώστης) e de “a inteligência da escola” (ὁ νοῦς τῆς διατριβῆς).

Com a morte de Platão, em 348/347, e com a sucessão do comando da Academia passada a seu sobrinho Espeusipo, cujas tendências filosóficas desagradavam a Aristóteles, este abandona a Academia, no que se faz acompanhar do discípulo Xenócrates, e se estabelece em Assos, a convite de Hérmiás, um antigo estudante da Academia, que, tendo sido escravo, se tornou senhor de Assos e de Artanéia. Aristóteles permanece aí durante três anos e casa-se com Pítias, uma filha adotiva de Hérmiás, com a qual teve uma filha. Mais tarde, tendo morrido Pítias, Aristóteles tem um relacionamento com Herpílis, e com esta foi pai de Nicômaco, a quem dedicaria o seu trabalho mais importante de ética. No seu testamento, reproduzido em Diógenes

---

<sup>8</sup> *Ética a Nicômaco*: 1096<sup>a</sup> 12-17

Laércio, Aristóteles ordena que, onde quer que o sepultem, levem para aí os ossos de Pítias, conforme suas instruções.

Em 343/342, Filipe convida Aristóteles a encarregar-se da educação de seu filho Alexandre, que tinha então treze anos. Aristóteles aceita e vai residir em Pela, onde estava sediada a corte de Filipe. Pouco se sabe da relação entre pupilo e preceptor, sendo apócrifas as duas cartas que nos chegaram por intermédio de Plutarco. É sabido o gosto e admiração de Alexandre pela *Ilíada*, e Aristóteles lhe teria revisado uma versão. Consta, ademais, que Aristóteles compôs duas obras para Alexandre, uma sobre a monarquia, outra sobre as colônias, e, uma vez que este estava destinado a exercer as funções de governante, é de supor que o tema geral das instruções fosse político.

Morrendo Filipe em 337/336, Alexandre ascende ao trono, e Aristóteles regressa a Atenas. Na região dos bosques consagrados a Apolo Lício e às Musas, entre o monte Licabeto e o rio Ilisso, — lugar que fora muito freqüentado por Sócrates, — Aristóteles sedia uma nova escola, chamada “Liceu” em razão do lugar, assim como a escola de Platão fora nomeada “Academia” por se situar nas imediações do jardim dedicado ao herói ateniense Academo. A essa altura, o pensamento de Aristóteles já alcançara a autonomia intelectual que caracterizou a diferença doutrinal observável entre a sua escola e a do seu ingente mestre. Seu hábito de caminhar pelos pórticos dos edifícios ou entre as árvores com seus alunos rendeu-lhe (e à sua filosofia) o designativo de “peripatético”, adjetivo que se refere a *περίπατος*, termo grego que significa “passeio”. É provável que Aristóteles tenha reunido um grande número de livros e um considerável material de pesquisa, dada a sua inclinação à investigação empírica e a crível ajuda financeira oferecida por Alexandre, ou, como Ross escreve:

Diz-se que Alexandre lhe deu 800 talentos para capacitá-lo a formar esta coleção, e que pôs todos os caçadores, passarinhos e pescadores do império macedônio sob a ordem de reportar a Aristóteles quaisquer materiais de interesse científico que eles observassem. (Ross, 1923/1995: 5)

O período em que Aristóteles chefiou o Liceu foi o mais profícuo e importante da sua atividade. Aproveitando, provavelmente, as aquisições de seus alunos, Aristóteles delineou a classificação das ciências que parcialmente se mantém ainda hoje, fazendo-



as, quase todas, avançar. Quanto à lógica, por exemplo, “ele pode reclamar não ter tido predecessor, e, por séculos, nenhum sucessor à altura.” (Ross, 1995: 5-6)

A morte de Alexandre, em 323 a.C., suscitou nos atenienses antigas veleidades de independência, e uma tendência geral antimacedônia se espalhou rapidamente. Ninguém ignorava os laços de amizade e cooperação entre Aristóteles e o finado imperador, e logo Demófilo abriu um processo contra ele acusando-o de impiedade por ter escrito um hino e um epitáfio a Hércias. Temendo ter a mesma sorte de Sócrates, Aristóteles se refugiou em Cálcia, cidade em que nascera sua mãe e em que ele morreria pouco tempo depois, em 322 a.C., aos 63 anos, de doença.

### *1.2.2. Notícia geral das contribuições aristotélicas*

Extensa e vária foi a produção de Aristóteles. Muitas foram as obras que nos chegaram, mas representam apenas uma pequena parcela das que constam de listas antigas. Diógenes Laércio<sup>9</sup>, por exemplo, apresenta-nos 146 títulos, e Hesíquio de Mileto<sup>10</sup> nos dá uma lista de 192. Durante a Antigüidade, as obras aristotélicas mais conhecidas eram as que foram escritas sob a tutela de Platão, mas delas quase nada nos chegou. As que temos são provavelmente do período em que Aristóteles chefiava o Liceu, ao tempo da sua segunda e última estada em Atenas. A natureza desses escritos levou muitos a crer que não se tratava de obras destinadas à publicação, e que muitas delas ou eram notas de alunos ou as continham. A finalidade desses textos seria para uso no Liceu, para leituras e audições, e daí vem a sua denominação de *acromáticos*, adjetivo que se refere ao termo grego ἀκρόασις, “audição”. Seguimos, na apresentação dos temas e das obras, a classificação proposta por David Ross (1923/1995).

#### *1.2.2.1. Lógica*

O termo *lógica*, designando as investigações acerca das regras gerais do raciocínio, aparece pela primeira vez em Alexandre de Afrodísias; era, portanto,

---

<sup>9</sup> Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres, V, 22-27;

<sup>10</sup> Apud BRUN, Jean. Aristóteles. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. P. 17.

desconhecido de Aristóteles, que define tais estudos, sem os nomear, como a “investigação acerca da demonstração e da ciência demonstrativa”<sup>11</sup>, e não os inclui entre as ciências classificadas, isto é, a lógica não entra na divisão tripartite das ciências, a saber, ciência teórica, prática e produtiva; ela é antes uma propedêutica, um conjunto de conhecimentos prévios e necessários, os quais todos quantos desejem dedicar-se a qualquer ciência deveriam possuir. A lógica é, portanto, um instrumento para a atividade científica em geral, e por isso os escritos que a têm por tema foram chamados *órganon*, palavra grega que significa “instrumento”.

Sua teoria do silogismo é tão ampla e precisa, que se julgou, até o século XIX, que constituísse toda a lógica, levando Kant a afirmar, no prefácio à segunda edição da sua *Crítica da Razão Pura*, que “é de admirar-se ainda que ela até agora tampouco tenha podido dar um passo adiante e, por conseguinte, parece estar completa e acabada.” (Kant, 1974: 9)

O *Órganon* se divide em três partes: (1) *Primeiros Analíticos*, em que o silogismo é apresentado como a estrutura comum de todo raciocínio, de maneira formal, isto é, sem levar em consideração o objeto do raciocínio; (2) *Analíticos Posteriores*, tratado que explora a teoria com vistas à verdade científica; e (3) *Tópicos e Elencos Sofísticos*, em que são investigados os silogismos válidos, mas que não satisfazem a exigência de verdade. De conteúdo lógico, há ainda o livro *Categorias*, que analisa as categorias ou termos em que o ente pode ser dito (cf. os itens 1.2.3 e 1.2.4 para mais detalhes), e o *Da Interpretação*, que versa sobre a estrutura das proposições.

#### 1.2.2.2. A Filosofia da Natureza

Na sua sistematização das ciências, Aristóteles classifica a ciência que trata da natureza como teórica, isto é, como não visando nem à prática nem à produção. As concepções aristotélicas acerca da natureza gozaram de muito prestígio até o estabelecimento da ciência moderna, podendo-se dizer, sem exagero, que grande parte das aquisições do seu pensamento nesta área continuam atuais. O universo, para

---

<sup>11</sup> Primeiros Analíticos, I, 24<sup>a</sup> 10-11.

Aristóteles, é finito e esférico, ficando-lhe a terra no centro. Todos os seres do mundo abaixo da lua são compostos de quatro elementos: terra, fogo, ar e água. Cada um desses elementos possui um lugar natural e é dotado da virtude de se dirigir em linha reta ao seu lugar: a água e a terra tendem para baixo; o fogo e o ar, para cima. No mundo sublunar, os seres estão sujeitos à geração e à corrupção; quanto aos astros, situados acima da lua, seu movimento é apenas local, isto é, mudando de lugar circularmente, não se geram nem se corrompem, coisa garantida pelo elemento de que são compostos, o éter. Eis a lista das obras cujo tema principal é a natureza: (1) *Meteorológicas*; (2) *Física*; (3) *Do Céu*; (4) *Da Geração e Corrupção*.

#### 1.2.2.3. *Biologia*

Aristóteles foi quem procedeu, por primeiro, ao estudo minucioso dos animais. No tempo da sua segunda estada em Atenas, estabelecido no Liceu, pôde reunir uma grande quantidade de espécimes, tanto das imediações quanto de regiões distantes, coletados por homens do séqüito de Alexandre. Suas obras contêm inúmeras descrições das estruturas e das partes interiores dos animais, e, como sugere Barnes, “há boas razões para pensar que continham esboços e diagramas” (Barnes, 1999: 24). Foi Aristóteles também o primeiro a oferecer uma classificação dos animais em espécies, as quais ele julgou seguir uma *scala naturae*, que começa, no grau mais baixo, pelos animais mais simples, como vermes e moscas, e se estende até os animais mais complexos, como os seres humanos, os quais estariam no mais alto grau da *scala*. Suas obras biológicas são: (1) *A História dos Animais*; (2) *As Partes dos Animais*; (3) *A Locomoção dos Animais*; (3) *Da Alma*; (4) *Parva Naturalia*; (5) *O Movimento dos Animais*; e (6) *A Geração dos Animais*.

#### 1.2.2.4. *Psicologia*

A psicologia, para Aristóteles, é o estudo das funções da alma, definida como o ato de um corpo que tem a vida em potência. A alma, portanto, não tem existência fora do corpo, e um corpo sem alma não pode ter vida. É, pois, um conceito natural, sem conotações teológicas, e por isso as suas funções se confundem com as funções

biológicas. Aristóteles concebeu dois tipos de alma, classificados em uma série que determina que a existência do tipo mais complexo em um animal pressupõe a presença do tipo inferior. A forma mais simples de alma é a *nutritiva*, está presente em todos os seres vivos e é responsável pela função da alimentação. A outra forma é a *sensitiva*, que existe apenas nos animais. Sua função não é apenas a de receber as sensações: nela reside a faculdade de sentir prazer e dor, e, portanto, de desejar. A alma sensitiva é responsável, ainda, pela imaginação e pelo movimento em alguns animais; apenas no homem, ela é responsável pela faculdade da razão. As teses acerca da psicologia se encontram nos escritos biológicos, notadamente no *Da Alma*.

#### 1.2.2.5. *Metafísica*

Aristóteles dedicou muito tempo da sua atividade intelectual à investigação do que ele chamava de *primeiras causas e primeiros princípios dos seres*, isto é, as causas e princípios fundamentais de toda a realidade, pelos quais tudo o que é é assim como é. Aristóteles chamava este conhecimento de *filosofia primeira*, e considerava-o o mais digno e elevado. O conjunto de escritos que tratavam das questões que Aristóteles considerava pertencentes à filosofia primeira, na edição feita por Andrônico de Rodes no século I a.C., recebeu a designação de *metafísica*, porque eram textos que ficavam depois (*μετά*) dos de física (Reale, 1995: 335). Muitos argumentos metafísicos, porém, se encontram em outras obras, principalmente na *Física*.

Os seres do mundo sublunar são determinados por quatro causas, que são responsáveis pela manutenção da sua entidade. (1) A causa material é aquilo de que todos os seres são feitos, e é formada necessariamente por um dos quatro elementos ou pela composição deles. (2) A causa formal determina *o que é* o ser, isto é, define qual é a sua entidade ontológica e gnosiologicamente, e por isso é a mais importante. (3) A causa final indica a finalidade de cada ser, e responde pelo objetivo da sua gênese e pela sua função. (3) A causa eficiente ou motriz é aquilo que, exterior ao ser em questão, foi responsável pela sua gênese. Por exemplo, numa cadeira podemos individuar as quatro causas. A causa material, dependendo da cadeira, será ou o ferro ou a madeira de que ela foi feita; a causa formal é o seu desenho, que a faz ser o que ela é e não ser, por

exemplo, uma mesa, permitindo-nos reconhecer a sua entidade; a causa final é servir de assento; e, por último, a causa motriz é o moveleiro que a fabricou.

Aristóteles parte do pressuposto de que o ser é múltiplo, de que ele se diz de várias maneiras porque *é* também de várias maneiras. Estes modos diferentes de *ser*, Aristóteles chamou de *categorias*. Assim, tudo o que existe se classificará em uma das categorias, que são dez: *entidade; qual; quanto; relativamente a algo; fazer; padecer; onde; quando; ter; jazer*. Por exemplo, quando dizemos “este é Sócrates”, o ser aí indicado pelo verbo (*é*) é uma entidade, ou seja, um ser individual, independente; quando dizemos, porém, “Sócrates é branco”, o mesmo verbo indica agora um qual. A primeira das categorias, a da entidade, é a mais importante, porque todas as outras são dependentes dela. De fato, se não houvesse os seres individuais, nada mais poderia existir. Por isso, uma das questões mais importantes na metafísica aristotélica é a questão de saber o que faz com que uma entidade seja uma entidade.

Os seres sublunares conhecem a geração e a corrupção, e é isto que significa dizer, ontologicamente, que estão em movimento. As categorias e as causas não bastam a explicar a totalidade do funcionamento do mundo sublunar. Aristóteles elabora dois conceitos pelos quais explica o movimento: *ato* e *potência*. As coisas que são atualmente estão em ato, mas elas trazem em si a possibilidade ou capacidade de serem outra coisa, em outro tempo. Uma semente, por exemplo, ademais de ser o que ela é em ato, e nenhuma outra coisa além de ser ela mesma num mesmo tempo, tem a potência de ser uma árvore.

O mundo supralunar ou a região dos céus não sofre geração ou corrupção, nem outro movimento que não seja de lugar, o qual, contudo, é eterno. Os astros estão, portanto, sempre em ato, e não têm potência de se tornarem nada mais do que já são. A sua causa material é diversa: o éter é o único elemento de que são compostos.

A causa, porém, de todos os movimentos, seja dos seres do mundo supralunar, seja dos do mundo sublunar, deve ser imóvel, porque, se estivesse em movimento, sê-lo-ia em razão de um princípio anterior; deve ser eterna, porque é causa do movimento

eterno dos astros, e assim deve estar em ato puro. Aristóteles chamou esta causa de Motor Imóvel e a identificou com Deus, e explica sua imobilidade motora do seguinte modo: Deus é causa de movimento assim como o belo e o bom, imóveis, atraem a vontade do homem. Sua vida é perfeita, estando em pura atividade contemplativa de si mesmo: o objeto do seu pensamento é o ser mais perfeito, e portanto ele mesmo é o seu objeto de pensamento: seu pensamento é pensamento de pensamento (νόησις νοήσεως).<sup>12</sup>

#### 1.2.2.6. *Ética*

Ética e política são, para Aristóteles, ciências práticas, porque, não sendo somente teóricas ou contemplativas, objetivam a conformação da ação humana, seja privada (ética), seja no âmbito da pólis (política). Uma vez que o homem é definido como animal por natureza político<sup>13</sup>, a ética e a política aristotélica são interdependentes, como explica Ross: “A ética de Aristóteles, sem dúvida, é social, e sua política é ética; ele não esquece, na ética, que o homem individual é essencialmente um membro da sociedade, e, na política, que a boa vida do Estado existe somente na boa vida dos cidadãos.” (Ross, 1995: 195) E esta boa vida, em cada homem, é o que o conhecimento resultante das investigações éticas deve ensejar, sendo o bem da vida humana, aquilo que todos os homens buscam como finalidade última da sua existência, a felicidade<sup>14</sup> (εὐδαιμονία). O bem ético é, portanto, teleológico: as ações serão boas à medida que conduzam o agente à felicidade. Mas a felicidade é algo bem definido em Aristóteles. Ela consiste numa atividade em concordância com a excelência ou virtude (ἀρετή) própria do homem, a saber, a sua característica definidora e mais alta, a razão (λόγος). Além de ser um animal político, social, o homem (e talvez por isso) é um ser que possui a razão<sup>15</sup>, e a sua realização completa, sua excelência ou virtude, consiste numa prática concordante com suas capacidades e no seu perfeito desenvolvimento: “A atividade da

---

<sup>12</sup> *Metafísica*, 1074<sup>b</sup> 34;

<sup>13</sup> *Política*, 1253<sup>a</sup> 2 e 3;

<sup>14</sup> *Ética a Nicômaco*, 1094<sup>a</sup> 1-3;

<sup>15</sup> *Política*, 1253<sup>a</sup> 9 e 10.

alma segundo a excelência gera o bem humano, e se são múltiplas as excelências, é segundo a melhor e a mais perfeita.”<sup>16</sup>

A amizade é uma condição necessária para a vida feliz. A verdadeira forma de amizade liga os homens na excelência e por causa dela; sendo animais políticos, podem desenvolver plenamente a sua excelência somente em sociedade, na relação com os outros na pólis. A amizade é superior ao amor, porque nasce de uma escolha ativa, e o amor é uma paixão independente da vontade: “Eles desejam conviver com os amigos e fazem aquelas coisas, e delas compartilham, pelas quais lhes parece bem conviver.”<sup>17</sup> As obras éticas de Aristóteles são: (1) *A Grande Moral*; (2) *Ética a Eudêmio*; e (3) *Ética a Nicômaco*.

#### 1.2.2.7. Política

O homem é um animal político. Sua vida só é possível entre os outros homens seus sócios, e o seu desenvolvimento pleno, a sua excelência, depende das relações com os seus semelhantes na pólis. Não basta, para a excelência do homem, a família; se esta, considerada como a casa (οἶκος), é toda a estrutura própria para a manutenção da vida biológica, só na pólis é que o homem pode realizar plenamente a sua essência<sup>18</sup>, entre os seus iguais e com seus amigos. A política é, portanto, importantíssima para a ética, fornecendo o ambiente propício para o desenvolvimento da excelência do homem.

Aristóteles justificou a prática social do seu tempo, que excluía dos negócios políticos as mulheres e os escravos. A respeito da diferença qualitativa entre homem e mulher, disse na sua Política: “E ainda, quanto ao homem em relação à mulher, aquele é melhor e esta é pior, e aquele para comandar, esta para ser comandada.”<sup>19</sup> Acerca dos escravos, afirmou que o são por natureza todos os homens dotados de corpos robustos e de intelectos fracos.<sup>20</sup> Às mulheres e aos escravos devia entregar-se o encargo da economia, isto é, do cuidado da casa, produtora dos bens necessários à satisfação das

---

<sup>16</sup> *Ética a Nicômaco*, 1098<sup>a</sup> 16-18;

<sup>17</sup> *Ética a Nicômaco*, 1172<sup>a</sup> 6 e 7;

<sup>18</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958;

<sup>19</sup> *Política*, 1254<sup>b</sup> 13-14;

<sup>20</sup> *Política*, 1254<sup>b</sup> 17-20.

necessidades primárias, de tal modo que os homens livres pudessem dedicar-se às atividades próprias da sua excelência.

Os Estados, segundo Aristóteles, conformam-se de acordo com as suas constituições, pois elas os estruturam, dando-lhes ordem e estabelecendo encargos e, principalmente, o modo como se dá a autoridade soberana.<sup>21</sup> Esta autoridade pode ser exercida por quantidades diferentes de homens: (1) apenas um; (2) poucos homens; e (3) a maior parte dos homens. No primeiro caso, se o governante age visando o interesse comum, chama-se *monarquia*; se, porém, age em seu próprio benefício, tomando à força o poder, constitui uma *tiranía*. No segundo, se o governo é bom e visa o bem público, trata-se de uma *aristocracia*; do contrário, verifica-se uma *oligarquia*. Quanto ao governo pela maior parte das pessoas, se a massa souber administrar a coisa pública para o bem comum, temos uma *república*; mas se for uma administração que favoreça indevidamente os interesses dos mais pobres, há uma *democracia*. Aristóteles inclina-se pela *república*, porque constitui uma via intermediária entre a oligarquia e a democracia, mas aceita como boas e naturais as outras duas formas, quando visem o bem público. A *Política* é sua obra principal sobre esses temas.

#### 1.2.2.8. Retórica e poética

Aristóteles define a retórica como “a faculdade de ver em cada coisa aquilo que ela tem de persuasivo.”<sup>22</sup> Seu objetivo é encontrar meios de persuadir os outros homens de qualquer assunto, estabelecendo, para esse fim, uma metodologia, e definindo procedimentos gerais que devem ser observados quando houver intenção de persuadir. Há três gêneros diferentes de retórica: (1) o *deliberativo*, que se dirige aos membros de uma assembleia, com o intuito de induzi-los a aceitar ou recusar certas deliberações; (2) o *judiciário*, que se emprega em tribunais quando se deseja influenciar a decisão dos juizes; e (3) o *epidíctico*, dirigido a espectadores em geral, serve para compor argumentos celebrativos. Cada um desses gêneros, com suas formas argumentativas próprias, tem uma finalidade: o deliberativo visa o útil; o judiciário, o justo; e o epidíctico, o belo e bom.

---

<sup>21</sup> Política, 1278<sup>b</sup> 8-10;

<sup>22</sup> Retórica, 1355<sup>b</sup> 25-26.



A poética, classificada por Aristóteles como uma ciência produtiva (ποιητική), pertence ao gênero das imitações: “A epopéia, a composição de tragédia, a comédia, a ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarística são todas imitações, em conjunto.”<sup>23</sup> São imitações da vida e das ações humanas, mas não devem entender-se como descrições historiográficas do que aconteceu: são antes recriações fundadas nas possibilidades que a realidade nos ensina: “O historiador diz as coisas acontecidas, o poeta, as que poderiam acontecer.”<sup>24</sup> E, porque trabalha sobre a generalidade dos acontecimentos, não se prendendo às particularidades históricas, o poeta é *mais filosófico* que o historiador: “Por isso, a poesia é mais filosófica e mais séria do que a história.”<sup>25</sup> Na *Poética*, a tragédia é o tema mais extensamente tratado. Definindo-a como a imitação de ações sérias, em linguagem adornada e em forma dramática, Aristóteles atribuiu-lhe a finalidade da catarse das paixões humanas, por meio do terror e do medo que a sua representação suscita nos espectadores.

### 1.2.3. O livro das Categorias

O livro das Categorias consta, desde a Antigüidade, do rol das obras de Aristóteles. Escrito em grego ático, de estilo relativamente chão e repetitivo, como é característico de outras obras atribuídas ao Estagirita (como a maior parte dos livros da *Metafísica*, por exemplo), parece às vezes um livro de anotações, concebido sem a intenção de se publicar, sobretudo se o comparamos às obras de Platão, cuja forma lingüística é extremamente elaborada.

A sua atribuição a Aristóteles tem sido questionada a partir do último século com base principalmente no argumento segundo o qual, neste opúsculo ontológico, a terminologia e as doutrinas são sensivelmente diferentes das que constituem em geral os livros da *Metafísica*, o principal tratado de ontologia de Aristóteles, — fato que seria suficiente para pôr em questão a sua autenticidade (Mansion, 1953: 454). Porém, dizer *sensivelmente* não é dizer *essencialmente*, e o argumento pode ter sua força atenuada

---

<sup>23</sup> *Poética*, 1447<sup>a</sup> 16;

<sup>24</sup> *Poética*, 1451<sup>b</sup> 4-5;

<sup>25</sup> *Poética*, 1451<sup>b</sup> 5-6.

por outro, que defende que a diferença doutrinal e terminológica se deve a uma evolução no pensamento de Aristóteles, caracterizando o período de naturalismo e de empirismo que marcou o Liceu após a sua morte, e em que se teria operado uma “inversão nominalista” relativamente à doutrina que se lê na *Metafísica* (Jaeger, 1923: 45).

Outras hipóteses se têm levantado: seria o livro das *Categorias* uma obra da juventude de Aristóteles? Teria ele sido escrito por um de seus discípulos ou por um acadêmico da sua época? A questão infelizmente não está ainda resolvida (Dumoulin, 1980: 32). De nossa parte, compartilhamos a opinião de que a obra é da lavra de Aristóteles, ou que pelo menos foi escrita por um de seus discípulos ou condiscípulos, tendo em vista o horizonte conceitual, metodológico e doutrinal de Aristóteles. Aceitamos outrossim a advertência de Bertrand Dumoulin: “Um método saudável exige que não se utilizem, na exposição do pensamento de Aristóteles, as *Categorias* como se sua autenticidade não fosse problemática.” (Dumoulin, 1980: 32)

O livro das *Categorias* é um tratado de ontologia, inacabado. Seu objetivo é descrever as categorias ou predicamentos, que são um dos vários modos legítimos de se dizer o ser. A relação entre categoria e ontologia, em Aristóteles, se dá do seguinte modo: A ontologia é a ciência que investiga o ser enquanto ser e tudo o que lhe pertence por si (1003<sup>a</sup> 21). O ser que é objeto de investigação da ontologia é o que de mais geral se pode conceber, isto é, tudo o que consideramos como existente, e sua investigação consiste na busca das causas e princípios que sustentam o ser de tudo o que existe. Assim, a ontologia é a mais geral das ciências, diferenciando-se das ciências particulares, como a matemática, por exemplo, que considera apenas uma parte do ser (1003<sup>a</sup> 25). Aristóteles parte, como já se pôde ver, do pressuposto de que o ser é múltiplo — pressuposto que não é óbvio, uma vez que o problema da unidade do ser foi longamente discutido pelos seus predecessores (Cf. o diálogo *Parmênides* de Platão). O ser é, portanto, múltiplo, e porque esta multiplicidade se expressa na linguagem (1002<sup>a</sup> 10), o ser também se diz de vários modos. Mas há um princípio de unidade para todos esses modos diferentes de ser e de dizer o ser: a *entidade* (οὐσία). Assim como as diferentes noções de *saudável*, *salutar*, *sadio* e *são* se dizem em relação à noção de

*saúde*, convergindo para ela (1003<sup>b</sup> 01), assim também tudo o que se diz que *é* é dito em relação a um modo de ser principal, que Aristóteles identifica com a entidade, conceito traduzido por Boécio em latim por *substantia*, e que em português se traduz ora por *substância*, ora por *essência*, ora por *entidade*. Portanto, a questão do ser se traduz na questão da *entidade* (1028<sup>b</sup> 04). As categorias são modos de dizer o ser, relacionados à entidade: descrevê-las é parte da ciência que deve investigar o ser enquanto ser.

#### 1.2.4. Do que trata o livro das Categorias

O livro se divide em quinze capítulos. No primeiro, Aristóteles define três modos por que as coisas se relacionam com seus nomes: (1) as coisas *homônimas* são aquelas que têm em comum somente o nome; (2) as *sinônimas* são aquelas que têm em comum, além do nome, a definição da entidade; e (3) as coisas ditas *parônimas* são as que recebem seu nome a partir de algo, por derivação.

O segundo capítulo afirma a existência de coisas que se dizem em composição, como *um homem corre*, e de outras que se dizem sem composição, como *homem, corre*. Em seguida, trata-se dos quatro modos de existência das coisas relativamente ao sujeito: (1) há coisas que se dizem de um sujeito sem estar nele; (2) há-as que estão em um sujeito sem se dizerem dele; (3) outras há que se dizem de um sujeito e estão nele; e (4) coisas existem que nem se dizem de um sujeito nem estão nele.

No terceiro, Aristóteles estabelece a transitividade da predicação. Quando uma coisa se predica de outra, tudo o que se diz do predicado também se dirá da coisa da qual o predicado se predica. Por exemplo, *homem* se predica do homem individual, e *animal* se predica de *homem*; assim também se predicará *animal* do homem individual. Quanto às diferenças específicas, serão diferentes em gêneros diferentes.

O quarto capítulo dá a lista das dez categorias: (1) *entidade*, e.g., um homem individual; (2) *quanto*, e.g., de dois côvados; (3) *qual* e.g., branco; (4) *relativamente a algo*, e.g., dobro; (5) *onde*, e.g., no Liceu; (6) *quando*, e.g., ontem; (7) *jazer*, e.g., está sentado; (8) *ter*, e.g., estar calçado; (9) *fazer*, e.g., cortar; e (10) *padecer*, e.g., ser

cortado. Neste capítulo ainda se diz que nenhuma das categorias, sem composição, produz afirmação. A afirmação, assim como a verdade e a falsidade que se geram para ela, se dá na composição das categorias.

O quinto, o mais importante, trata da entidade, descrevendo as suas características. Eis as principais: A entidade em mais alto grau, que passará a ser chamada de entidade primeira, não se diz de um sujeito nem está em um sujeito, como um homem. As espécies e gêneros são chamados entidades segundas. As demais coisas ou se dirão da entidade primeira ou estarão nela, e se conclui que, se não houvesse as entidades primeiras, não haveria nada mais. A espécie é mais entidade do que o gênero, e o gênero se predica da espécie, mas a espécie não pode predicar-se do gênero. A entidade não está em nenhum sujeito: é manifesto que as entidades segundas não estão em nenhum sujeito; e acontece o mesmo às diferenças. É próprio das entidades e das diferenças que tudo aquilo que se diz a partir delas se diga sinonimamente. Toda entidade parece significar um isto, o que é claro com relação à entidade primeira, pois é individual e numericamente una. Quanto às entidades segundas, pela forma do enunciado, parecem significar um isto, mas não é de todo verdade, pois significam mais um qual, mas um qual relativamente à entidade. É próprio da entidade não ter contrários, e parece que não admite nem o mais nem o menos: nenhuma entidade é mais entidade que outra; mas, sendo numericamente una, é capaz de admitir os contrários: pode mudar do branco ao negro. O verdadeiro e o falso se dão nas circunstâncias que envolvem a entidade.

No sexto, descreve-se o *quanto*; no sétimo, o *relativamente a algo*; e o oitavo trata do *qual*. Do capítulo nono ao décimo quarto, discutem-se conceitos não categoriais, como a atividade e a passividade (9), os pares de opostos (10), os contrários (11), o anterior (12), o simultâneo (12) e o movimento (13). O último capítulo retoma a análise categorial, dedicando-se à descrição da categoria *jazer*.

### 1.2.5. A presença de Aristóteles

Aristóteles soube eternizar-se nos seus feitos teóricos. Após a sua morte, em 321 a. C., Teofrasto, que fora aluno de Platão, tendo-se tornado amigo e discípulo de Aristóteles, sucedeu-lhe no comando do Liceu (Laêrtios, 1977: 137 e 138), mantendo as suas célebres atividades. A partir do século III a.C., porém, com o surgimento das chamadas escolas do período helenístico, — das quais as mais importantes são o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo, — que respondiam aos anseios resultantes da nova situação política da Grécia, agora parte do império macedônio, e por isso gozavam de muita popularidade, o aristotelismo foi-se obscurecendo.<sup>26</sup> A partir do século I a.C., porém, renovou-se o interesse pelo pensamento peripatético, que ganhou consideráveis e célebres comentadores, pelos quais grande parte das obras de Aristóteles se conservou até o final da Antigüidade. Daí em diante, novo obscurecimento, mas desta vez em razão do prestígio do platonismo entre os Padres da Igreja, o qual deveria servir de base para o estabelecimento da teologia nos séculos seguintes.

No século XII, muitas obras de Aristóteles esquecidas ou consideradas perdidas começaram a aparecer na Europa, trazidas pelos árabes. Traduções em latim foram feitas e, apesar da proibição da Igreja (em 1211 o concílio de Paris proibiu o ensino do aristotelismo, e, em 1215, foi proibida a leitura da *Metafísica* e da *Física*), grande foi o interesse e a sua procura por parte dos intelectuais, que, admirados da riqueza e originalidade daquelas obras, não as puderam desprezar.<sup>27</sup> Dado o entusiasmo geral e a impraticabilidade da proibição, o papa Gregório IX permitiu a propagação dos textos, contanto que fossem purgados das teses contrárias aos dogmas da Igreja. A volta das concepções aristotélicas no cenário europeu promoveu uma revolução intelectual cujos resultados deveriam impor-se até (e preparando) o advento da filosofia e da ciência moderna (Descartes, Galileu e Newton): “Durante uns quatro séculos, a filosofia de Aristóteles e sua ciência governaram o Ocidente virtualmente sem rival.” (Barnes, 1993: 143).

---

<sup>26</sup> Cf. RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. Epicuro no contexto do helenismo. Revista de Ciências Humanas [Florianópolis], Florianópolis: v. 11, n. 15, p. 39-68, mar. 1994;

<sup>27</sup> Cf. GILSON, Etienne. A filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Santo Tomás de Aquino, ainda no século XIII, operou à cristianização da filosofia de Aristóteles. Sua grande capacidade analítica, aliada à sua profunda fé, permitiu-lhe construir uma teologia que aceitasse o arcabouço conceptual do aristotelismo, ainda quando fosse preciso proceder-lhe a alterações de interpretação em pontos importantes, como a doutrina acerca da essência e da existência.

Segundo Enrico Berti, a filosofia de Aristóteles continuou dominante ainda nos séculos XVII e XVIII nas universidades européias, “especialmente no que se refere à lógica, à metafísica (entendida como ontologia e teologia racional), e sobretudo à filosofia prática, isto é, a ética, a política, mas também à retórica e à poética.” (Berti, 1997, 7 e 8) A partir do século XIX, Aristóteles ressurgiu principalmente na obra de Hegel, e, no século XX, além do grande interesse de eminentes estudiosos como Werner Jaeger e David Ross, aquisições aristotélicas são reabilitadas no interior do pensamento de importantes filósofos, como Martin Heidegger, John Austin e Gilbert Ryle.

Aristóteles é ainda tão presente, continua Berti, porque o seu sistema, embora possa ser visto como um complexo articulado e orgânico, é aberto e tem uma versatilidade tal, que lhe permite ser suscetível de contínuas integrações e de muitas utilizações. Outra razão da sua atualidade consiste no amor que Aristóteles tinha pela experiência, pelos fenômenos em geral e, em particular, pelo fenômeno da vida. Suas obras não contêm intuições arbitrárias ou injustificáveis:

Aristóteles as esclarece, as explica, as argumenta, ele mesmo provavelmente tenha chegado a elas por uma investigação, uma discussão, uma argumentação. Mas são desde sempre os conteúdos do conhecimento, das descobertas, das informações importantes, não dos simples discursos, ou dos formalismos. Por isso freqüentemente, ainda hoje — e não por acaso é assim há dois mil anos —, a leitura de uma página de Aristóteles faz pensar, faz refletir, faz meditar, ensina algo acerca do sentido de certas realidades, algo diferente do que se pode aprender pelas obras de ciência ou de literatura, ou ainda de poesia. (Berti, 1997: 326)

Mas a presença de Aristóteles está para além dos sistemas e das filosofias de pensadores posteriores: a sua sobrevivência consiste sobretudo em ter fornecido conceitos e a terminologia pela qual a ciência e a filosofia se desenvolveram e se desenvolvem, como lembra Barnes:

Hoje, quando falamos de matéria e forma, de espécies e gêneros, de energia e potencialidade, de substância e qualidade, de acidente e essência, sem sabê-lo, estamos falando em linguagem aristotélica e pensando em termos e conceitos que foram forjados na Grécia faz dois milênios. (Barnes, 1993: 143)